

## MARCELLO ZANATTA

### Figure della responsabilità nel mondo greco

*Il concetto di responsabilità [...] non può assumere una forma alla quale tutti gli altri concetti debbono adattarsi. Tutto il contrario: è in virtù di altri generali criteri di valore – sia morali che (apparentemente) pratici – che il concetto di responsabilità morale assume la forma che ha effettivamente in determinate società (A. W. H. Adkins, *La morale dei Greci*, p. 31)*

#### 1. Considerazioni preliminari

Due considerazioni preliminarmente s'impongono. La prima è che il concetto di responsabilità nasce nel contesto del pensiero moderno, in ambito politico<sup>1</sup>, e da qui trapassa poi alla filosofia, dove trova ampio impiego nell'odierna riflessione morale soprattutto per caratterizzare un modo di formulare il problema etico (indicato, per l'appunto, come etica della responsabilità) in opposizione – o comunque in alternativa – a un'altra prospettiva indicata come etica dei valori. Non vi è perciò da stupirsi se il pensiero antico, sia greco che latino, né dispone di un termine che denoti l'idea di responsabilità negli specifici sensi – tecnici e non – in cui se ne parla oggi, affidandosi di volta in volta a vocaboli che significano o la causa, o, in una sorta di surrogato della volontarietà, il proprio gradimento dell'atto che si compie, oppure a perifrasi in cui l'idea di responsabilità emerge dal contesto complessivo dei pensieri, ma non è direttamente attestata; né, di conseguenza, possiede una nozione di responsabilità che superi il livello di un'idea, pur basilare e primaria, che emerge però dal contesto di altre considerazioni, ma sia codificata in una definizione<sup>2</sup>. Un tale idea nella cultura greca non è dato trovare.

---

<sup>1</sup> Nel suo *Dizionario di filosofia* (Torino, Utet 1971, s.v. *Responsabilità*, pp. 748-749), Nicola Abbagnano scrive che «il concetto e il termine di responsabilità sono recenti e compaiono per la prima volta in inglese e in francese nel 1787 (precisamente compaiono in inglese nel *Federalist* di Alessandro Hamilton, foglio 64; cfr. R. MC Keon, in *Revue Internationale de Philosophie*, 1957, n. I, 8 sgg.). Il primo significato del termine fu quello politico, in espressioni come “governo responsabile” o “responsabilità del governo”».

<sup>2</sup> Tutto questo ovviamente non significa che l'etica antica disconosca tale dimensione; significa semplicemente che non l'ha mai teorizzata, tanto da non aver neppure coniato uno specifico vocabolo per indicarla e surrogarla invece con l'uso multivoco di altri termini. Che non l'abbia disconosciuta, attesta in modo assai significativo l'eccellente opera di Adkins da cui è tratta la frase citata in esergo, un'opera intesa a ricostruire l'etica greca da Omero ad Aristotele intorno ai concetti di merito e responsabilità (il titolo nella lingua originaria è per l'appunto *Merit and responsibility*, Oxford 1960; tr. it. *La morale dei Greci*, a cura di A. Plebe, Bari, Laterza 1964. In proposito si veda il saggio di A. A. Long, *Morals and values in Homer*, «Journal of Hellenic Studies» 90 [1970], pp. 121-139 e la risposta di Adkins, *Homeric values and homeric society*, «Journal of Hellenic Studies» 91 [1971], pp. 1-14). Tanto che lo stesso studioso non ha esitato a presentare il suo lavoro dicendo che «il concetto di responsabilità morale [...] è il nesso conduttore [...] della trattazione» (p. 30). In effetti, a suo avviso è possibile far ruotare la riflessione morale antica intorno a un polo costituito

Quella di responsabilità è comunque una nozione – e siamo con ciò alla seconda considerazione preliminare – che, rilevano gli studiosi, soprattutto di formazione giuridica, viene usata con un notevole grado d'ambiguità e che in certi usi non tecnici tende a confondersi con quella di imputabilità (che a sua volta non sempre viene tenuta distinta da quella di imputazione), dalla quale invece sarebbe bene mantenerla distinta<sup>3</sup>.

Entro l'ampio spettro semantico delle accezioni – dottrinali e culturali – assunte dal termine è preliminarmente opportuno fissare l'attenzione sui seguenti punti salienti.

