



SALVATORE DI PIAZZA, FRANCESCA PIAZZA

Valutare il merito. *Pistis* ed *epieikeia* nella *Retorica* di Aristotele¹

1. Incertezza e fiducia: l'oratore affidabile

L'obiettivo principale di questo saggio è mostrare come la nozione aristotelica di *epieikeia* (equità/indulgenza/eccellenza morale), nel suo intreccio con quella di *pistis* (fiducia/persuasione/prova)², possa rappresentare un luogo nel quale emerge una specifica declinazione della riflessione greca sul tema del merito e della responsabilità. Lo faremo da una precisa angolatura, quella retorica. Mentre nella letteratura sull'argomento è più usuale un approccio centrato sugli aspetti etico/giuridici dell'*epieikeia*, noi invece privilegeremo il punto di vista retorico che consente, tra le altre cose, di mettere meglio a fuoco il nesso con la nozione di *pistis*.

Prendiamo le mosse proprio da un passo della *Retorica* di Aristotele nel quale la nozione di *epieikeia* non è esplicitamente tematizzata ma compare come una qualità importante degli oratori affidabili (*pistoi*):

«[La *pistis*] si realizza per mezzo dell'*ethos* quando il discorso è detto in modo da rendere degno di fiducia (*axiopiston*) colui che parla. Noi infatti crediamo soprattutto e con più prontezza alle persone *in possesso di epieikeia* (*epieikesi*), in generale su ogni cosa e del tutto nelle questioni in cui non c'è esattezza (*to akribes*) ma incertezza di opinioni (*to amphidoxein*). Bisogna che ciò accada per mezzo del discorso e non per una certa fama preconcepita di colui che parla. Infatti, non dobbiamo ritenere, come fanno nella loro *techne* alcuni dei trattatisti, che l'*epieikeia* di colui che parla non aggiunga nulla alla persuasività (*to pithanon*). L'*ethos*, per così dire, porta con sé la *pistis* più forte» (*Rhet.*1356a 6-13, trad. nostra).

¹ Entrambi gli Autori hanno collaborato all'elaborazione generale dell'articolo. Salvatore Di Piazza ha scritto in particolare i paragrafi 1 e 3, Francesca Piazza i paragrafi 2 e 4, il paragrafo 5 è stato redatto in comune.

² La densità semantica delle parole greche *epieikeia* e *pistis* è tale – come emergerà nel corso di questo lavoro – da indurci per lo più ad evitare di tradurle.



Il contesto è quello dell'analisi della prova retorica basata sull'*ethos*, ovvero quella costruita a partire dal carattere dell'oratore. Aristotele sta dunque affrontando la questione relativa al ruolo della credibilità del parlante nel discorso persuasivo. Convieni tenere a mente innanzitutto che, come è detto chiaramente anche nel passo appena citato, nella prospettiva aristotelica la prova tecnica basata sull'*ethos* non coincide con la fama (*doxa*) dell'oratore – che è esterna e precedente al discorso – ma deve risultare dal discorso stesso³. Già dall'*incipit* del passo emerge che a rendere degno di fede colui che parla è il modo in cui è detto il discorso e non viceversa.

Nell'attribuzione di questa credibilità un ruolo importante è giocato proprio dalla nozione di *epieikeia*, ruolo raramente messo a fuoco nelle interpretazioni tradizionali⁴. Ciò probabilmente è connesso anche con le scelte di traduzione della parola *epieikeia* generalmente interpretata in questo passo nel suo senso più generale e non tecnico di 'eccellenza morale'⁵. Va detto, infatti, che esiste, ed è ancora prevalente, una tendenza a tenere separati almeno due significati di *epieikeia*, uno più ampio ed uno più ristretto. Il primo sarebbe un senso più genericamente morale ed in genere in questi casi le traduzioni italiane più diffuse sono *indulgenza*, *mitezza*, *moderazione* o anche *bontà*, *onestà*⁶. Il secondo invece sarebbe un senso più tecnico, per lo più circoscritto all'ambito giuridico, e reso in italiano con *equità* (in opposizione a *giustizia*). Senza volere negare l'esistenza di entrambi questi aspetti nella densa area semantica della parola, riscontrabili ovviamente anche nel lessico aristotelico, riteniamo tuttavia che la netta separazione tra le due accezioni rischi di occultare ciò che le tiene insieme e che è proprio ciò che rende peculiare e interessante questa nozione. È possibile, infatti, rintracciare un senso ancora più ampio e basilare del termine, al quale ricondurre le diverse accezioni, quello di *capacità di adeguarsi alle circostanze* o *senso dell'opportunità*⁷. Come vedremo meglio più avanti, è proprio questo l'aspetto che consente di chiarire le ragioni per cui «crediamo soprattutto e con più prontezza alle persone *in possesso di epieikeia*, in generale su ogni cosa e del tutto nelle questioni in cui non c'è esattezza ma incertezza di opinioni». L'*epieikeia* è dunque

³ Su questo si veda, FORTENBAUGH 1992, GARVER 1994; KRAUS 2005; WOERTHER 2007; PIAZZA 2008, 92-98; DI PIAZZA 2012.

