

Aevum Antiquum N.S.9 (2009), pp. 37-40

MAURO BONAZZI

LA VIRTÙ DI CREONTE:  
QUALCHE OSSERVAZIONE SUL RAPPORTO TRA *EPIEIKEIA* E *DIKE*

Il saggio di Francesca Piazza si propone un duplice, ambizioso, obiettivo: esplicitamente ricostruire il significato storico della nozione di ἐπιείκεια da Omero ad Aristotele; implicitamente, con particolare riferimento ad Aristotele, difenderne il valore teorico. Indubbiamente, si può dire che entrambi gli obiettivi sono stati centrati: il saggio costituisce un contributo importante, capace di proposte nuove, e costituirà un punto di riferimento importante per gli studi a venire. Da un punto di vista storico, dunque, non c'è molto da aggiungere alle conclusioni raggiunte dall'autrice. Di regola, gli studiosi rilevano una tensione operante nella nozione di ἐπιείκεια, che indicherebbe genericamente 'indulgenza' e più tecnicamente 'equità', e la difficoltà consisterebbe nello stabilire se Aristotele sia riuscito a conciliare i due sensi oppure no. Proposta dell'autrice, una proposta convincente, è di intendere l'aggettivo ἐπιεικής come 'adeguato, adatto alle circostanze, opportuno' e il sostantivo ἐπιείκεια (di uso più tardo) come 'adeguatezza, opportunità': in questo modo verrebbe meno l'apparente tensione; quanto ad Aristotele, egli si sarebbe limitato a chiarire quello che era già implicito nella tradizione precedente. L'ἐπιείκεια è insomma la capacità di cogliere i casi particolari nella loro specificità, adeguandosi alle singole circostanze, dando prova di senso dell'opportunità. E questo vale in particolare nel caso della giustizia e della legge: quando Aristotele afferma che l'ἐπιεικής «è il giusto che va oltre la legge scritta» (*Rhet.* 1374a 22-24) o che l'ἐπιείκεια è «la correzione del giusto legale» (*Eth. Nic.* 1137b 11-14), non intende fare riferimento a un sistema superiore di norme universali e immutabili, ma indica piuttosto la capacità di «trovare, caso per caso, la soluzione più giusta» (p. 22).

Non tutto però, in questo bel saggio, è ugualmente convincente, e qualche dubbio rimane sul tentativo irenistico che viene messo in opera. In particolare, è la relazione dell'ἐπιεικής con la giustizia e la legge a causare qualche perplessità: è in questa relazione che le tensioni di cui prima si è fatto cenno rischiano di riaffiorare. Come viene ricordato opportunamente anche nel saggio, in epoca arcaica e classica, l'opposizione tra ἐπιεικής e δίκαιον, il giusto, aveva un carattere topico. Ed è di questa opposizione che si ricorderà Aristotele, quando descriverà l'ἐπιεικής nel modo sopra ricordato. Rispetto alla tradizione precedente, la mossa di Aristotele comporta però uno slittamento sottile, ma significativo: in discussione non è più il giusto o la giustizia, bensì

la legge e ciò che è legale. Evidentemente, non è la stessa cosa: così facendo, infatti, Aristotele sposta i termini della questione, disinnescando una tensione importante. Senza entrare nel delicato problema di stabilire quale fosse la posizione di Aristotele rispetto al problema del diritto naturale, l'impressione è che sullo sfondo della sua discussione stia una concezione positivista della legge. Il che rende tutto più semplice: in quanto prodotto di decisioni umane, la legge non può che riconoscersi imperfetta e perfettibile, nella sua incapacità di normare tutti i singoli casi che costituiscono la vita umana. Ed è qui che si apre lo spazio di intervento dell'ἐπιείκεια, intesa appunto come capacità di 'correggere' queste imperfezioni, tutelando di conseguenza il giusto. Ma un simile modello difficilmente si può applicare in un contesto in cui l'opposizione non è tra legge ed ἐπιείκεια, bensì, tra *giusto* ed ἐπιεικές, tanto più se la giustizia si carica di un valore divino o naturale. Per fare un caso estremo: può darsi il caso per cui la sospensione della giustizia divina possa essere considerata giusta? La risposta, ovviamente negativa, è nel frammento 703 N. di Sofocle, dove si afferma che Ade non conosce l'ἐπιεικές, ma solo la giustizia assoluta (τὴν ἀπλῶς δίκην; traduco diversamente dall'autrice; a proposito dell'avverbio ἀπλῶς, cf. anche la traduzione di Carlo Natali di *EN* 1137b 25, cit. a p. 20).

Stante questa complessità, emergono due problemi, uno di carattere storico, l'altro più propriamente teorico. Per cominciare con la questione storica: se davvero Aristotele ha operato questo spostamento dal giusto al 'legale', si può ancora considerare la sua operazione in perfetta linea di continuità con la tradizione che lo precede, come afferma l'autrice? Non sarebbe forse più corretto concludere che la soluzione di Aristotele, per quanto interessante, comporta anche delle modificazioni sostanziali? In fondo, non sarebbe l'unica occasione in cui la ripresa di concetti tradizionali in Aristotele produce modifiche degli stessi<sup>1</sup>.