E' unanimemente riconosciuto che nella sua valenza semantica primaria il termine «responsabilità» chiama in causa l'idea del rispondere (*respondère*) ed indica una risposta (*responsio*, *responsus* o anche *responsum*). Il problema riguarda il significato che deve annettersi a quest'atto, a partire dall'individuazione delle determinazioni più elementari che lo connotano: rispondere a che cosa, e da parte di chi, e in che termini. Una prima, basilare indicazione si rintraccia nell'etimo. Se, come attestano i dizionari, nel «rispondere (*respondère*)» risuona il rinnovamento (*re-*) dell'impegno, o della promessa, o della garanzia data, espressi da *spondère* (*respondère* = *re-spondère*)<sup>4</sup>, allora occorre ritenere che alla radice di «responsabilità» è fondamentalmente ed essenzialmente manifestata la riconferma di un impegno precedentemente assunto il quale per un qualche motivo è stato disatteso. Una riconferma che corrisponde a una decisione pienamente libera, come indica la presenza in *spondère* dello stesso radicale che costituisce la base glottologica di *spons* (e dell'ablativo avverbiale *sponse*); non soltanto, ma una decisione consacrata dalla solennità di un rito e comunque da un atto importante, quale è quello dell'impegno di contrarre nozze che echeggia in *sponsare*, il cui etimo è identico a quello di *spondère*.

In questo quadro, nella responsabilità scorgendosi un movimento inverso a quello dello *spondère* e individuandosi in quest'ultimo, connessa all'idea di una ritualità solenne, quella della formazione di un dato equilibrio e di un dato ordine, aventi anch'essi carattere di gravità, si è così ritenuto che la nozione di responsabilità ne presupponga il sovvertimento ed esprima l'idea di una risposta riparatrice della rottura e restauratrice dell'ordine. Non si tratta di una qualunque risposta, ma di una risposta anch'essa solenne, espressa essa pure in forma rituale, considerando altresì che all'evento cui essa tien dietro si annette un giudizio formulato su di un piano assiologico di particolare rilevan-

---

da «virtù maggiori», le quali hanno per intento la conservazione dei valori – maggiormente sentiti – della famiglia e dello stato e tali che il relativo esercizio accredita il soggetto che le pratica di essere ἀγαθός, ossia di avere acquisito merito e conseguito successo, e un polo costituito da «virtù minori», perché legate a valori meno avvertiti, di natura collaborativa e facenti complessivamente capo alla responsabilità, intesa come capacità di operare in modo da salvaguardare il bene comune, ritenuto preminente rispetto all'individuo (dove l'alta considerazione data alla moderazione): mantenendo fede agli accordi, impegnandosi per una stabilità sociale che assicuri che nei tribunali si giudichi senza timori e senza favoritismi, facendo altresì appello a sanzioni divine per i trasgressori. In quest'ottica, come ha ben messo in chiaro il curatore dell'edizione italiana del volume, «a partire dal pensiero sofistico [...] la figura tradizionale dell'*agathos* come ideale dell'uomo si trasforma in quella dell'*agathos polites*, del buon cittadino democraticamente inteso», ancorché «proprio in ambito sofistico sia maturata la teorizzazione del rifiuto dei valori minori, cioè delle virtù collaborative, culminante nella negazione dell'opportunità individuale e sociale a essere giusto» (*Introduzione*, p. 9).

<sup>3</sup> Cfr., per esempio, C. Maiorca, *I fondamenti della responsabilità*, Milano, Giuffrè editore 1990, p. 13. Si veda anche F. Bonsignori, *Diritto, valori, responsabilità*, Torino, Giappichelli 1997, p. 17.

<sup>4</sup> Cfr. Devoto, *Repondere*, in *Dizionario etimologico*, Firenze 1968; Breal-Bailly, *Spondeo*, in *Dictionnaire étymologique latin*, London 1970.

za. Il giudizio di disvalore portato sull'evento di rottura trova allora riscontro nel giudizio di valore portato sulla risposta riparatrice. Per cui, in tale luce, appare che la responsabilità (intesa come risposta rituale per ripristinare un equilibrio turbato) è un bene contrapposto a un male, un valore contrapposto a un disvalore<sup>5</sup>.

## 2. Responsabilità e imputabilità

Portata *in interiore hominis*, la responsabilità manifesta il ristabilimento di un equilibrio interno devastato da un precedente evento e vale come risposta riequilibratrice che può produrre e concludere i suoi effetti nel meccanismo della coscienza, assumendo con ciò le fattezze di una figura di rilevanza morale<sup>6</sup>.