⁴ Rappresentano un'interessante eccezione KRAUS 2005 e CHIRON 2013.

⁵ In italiano, per esempio, Dorati traduce *persone affidabili* e *affidabilità dell'oratore*; Plebe *persone oneste*, *onestà dell'oratore*; Zanatta *persone a modo*, *bontà*. In francese, Ruelle (trad. rivista da P. Vanhemelryck), *hommes de bien*, *probité de l'orateur* mentre, in una traduzione più recente (2007), Chiron traduce *gens honnêtes*, *honnêteté de celui qui parle*; In inglese, Kennedy traduce *fair-minded people*, *fair-mindedness*, mentre in tedesco Sieveke sceglie *Tugendhaften* e *der sittliche Lebenswandel der Redners*.

⁶ Cfr. DE ROMILLY 1979 e BRUNSCHWIG 1996.

⁷ Cfr. PIAZZA 2013.



sempre una qualità importante nel processo persuasivo ma è soprattutto in condizioni di incertezza — quali sono in genere quelle in cui si tratta di attribuzione di meriti — che essa si rivela essenziale. Sono queste, infatti, le tipiche situazioni in cui può emergere una tensione tra regole generali e casi particolari e diventa pertanto cruciale la capacità di adattare le regole stesse alle circostanze o trovarne di nuove. Il riconoscimento di questa capacità è una delle principali ragioni che ci spingono ad accordare fiducia (*pistis*) a coloro che la possiedono. Ecco, in sintesi, perché proprio gli oratori in possesso di *epieikeia* sono i più affidabili.

2. Cortocircuiti del merito: la gara dei carri nell'Iliade

Perché questo nesso tra *epieikeia* e *pistis* emerga con chiarezza è necessario interpretare le due occorrenze della parola nel passo citato tenendo insieme le diverse componenti dell'area semantica. Per fare questo è utile fare un passo indietro e guardare alla storia della parola. Va detto innanzitutto che mentre il sostantivo è di conio più recente (V sec. a.C.), la forma più antica, già attestata in Omero, è l'aggettivo *epieikes*. La parola deriva dalla composizione del verbo *eoika* (*essere simile, assomigliare, sembrare, sembrare opportuno, convenire*) con la preposizione *epi* (*sopra*). Il suo significato primario è *appropriato, proporzionato, di giusta misura* e l'espressione avverbiale *hos epieikes* significa generalmente *come si addice, in modo adeguato, secondo la giusta misura* (*Il. XXIII 246; Od. XII 382*)⁸. Si tratta, dunque, di una parola strettamente imparentata con la parola *eikos* (*verosimile, probabile*), una parentela particolarmente significativa per gli scopi che ci proponiamo in questo saggio. È bene, infatti, tenere a mente l'origine comune di questi due termini che si sono specializzati in direzioni diverse (morale *epieikes* e retorica *eikos*) solo in un secondo momento⁹.

È proprio una delle occorrenze omeriche che consente di mettere bene in luce il nucleo concettuale di *epieikes* (*Il. XXIII 537*). Si tratta di un celebre luogo dell'*Iliade* generalmente citato come un precedente importante per la successiva specializzazione del termine¹⁰ e particolarmente interessante per noi dal momento che riguarda proprio l'attribuzione di meriti in condizioni di incertezza. Ci riferiamo al contrasto tra Achille e Antiloco a conclusione della celebre gara dei carri svoltasi durante i giochi funebri in onore di Patroclo nel XXIII libro dell'*Iliade*.

⁸ NOËL 2013 mostra, con argomenti a nostro avviso convincenti, che il termine era usato originariamente per indicare l'adeguatezza non tanto a norme sociali quanto a persone e oggetti concreti.

⁹ Sulla nozione di *eikos* rimandiamo a PIAZZA e DI PIAZZA 2012.

¹⁰ Cfr. tra gli altri DE ROMILLY 1979; BRUNSCHWIG 1996; CHIRON 2013 e NOËL 2013.



Il tratto peculiare di questa gara è che essa si conclude con un esito diverso da quello previsto: Eumelo, infatti, il concorrente favorito (v. 289), è stato vittima di un incidente di percorso causato dall'intervento divino (vv. 383-397) ed arriva dunque per ultimo (v. 533). Il vincitore è Diomede (vv. 499-513), secondo arriva invece Antiloco, ma solo grazie ad un'astuzia poco leale (v. 515) nei confronti di Menelao, che giunge così terzo (vv. 516-527), e per quarto Merione (vv. 528-531). La difformità dell'esito rispetto alle attese dà origine ad una contesa sui premi che è, a ben guardare, anche una contesa sulle regole con cui assegnarli. Dalla gara in senso stretto, la lotta si sposta, infatti, sulla distribuzione dei premi e, quindi, su come individuare quello che noi oggi chiameremmo merito e i criteri con cui premiarlo.