Dal punto di vista teorico, che si accetti un modello positivista o giusnaturalista, il problema è, invece, prevedibilmente, quello di chi può giudicare in favore dell'eccezione alla regola. E qui si arriva ad un celebre problema del pensiero aristotelico. Perché la sua risposta alla domanda su chi deve giudicare è nota – il φρόνιμος –, ma tutt'altro che soddisfacente. Certo, che il φρόνιμος sia la persona più indicata è in linea di principio condivisibile e ragionevole. Ma il problema è di verificare chi è il φρόνιμος – se esistono criteri oggettivi che ci permettono di determinare una persona 'perbene' da una che non lo è. Aristotele questi criteri non li fornisce e la sua risposta concreta, che identifica il saggio nel gentiluomo dell'Atene del IV sec., è evidentemente problematica. Ma non è questo il luogo per discutere di questa vessatissima questione<sup>2</sup>. Il

<sup>1</sup> Per non fare che un esempio in campo etico, si consideri ad es. la discussione sulla relazione tra sorte e virtù, cf. Irwin 1985.

<sup>2</sup> A proposito di questo problema, troppo complesso per poter essere debitamente affrontato in questa sede, cf. ad es. Vegetti 1989, pp. 181-183.

punto, in ogni caso, mi sembra chiaro: il problema non è soltanto la «natura particolare e imprevedibile» (p. 20) delle azioni e del mondo umano. Il problema è anche quello del giudice: in una situazione in cui risulta difficile, se non impossibile, stabilire chi possa ‘correggere’ il giusto legale, non è meglio attenersi a quest’ultimo per evitare il rischio che la correzione diventi prevaricazione o ingiustizia? In fondo, questa è la posizione di Creonte nell’*Antigone* di Sofocle, almeno nella prima parte della tragedia, quando ripetutamente insiste sull’importanza del rispetto della legge come solo baluardo capace di salvare la città (si consideri ad es. il discorso con cui si presenta al coro, vv. 163-210). E non è una posizione irragionevole, se si pensa ad alcuni degli esempi discussi nel saggio di Francesca Piazza. Tutti gli studiosi che si sono occupati del problema dell’*ἐπιείκεια* hanno discusso della gara dei carri nei giochi funebri in onore di Patroclo (*Iliade* XXIII 534-554), in cui il favorito, Eumelo, non è riuscito a rispettare il pronostico, e un altro corridore, Antiloco, è riuscito a conquistare il secondo posto in modo non del tutto leale. Che senso ha proporre, come fa Achille, di dare a Eumelo il secondo premio? O si squalifica Antiloco per irregolarità o il premio è suo, altre possibilità non ce ne sono! E ragionamenti analoghi valgono anche a proposito di altri passi, come quello, davvero ambiguo, dell’*Epitafio* di Gorgia, in cui la critica della giustizia (in opposizione a ciò che è *ἐπιεικής*) rischia di risolversi in un’apologia della forza, in una giustificazione di chi è capace di modificare le leggi in vista del proprio interesse (82B6 DK)<sup>3</sup>. Se la legge è un baluardo contro questo tipo di prevaricazioni, non rispettarla rischia di risultare rischioso.

Insomma, il problema sembra più complicato di come lo presenta Aristotele: non si tratta soltanto dei limiti del mondo contingente in cui viviamo, ma anche dei limiti più propriamente nostri. E non è allora meglio che le regole vengano rispettate? La storia di Creonte è nota, ed anche se le sue affermazioni iniziali sono condivisibili, è difficile identificarsi in lui. Ma Creonte poteva contare su un alleato inaspettato, che da una posizione totalmente diversa (a partire cioè dalla convinzione dell’esistenza di una giustizia assoluta) si era assestato su posizioni più o meno analoghe: Platone. Si pensi ad esempio al *Politico*, di cui nel saggio viene offerta un’incisiva sintesi:

Gli unici capaci di prescrivere con precisione (*ἀκριβῶς*) che cosa è giusto effettivamente per ciascuno sono coloro in possesso della ‘scienza regale’ (*βασιλικὴ ἐπιστήμη*). Se ciò fosse davvero possibile, continua lo Straniero, non ci sarebbe alcun bisogno di leggi, che rappresenterebbero soltanto degli ostacoli. Ma, dal momento che non è possibile acquisire tale scienza (300e), si dovrà accettare come seconda scelta una legislazione che sia imitazione della verità, e ad essa, sembra sostenere in conclusione lo Straniero, si dovrà obbedire senza eccezioni (p. 16; cf. anche *Leg.* 875d-876d).

<sup>3</sup> Su questo passo mi permetto di rinviare a Bonazzi 2010, pp. 94-96.

Si arriva così al solito problema: all'opposizione tra Platone e Aristotele, che è un'opposizione tra due modi diversi, e spesso inconciliabili, di considerare la realtà e l'uomo. E se il bel saggio di Francesca Piazza ha difeso con ricchezza di argomenti la bontà della tesi di Aristotele, queste brevi osservazioni hanno cercato di mostrare che anche Platone, e forse persino Creonte, avevano le loro ragioni.

### BIBLIOGRAFIA

Bonazzi 2010 = M. Bonazzi, *I sofisti*, Roma 2010.

Irwin 1985 = T. Irwin, *Permanent Happiness: Aristotle and Solon*, OSAP 3 (1985), pp. 89-124.

Vegetti 1989 = M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma 1989.