È a questo livello che la responsabilità si connette alla scelta deliberata e, di conseguenza, al tema della libertà<sup>7</sup>. «L'essere responsabile» è così la qualificazione che si attribuisce a «chi è tenuto a rispondere, cioè a rendere ragione e a subire le conseguenze, di un'azione o di uno stato di cose, quale presunta causa libera delle medesime»<sup>8</sup>.

Ebbene, almeno in sede storica, l'idea che istituisce la relazione e funge da tramite tra la sfera della responsabilità e quella della libertà e della scelta deliberata è l'idea di imputabilità<sup>9</sup>, con la quale, come si accennava, la responsabilità, specie quando non sia oggetto di una specifica messa a tema e di un'analisi appropriata, giunge persino a identificarsi.

### 2.1 Imputabilità come "esser causa"

Così paradigmaticamente in Platone, il quale in *Resp.* 617e 4-5, nello spazio di quattro parole soltanto, lega persino terminologicamente alla nozione di causa quelle di responsabilità e di imputa-

---

<sup>5</sup> Cfr. Maiorca, *I fondamenti della responsabilità*, cit., p. 13. Si veda anche M. Bianca, *La responsabilità*, Milano, Giuffrè editore 1994, p. 15.

<sup>6</sup> Cfr. Maiorca, *I fondamenti della responsabilità*, cit., p. 13.

<sup>7</sup> Il punto è ben documentato in Abbagnano (*Dizionario di filosofia*, cit., p. 749) il quale, a continuazione dei rilievi di cui alla nota nr. 2, dopo aver annotato in sede storica che «in filosofia il termine fu usato nelle dispute sulla libertà e tornò utile soprattutto agli empiristi inglesi che vollero mostrare l'incompatibilità di un giudizio morale con la libertà e con la necessità assoluta (cfr. Hume, *Inq. Cons. Underst.*, VII, 2; Stuart Mill, nota alla *Analysis of the phonema of human mind* di J. Mill, 1869, II, p. 325)», così spiega: «la nozione di responsabilità è infatti fondata su quella della scelta e la nozione di scelta è essenziale al concetto della libertà. È chiaro infatti che nel caso della necessità, la previsione degli effetti [in cui la responsabilità consiste, come prima ha definito] non potrebbe influire sull'azione; e che tale previsione non potrebbe influire sull'azione nel caso della libertà assoluta, che farebbe il soggetto indifferente alla previsione stessa. Il concetto di responsabilità si iscrive pertanto in un determinato concetto della libertà; ed anche nel linguaggio comune si dice "responsabile" una persona o si apprezza il suo "senso di responsabilità" quando si vuole indicare che la persona in questione include, nei motivi del suo comportamento, la previsione degli effetti possibili del comportamento stesso». Per altro verso, il nesso che strutturalmente vincola le nozioni di responsabilità, assunta in una valenza morale, di coscienza e di libertà, è ben messo in chiaro anche da Merlo: dopo aver definito la responsabilità come «la condizione dell'uomo che, in pieno possesso delle facoltà mentali capaci di dirigere la volontà, è chiamato a rispondere delle sue azioni di fronte alla propria coscienza, sottolinea che «la responsabilità presuppone la libertà del volere e ne è la diretta e necessaria conseguenza», nel senso che «non si può essere chiamati a rispondere di un'azione coatta e, viceversa, chi vuole liberamente un'azione non può non volerne contemporaneamente le necessarie conseguenze». Lo studioso parla pertanto di un «indissolubile legame tra responsabilità e libero arbitrio» come del fondamento della stessa morale (G. M. Merlo, *Responsabilità*, in *Grande dizionario enciclopedico*, vol. XV, Torino, Utet 1971).

<sup>8</sup> G. Semerari, *Responsabilità*, in *Enciclopedia Filosofica*, vol. V, Firenze, Sansoni 1969. Si veda altresì la definizione di responsabilità data da Merlo e riportata alla nota precedente.

<sup>9</sup> Semerari, *Responsabilità*, voce cit.: «il significato di responsabilità è correlativo di quello di imputabilità».

bilità, connettendo l'una e l'altra allo scegliere. Dopo aver, infatti, osservato che «la virtù (ἀρετή) è senza padrone (ἀδέσποτον), e la possederai in misura maggiore o minore a seconda che l'onori o la disonori», subito appresso afferma che «la responsabilità è di chi sceglie; il dio non è imputabile (αἰτία ἐλομένου. θεὸς ἀναίτιος)». Qui, com'è agevole cogliere, la responsabilità coincide con l'essere causa della propria scelta di onorare o disonorare la virtù, ossia dell'acquistarla in grado maggiore o minore, e in questa precisa valenza diviene condizione d'imputabilità; tanto che il dio, non essendo causa di tale scelta e delle conseguenti azioni, ossia non essendone responsabile, di esse non è nemmeno imputabile.