Dispiaciuto per l'esito imprevisto della gara e mosso da un sentimento di compassione verso lo sfortunato Eumelo, cui lo lega un rapporto di amicizia (v. 354), Achille propone di assegnargli il secondo premio – consistente in una cavalla – ritenendolo un premio *adeguato* al suo valore:

«Per ultimo l'uomo migliore riporta i cavalli solidunghi:
su diamogli un premio, *come si addice* (ὡς ἐπιεικέες), il secondo;
il primo se lo prenda ovviamente il figlio di Tideo» (vv. 356-358 trad. Cerri modificata).

Come si vede, Achille stesso qualifica la sua proposta con l'espressione avverbiale *hos epieikes*, sottolineando, dunque, la necessità di trovare una soluzione *adeguata* alla circostanza, mediando tra il valore riconosciuto al concorrente e l'esito effettivo della gara. In prima battuta, la proposta di Achille riceve l'approvazione generale (vv. 539-540), l'unico ad avere da ridire, come era prevedibile, è Antiloco, il secondo classificato:

«E la cavalla gli avrebbe dato, *avendo approvato gli Achei*,
se alzatosi Antiloco, il figlio del magnanimo Nestore,
non avesse risposto ad Achille Pelide, richiamando la norma (δίκη):
«Achille mi irriterò molto con te, se farai davvero
quello che hai detto: vuoi sottrarmi il mio premio,
con l'idea che il suo carro e i veloci cavalli hanno avuto sfortuna,
mentre lui era bravo! Ma perché non ha pregato gli dei?
Non sarebbe giunto allora ultimissimo in gara!
Ma se ne hai pietà, tuttavia, ed è caro al tuo cuore,
molto oro si trova nella tua tenda, vi si trova bronzo
e bestiame, ci sono anche ancelle e cavalli solidunghi:
dopo, prendendo da qui, gli darai un premio anche maggiore,
oppure anche subito, perché gli Achei ti applaudano.
Ma io non cederò la cavalla: per lei si cimenti
chiunque fra gli uomini voglia venire con me alle mani!» (vv. 543-554, trad. Cerri).



Parole ferme e minacciose che non lasciano dubbi. Il secondo classificato non ha alcuna intenzione di rimetterci ed è pronto a venire alle mani con chi lo ostacolerà. Ad essere in gioco non è soltanto l'esito di questa specifica gara ma, più in generale, il modo in cui deve essere riconosciuto (e premiato) il merito.

Cos'è esattamente il merito? Contano di più le qualità mostrate (e riconosciute dalla comunità) prima della gara o quello che accade in gara, dove l'elemento contingente ha un peso maggiore? Emerge qui la tensione – che percorre in effetti l'intera *Iliade* ed è già presente nella lite tra Achille ed Agamennone – tra due differenti concezioni del valore, una per la quale prevale il merito legato allo *status* e alla nascita ed una, rappresentata qui da Antiloco, per la quale invece il valore è essenzialmente quello che si dimostra di possedere “in campo”. I giochi funebri, e le contese che essi scatenano, rappresentano tra le altre cose anche un'occasione per tentare di conciliare queste due differenti concezioni¹¹. Potremmo dire che ci troviamo di fronte ad una di quelle situazioni che, per riprendere i termini aristotelici, sono caratterizzate da *amphidoxein*, ovvero un'intrinseca discutibilità della questione in gioco rispetto alla quale la capacità di adattarsi alle circostanze risulta cruciale.

A ben guardare, Antiloco non sta mettendo in dubbio che Eumelo sia effettivamente forte ma sta negando che la sua sconfitta sia dovuta soltanto a “sfortuna” e rifiuta pertanto con decisione la proposta di Achille. Si appella invece alla *dike*, la norma “giusta”, secondo cui la distribuzione dei premi deve seguire esattamente l'esito della gara, mentre Achille, come abbiamo visto, aveva qualificato come *epieikes* (*adeguato, corretto*) il secondo premio per Eumelo. È questo uno dei luoghi in cui per la prima volta nei testi greci si trova l'opposizione – che diverrà topica nella tradizione successiva e che rappresenta anche il punto di partenza della definizione aristotelica di *epieikeia* – tra il *dikaion* (giusto) e l'*epieikes* (equo)¹². Più esattamente siamo dinanzi all'opposizione tra un'applicazione rigida delle norme (posizione qui rappresentata da Antiloco) e una forma mitigata di giustizia capace di modificare, anche solo temporaneamente, la norma stessa per adeguarsi a circostanze particolari.

In effetti, anche se Antiloco rifiuta la proposta iniziale di Achille, la contesa alla fine si conclude con un accordo che potremmo considerare a sua volta *epieikes*. Achille, infatti, accetta di dare qualcosa di suo come premio di consolazione ad Eumelo, proprio come gli aveva proposto Antiloco e, nel farlo, sottolinea i suoi rapporti di amicizia (*philia*) con entrambi i concorrenti (vv. 555-562). Il disaccordo, almeno sull'assegnazione del premio ad Eumelo, è così superato e, di fatto, Achille ha dato ancora una volta prova del suo essere *epieikes*, essendo stato in grado di

¹¹ Cfr. ELMER 2006 e CHRISTENSEN 2007.

¹² Su questo aspetto si veda PIAZZA 2013 e la bibliografia lì citata.



riadattare ulteriormente la proposta alle nuove condizioni che si sono create in seguito al primo rifiuto di Antiloco.

Due ulteriori considerazioni possono essere fatte. Anzitutto è come se Achille, di fronte al verificarsi di una situazione inaspettata e, per questo, *ex ante* inverosimile (*ouk eikos*), ripristinasse, appunto con un atto di *epieikeia*, la situazione attesa, o quanto meno più vicina a quella attesa. Inoltre, è evidente che Achille nel momento in cui implicitamente ridiscute l'attribuzione del merito si assume la responsabilità di mettere tra parentesi, almeno temporaneamente, la norma generale. Accettando, infine, di dare qualcosa di suo come premio mostra una disponibilità a rimetterci che, come vedremo più avanti, è un tratto importante della nozione aristotelica di *epieikeia*.

3. La giustizia ingiusta e il senso dell'opportunità

I tratti principali dell'*epieikeia* che emergono da questo luogo omerico si ritrovano anche nell'elaborazione aristotelica della nozione, a patto di non tenere nettamente separate l'accezione tecnica (etico-giuridica) da quella più ordinaria¹³.

Un aspetto interessante che emerge dall'analisi delle numerose occorrenze della parola nel *Corpus* aristotelico (concentrate soprattutto nelle opere etico-politiche) è la permanenza del riferimento, più o meno esplicito, alla capacità di adeguarsi alle circostanze e al senso dell'opportunità che sembra fare da filo conduttore che tiene insieme le diverse accezioni.

Aristotele mette a tema la nozione di *epieikeia* e le questioni ad essa connesse principalmente nel V libro dell'*Etica Nicomachea* (nel contesto dell'analisi della giustizia) e nel I libro della *Retorica* (nella sezione dedicata all'oratoria giudiziaria)¹⁴, giungendo alla definizione del senso più tecnico di *epieikeia* come «correzione del giusto legale».

Prendiamo in esame il passo dell'*Etica Nicomachea*:

«Talvolta noi lodiamo l'*epieikes* e l'uomo di questo tipo, tanto che anche quando lodiamo qualcuno per altre caratteristiche diciamo metaforicamente <*epieikes*> invece di buono (*agathos*) e mostriamo come più *epieikes* colui che è migliore (*beltion*). Altre volte invece, se seguiamo il discorso, ci sembra strano che l'*epieikes* sia qualcosa che va al di là del giusto (*dikaion*), dal momento che esso è degno di lode (*epaineton*): e infatti,

¹³ Tra l'accezione omerica e l'elaborazione aristotelica la parola subisce naturalmente un'evoluzione semantica che non è possibile qui ricostruire nel dettaglio e per la quale si rimanda a PIAZZA 2013. In ogni caso permane come tratto basilare della nozione il riferimento all'adeguatezza e al senso dell'opportunità.

¹⁴Una definizione piuttosto dettagliata dell'*epieikeia* e sostanzialmente coerente con le altre si trova anche in *Magna Moralia*, 1198b-1199a.



se sono differenti, o il giusto (*dikaion*) non è eccellente (*spoudaios*) o l'*epieikes* non è giusto (*dikaion*), se invece sono entrambi eccellenti, allora sono la stessa cosa» (EN 1137b 2-6, trad. Natali modificata).

Com'è tipico del metodo aristotelico, il punto di partenza qui è rappresentato dai significati ordinari delle parole su cui si sta indagando. Emerge così non solo la tensione, già tradizionale, tra *epieikes* e *dikaion* ma anche il nesso con l'accezione più ampia, genericamente morale, e la contiguità semantica tra *epieikes* e altri termini che indicano eccellenza morale come *agathos* e *spoudaios*. È proprio a partire dall'osservazione di questa tensione che Aristotele giunge alla definizione del senso tecnico di *epieikes*:

«Produce l'aporia il fatto che l'*epieikes* è giusto (*dikaion*), ma non secondo la legge (*ou to kata nomon*), al contrario è una correzione del giusto legale (*epanorthoma nomimou dikaiou*). Ne è causa il fatto che ogni legge (*nomos*) è universale (*katholou*), ma su alcuni argomenti non è possibile pronunciarsi correttamente in forma universale (*orthos eipein katholou*). Quindi nei casi in cui è necessario pronunciarsi correttamente in forma universale, e d'altra parte non è possibile farlo correttamente, la legge tiene conto di ciò che accade per lo più, senza ignorare l'errore. Ciò nonostante essa è formulata correttamente dato che l'errore (*to amartema*) non sta nella legge (*ouk en to nomo*), né nel legislatore (*en to nomothete*), ma nella natura della cosa (*en te physei tou pragmatos*), infatti la materia dell'azione è senz'altro di questo tipo» (EN 1137b 17-20, trad. Natali modificata).

Non è questo il contesto per analizzare nel dettaglio questa definizione e le questioni filosofiche che essa solleva. Ci limitiamo a far osservare che il modo in cui Aristotele commenta la sua stessa definizione fa emergere come, anche nell'accezione più strettamente "giuridica", l'*epieikeia* aristotelica rimandi ad una costitutiva flessibilità. Infatti, l'*epieikes* interviene nel momento in cui la legge mostra la sua inadeguatezza ad adattarsi alla situazione particolare che rappresenta un'eccezione rispetto a ciò che accade per lo più. È utile tenere a mente che tale inadeguatezza non è un limite della legge o dei legislatori ma una diretta conseguenza della "natura della cosa", ovvero della caratteristica indeterminatezza del dominio dell'azione umana, che è poi il dominio specifico del discorso retorico e nel quale ricadono a pieno titolo le questioni relative all'attribuzione del merito.

Questo aspetto emerge con altrettanta chiarezza anche dal passo della *Retorica* in cui Aristotele riconduce ancora una volta il possibile scarto tra *epieikes* e *dikaion* all'indeterminatezza delle questioni su cui occorre prendere una decisione:

«L'*epieikes* è una forma di giusto (*dikaion*) che va al di là della legge scritta. Ciò accade talvolta con la volontà dei legislatori, talvolta senza; involontariamente se hanno dimenticato qualcosa, volontariamente, invece, se non è possibile definire ma è tuttavia necessario esprimersi in termini generali (*katholou*) e non rispetto alla totalità



bensì *per lo più*; e anche in quei casi in cui non è facile definire a causa dell'indeterminatezza (*apeirian*), per esempio in relazione alla dimensione e al genere di arma in un ferimento: a chi volesse enumerare tutte le possibilità non sarebbe sufficiente una vita. Se dunque la situazione è indeterminata (*aoriston*) e tuttavia si deve legiferare, è necessario esprimersi in linea generale (*aplos*): così, se un uomo che porta un anello solleva la mano e colpisce qualcuno, dinanzi alla legge scritta è colpevole e commette ingiustizia ma in verità non la commette, e questo è ciò che riguarda l'*epieikes*» (*Rhet.* 1374a 27- b1, trad. Dorati modificata).

Anche nella accezione più strettamente tecnica di *epieikes*, dunque, svolge un ruolo centrale la capacità di adeguarsi alle circostanze e il senso dell'opportunità che, come abbiamo già detto, possono essere considerati come il nucleo centrale dell'area semantica di *epieikeia*.

4. L'oratore *epieikes*

Oltre che in questi contesti, nei quali si discute esplicitamente la nozione e se ne definisce il senso giuridico, Aristotele utilizza ovviamente sia il sostantivo che l'aggettivo nella loro accezione più ampia in numerosi luoghi del *corpus* concentrati soprattutto nelle opere etico-politiche e nella *Retorica*. In questi contesti, la parola ha sempre un significato positivo ed indica in genere una qualità degna di essere lodata. Pur non mancando casi interessanti in cui il termine non ha un'accezione specificamente morale ma si riferisce più in generale all'adeguatezza di qualcosa (p. es. un ragionamento o una metafora)¹⁵, nella maggior parte dei casi, tanto l'aggettivo quanto il sostantivo si riferiscono all'eccellenza morale. Se si analizzano sistematicamente queste occorrenze – cosa che non faremo qui nel dettaglio – è possibile individuare alcuni tratti tipici dell'*epieikes*, connessi tra loro e tutti, in una certa misura, riconducibili al significato di *adeguatezza*.

Schematizzando possiamo dire che per Aristotele l'*epieikes*:

1. ha una spiccata sensibilità per i casi particolari, proprio come lo *spoudaios* (*EN* 1113a 29-30);
2. è flessibile proprio in virtù di questa sensibilità per i casi particolari ai quali è in grado di adattarsi come il cosiddetto "regolo di Lesbo" che «si modifica in base alla forma della pietra e non rimane fermo» (*EN* 1137b 31-32);

¹⁵ Cfr. *Rhet.* 1405b 4 e *El. Soph.* 183a 20.



3. ha senso della misura al punto da essere disposto a perdere o ad ottenere meno di quanto gli spetti (EN 1137b 35-1138a 2);
4. è comprensivo nel giudicare le azioni e le persone in quanto è capace di tenere conto delle circostanze e delle intenzioni (EN 1143 a 19-24; *Rhet.* 1374b 4-22);
5. tende a dire la verità e sa parlare e ascoltare in modo opportuno (EN 1127b 3-9).

Si capisce meglio, così, per quale ragione siamo portati a credere «soprattutto e con più prontezza alle persone *in possesso di epieikeia*». Si tratta, infatti, di qualità importanti nelle situazioni di incertezza e quindi particolarmente utili per un'individuazione non rigida del merito.

La prima di queste qualità – da cui in una certa misura dipendono anche le altre – è la capacità, tipica di colui che ha *phronesis*, di saper tenere conto contemporaneamente delle regole generali e delle situazioni particolari. Soprattutto se c'è tensione tra questi due poli, quando per esempio una particolare circostanza evidenzia l'inadeguatezza della regola, l'*epieikes* è colui che si prende la responsabilità di provare a risolvere questa tensione *caso per caso* senza che questo implichi la negazione della validità *generale* della regola. Se dunque l'*epieikeia* è innanzitutto questa abilità di adeguare le conoscenze generali ai singoli casi concreti, si comincia a vedere una delle ragioni per cui tale qualità può rivelarsi decisiva anche nella costruzione di discorsi persuasivi. Si tratta, è bene precisarlo, di un'abilità non comune, risultato di un complesso sovrapporsi di doti intellettuali ed esperienza di vita. Un'abilità strettamente connessa alla *phronesis*, una delle tre qualità che, come è noto, Aristotele attribuisce all'oratore persuasivo e che consiste appunto nella capacità di «formarsi opinioni corrette» (*Rhet.* 1378 a 11).

Strettamente connessa a questa capacità di adeguarsi ai casi particolari è la peculiare *flessibilità* dell'*epieikes*. Non è un caso che, anche in altri contesti, Aristotele contrapponga, come due qualità alternative, *akribeia* (*rigore, rigidità*) ed *epieikeia*. Per esempio, in un passo del III libro della *Retorica* a proposito della necessità di dosare in modo equilibrato dimostrazioni strettamente logiche (*apodeixeis*) ed *ethos*, si legge che «all'*epieikes* si addice di più sembrare *chrestos* (buono, onesto, per bene) che non un *logos akribes*» (1418a 40-b 1). Quando sono in gioco questioni intrinsecamente indeterminate, un *logos* troppo rigoroso – oltre a creare diffidenza negli ascoltatori – corre il rischio di risultare incapace di adeguarsi all'argomento di cui tratta. Come scrive opportunamente Garver: «non è vero che più logico un argomento è, più credibile è. Talvolta la cogenza sembra ritorcersi contro: dal punto di vista della persuasione, sembra che gli argomenti



possano fallire per il fatto di essere troppo forti!»¹⁶. D'altra parte, lo stesso Aristotele nelle *Confutazioni Sofistiche* non considera il rigore logico come unica qualità di un discorso e qualifica proprio come *epieikes* un *logos* «che non sviluppa un *sylogismos*» ma che non è, per questo, insulso (*euethes*) né disprezzabile (*ouk eukataphronetos*) (183a 14-20).

Questa insistenza di Aristotele sull'importanza della flessibilità non è priva di rischi. Il rischio principale è, naturalmente, quello di un uso strumentale della tensione tra regola e caso che trasformerebbe il senso dell'opportunità in opportunismo. Individuare il confine tra queste due possibilità non è compito facile, tanto più in una società come la nostra, più complessa e stratificata rispetto a quella a cui faceva riferimento Aristotele. È probabilmente questa una delle ragioni della scarsa fortuna di questa virtù nella nostra cultura e tuttavia non sufficiente a liquidarla. Nella prospettiva aristotelica, infatti, esiste un correttivo a questo rischio che corrisponde alla terza delle qualità sopra elencate: la disponibilità a perdere, proprio come Achille nella gara dei carri. È infatti il *sensu della misura* – essenziale per la realizzazione della virtù come *mesotes* – a fare in modo che la mancanza di *akribeia* non si trasformi in capriccio o arbitrio (rischio tuttavia sempre in agguato). Per Aristotele, è davvero *epieikes* chi usa tale abilità senza trarne vantaggio personale. È *epieikes* infatti «chi non è *rigido* nell'applicare la giustizia fino al peggio (*akribodikaios epi to cheiron*) ma è *disposto a rinunciare* (*elattotikos*), sebbene possa invocare la legge» (*EN*, 1138a 1, cfr. anche *EN* 1136b 21 e *Top.* 141a 16). L'oratore *epieikes* è dunque quello che riesce a mostrarsi anche *disinteressato*, caratteristica indubbiamente importante per conquistare la fiducia (*pistis*) degli ascoltatori.

Sensu della misura e capacità di rinunciare sono a loro volta connesse con l'altra qualità tradizionalmente associata all'*epieikeia*, la *syggnome* (*comprensione, indulgenza, nel senso di disponibilità al perdono*)¹⁷. Anche nei testi aristotelici c'è una stretta relazione, quasi circolare, tra queste due virtù. Per esempio, nella *Retorica* si legge che «le azioni per le quali si deve avere comprensione (*syggnome*), queste sono *epieike*» (*Rhet.* 1374b 4-5) e poco più avanti che «è *epieikes* essere comprensivi (*sugginoskein*) rispetto a ciò che è umano (*tois anthropinois*)» (1374b 11). Anche nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*, nel contesto della discussione sulle virtù dianoetiche, nel definire la *gnome* (parola di non facile traduzione che indica in questo caso la capacità di comprendere e valutare le questioni morali) Aristotele fa esplicito riferimento all'*epieikes*:

«la cosiddetta *gnome*, secondo la quale si dice che noi siamo comprensivi (*eugnomonas*, dotati di una buona *gnome*), e abbiamo comprensione (<*sug*>*gnome*), è un giudizio

¹⁶ GARVER 1994, 146.

¹⁷ Cfr. DE ROMILLY 1979.



corretto proprio dell'*epieikes*. Segno ne è il fatto che noi diciamo che soprattutto l'*epieikes* è comprensivo (*suggnomonikon*), ed è *epieikes* avere comprensione rispetto a certi argomenti (*suggnomen*). E la comprensione (*suggnome*) è una valutazione critica (*gnome kritike*) corretta (*orthē*) di ciò che è *epieikes*. Ed è corretta in quanto è <gnome> del vero» (1143a 19-24, trad. C. Natali modificata).

Questa capacità di comprensione tipica dell'*epieikes* è un altro degli aspetti che rafforza la credibilità del parlante e, a ben guardare, può essere considerata come uno dei modi in cui si manifesta una delle tre virtù dell'oratore, l'*eunoia*, la benevolenza nei confronti dell'uditorio (*Rhet.* 1378a 6-8).

Altrettanto importante per l'affidabilità del parlante è l'ultima delle qualità dell'*epieikes* sopra elencate: la tendenza a dire la verità e la capacità di ascoltare e parlare in modo opportuno. Nell'*Etica Nicomachea*, nel contesto dell'analisi della virtù consistente nel sapere *come e quando* dire la verità, *mesotes* tra «vanteria» (*alazoneia*) e «ironia» (*eironeia*), compare di nuovo la nozione di *epieikes*:

«si potrà pensare che un uomo di questo tipo è *epieikes*: chi è amante della verità (*philalethes*) se dice la verità in casi in cui non fa differenza, la dirà ancora di più nei casi in cui fa differenza ed eviterà la menzogna (*pseudos*) ritenendola turpe (*aischron*), dato che la evita anche per se stessa. Una persona di questo genere è lodevole (*epainetos*). Egli tende piuttosto a <dire> meno del vero (*elattōn tou alethous*), ciò è evidentemente *più intonato* (*emmelēsteron*) perché l'eccesso è fastidioso» (*EN* 1127b 3-9, trad. Natali modificata).

Ritroviamo l'associazione con la disponibilità a perdere (*elattosis*) e, di conseguenza, con la flessibilità e l'assenza di rigore. La flessibilità in questo caso si manifesta nella possibilità, in certe particolari circostanze, di *dire meno del vero*. Una possibilità che non dipende certo da mancanza di sincerità ma, ancora una volta, dal senso di opportunità che consente all'*epieikes* di risultare, proprio perché flessibile, *più intonato* (*emmelesteron*) alle particolari circostanze nelle quali si trova a parlare. Come si vede, siamo dinanzi, ancora una volta, ad una qualità essenziale all'oratore affidabile.

5. Conclusioni

Se diamo uno sguardo d'insieme alle caratteristiche dell'*epieikes* fin qui esaminate è facile vedere come esse possano essere ricondotte a quelle che Aristotele considera le tre virtù dell'oratore:

«tre sono le cause che rendono *affidabili* (*pistous*) coloro che parlano. Altrettante sono, infatti, le ragioni per cui *ci fidiamo* (*pisteuomen*), oltre alle dimostrazioni (*apodeixeis*): la



saggezza (*phronesis*), la virtù (*arete*) e la benevolenza (*eunoia*)» (*Rhet.* 1378a 6-8, trad. Dorati modificata).

Come abbiamo visto, la sensibilità per i casi particolari è tipica del *phronimos*, il senso della misura è il tratto essenziale di ogni *arete* e la capacità di comprensione è una delle forme in cui si manifesta l'*eunoia*. Pertanto, il duplice riferimento all'*epieikeia* nel passo della *Retorica* da cui siamo partiti non è da intendersi come un generico richiamo all'eccellenza morale ma come un appello ad uno specifico intreccio di qualità intellettuali, morali e relazionali, necessarie alla costruzione dell'affidabilità del parlante. «Crediamo soprattutto e con più prontezza alle persone *in possesso di epieikeia*» non tanto perché le riteniamo genericamente buone, oneste o "per bene", ma perché riconosciamo, nel modo in cui è condotto il loro discorso, questo peculiare intreccio di qualità, cruciali soprattutto là dove, come nel caso dell'attribuzione del merito, ad essere in gioco sono le questioni rispetto alle quali non si dà *akribes* ma *amphidoxein*.

Tenuto conto anche del fatto che l'individuazione del merito non è mai un fatto privato ma passa sempre attraverso il discorso pubblico, ci sembra utile sottolineare l'importanza di questa qualità non solo genericamente come una virtù morale ma anche come una capacità che l'oratore deve essere in grado di far emergere dal suo discorso. Come si vede anche da questa schematica ricognizione si tratta certamente di una virtù non priva di rischi, difficile da realizzare e da riconoscere. Tuttavia, riteniamo che introdurre nel dibattito sul merito una riflessione su di essa abbia il vantaggio di costringerci a rimettere a tema presupposti e convinzioni troppo spesso dati semplicemente per scontati e lasciati indiscussi, a cominciare dalla stessa nozione di merito.

Salvatore Di Piazza
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Scienze Umanistiche - Ed. 12
90128 Palermo
salvatore.dipiazza@unipa.it

Francesca Piazza
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Scienze Umanistiche - Ed. 12
90128 Palermo
francesca.piazza@unipa.it
on line dal 03.12.2017



Bibliografia

BRUNSCHWIG 1996

J. Brunschwig *J. Rule and Exception: On the Aristotelian Theory of Equity*, in M. Frede, G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford 1996.

CHIRON 2013

P. Chiron, *Quelques observations sur un intraduisible célèbre (epieikes, epieikeia)*, «*Aevum Antiquum*» 9 (2013), 41-50.

CHRISTENSEN 2007

J. P. Christensen, *The Failure of Speech: Rhetoric and Politics in the Iliad*, New York 2007.

DE ROMILLY 1979

J. De Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris 1979.

DI PIAZZA 2012

S. Di Piazza, *Fiducia e argomentazione. Una prospettiva aristotelica*, «*Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*» 6, 3 (2012), 41-52.

ELMER 2006

D. Elmer, *The poetics of Consent. Collective Decision Making and the Iliad*, Baltimore 2013.

FORTENBAUGH 1992

W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Persuasion Through Character*, «*Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*» X, 3 (1992), 207-244.

GARVER 1994

E. Garver, *Aristotle's Rhetoric: An Art of Character*, Chicago 1994.

KRAUS 2005

M. Kraus, *Ethos as a Technical Means of Persuasion in Ancient Rhetorical Theory*, in T.H. Olbrichts, A. Eriksson (eds.), *Rhetoric, Ethic and Moral Persuasion in Biblical Discourse*, New York 2005, 73-87.



NOËL 2013

M. P. Noël, *Récompenser le meilleur ou le premier? La notion d'epieikeia dans l'Iliade XXIII 537*, «Aevum Antiquum» 9 (2013), 65-70.

PIAZZA 2008

F. Piazza, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma 2008.

PIAZZA 2013

F. Piazza, *La virtù di Emone. Riflessioni sull'epieikeia greca*», «Aevum Antiquum» 9 (2013), 3-36.

PIAZZA e DI PIAZZA 2012

F. Piazza e S. Di Piazza (a cura di), *Verità verosimili. L'eikos nel pensiero greco*, Milano 2012.

WOERTHER 2007

F. Woerther, *L'èthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*, Paris 2007.



Abstract

Nel secondo capitolo del primo libro della *Retorica*, definendo la prova basata sull'*ethos* (1356a 4-13), Aristotele collega la capacità dell'oratore di risultare credibile (*pistos*) presso il suo uditorio all'*epieikeia*, una qualità morale tipica del saggio (*phronimos*) che svolge un ruolo importante anche nella teoria aristotelica della giustizia (EN 1337a 32-1138a 3). In linea generale, la caratteristica specifica dell'*epieikes* è per Aristotele la capacità di esprimere giudizi e prendere decisioni caso per caso tenendo conto delle circostanze, anche al di là di ciò che è stabilito dalla legge (*dikaion*). In questo articolo mettiamo in luce come questo riferimento all'*epieikeia* in ambito retorico offra numerosi spunti di riflessione sulla questione più generale relativa alla valutazione del merito nel discorso pubblico.

Parole chiave: merito, equità, fiducia, Aristotele, Retorica

In the second chapter of the first book of *Rhetoric*, when Aristotle defines the proof based on the *ethos* (1356a 4-13), he links the credibility of the speaker to the *epieikeia*, a moral quality typical of the wise man (*phronimos*) which plays an important role also in the Aristotelian theory of justice (EN 1337a 32-1138a 3). In general, according to Aristotle the specific characteristic of the *epieikes* is the ability to make judgments and make case-by-case decisions, taking into account the circumstances, even beyond what is established by law (*dikaion*). In this article we point out that this reference to *epieikeia* in the rhetoric offers food for thought on the more general issue concerning the evaluation of merit in public discourse.

Keywords: merit, equity, trust, Aristotle, Rhetoric