Parimenti, accanto ad αἰτία, nel significato or ora detto, in Platone ricorre assai frequentemente il termine αἴτιος, usato dal filosofo per indicare il responsabile di un fatto o di un'azione, siano essi buoni o cattivi, e non di rado in correlazione con ἀναίτιος o con μεταίτιος<sup>10</sup>. In una serie di passi particolarmente significativi e sintomatici, infatti, tale termine compare nella valenza di «causa» e assieme di «responsabile» di qualcosa, che, di conseguenza, può o non può essere imputato al suo autore come colpa. In tali passi, anzi, com'è agevole scorgere, «causa» e «responsabile» sono intercambiabili, tanto che si può ben tradurre indifferentemente con l'uno o con l'altro termine. Così, in particolare, in *Hipp. Min.*, 372e 4: αἰτιῶμαι δὲ τοῦ νῦν παρόντος παθήματος τοὺς ἔμπροσθεν λόγους αἰτίους εἶναι; *Gorgia* 518d 2: οἱ δ' αὖ δι' ἀπειρίαν οὐ τοὺς ἐστιῶντας αἰτιάσονται τῶν νόσων αἰτίους εἶναι; 518d 7: τοὺς δὲ προτέρους ἐκείνους καὶ αἰτίους τῶν κακῶν ἐγκωμιάσουσιν; 519a 6: τοὺς αἰτίους τῶν κακῶν; 519b 1: οὐκ αἰτίων ὄντων τῶν κακῶν ἴσως συναιτίων; *Phaedo*, 116c 8: γινώσκεις γὰρ τοὺς αἰτίους; *Resp.*, 329b 3: ἐπὶ τούτῳ δὴ τὸ γῆρας ὑμνοῦσιν ὄσων κακῶν σφίσιν αἴτιον; 379b 9: Ὁ δὲ γε μηδὲν κακὸν ποιεῖ ἄν τις εἴη κακοῦ αἴτιον; 379b 15-16: Οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον; 380b 6: κακῶν δὲ αἴτιον φάναι θεὸν τι γίνεσθαι ἀγαθὸν ὄντα; 380c 8: μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν; 471a 12: ὀλίγους ἀεὶ ἐχθροὺς τοὺς αἰτίους τῆς διαφορᾶς; 500b 2: Οὐκοῦν καὶ αὐτὸ τοῦτο συνοίει, τοῦ χαλεπῶς πρὸς φιλοσοφίαν τοὺς πολλοὺς διακεῖσθαι ἐκείνους αἰτίους εἶναι τοὺς ἔξωθεν οὐ προσῆκον ἐπεισκευομακότας; *Leges* 737b 7: οἷς δέ, ὡς ἡμῖν νῦν, θεὸς ἔδωκε καινὴν τε πόλιν οἰκίζειν καὶ μὴ τινας ἐχθρας εἶναι πρὸς ἀλλήλους, τούτους ἐχθρας αὐτοῖς αἰτίους γενέσθαι διὰ τὴν διανομὴν τῆς γῆς τε καὶ οἰκίσεων οὐκ ἀνθρώπινος ἄν εἴη μετὰ κάκης πάσης ἀμαθία; 887d 1: ἀνάγκη γὰρ δὴ χαλεπῶς φέρειν καὶ μισεῖν ἐκείνους οἱ τούτων ἡμῖν αἴτιοι τῶν λόγων γεγένηται καὶ γίνονται νῦν; 900a 7: μέμφεσθαι μὲν θεοὺς ὡς αἰτίους ὄντας τῶν τοιούτων διὰ συγγένειαν; 955c 4-5: τοὺς αἰτίους οἱ στρατηγοὶ ταύτης τῆς πράξεως εἰσαγόντων εἰς δικαστήριον.

Non soltanto, ma in tutti questi passi αἴτιος significa identicamente «causa» e «responsabile» in un'accezione che, a ben vedere, è sempre, in ultima analisi, direttamente o indirettamente di natura etica, ma che non in questo trova però la sua caratterizzazione primaria, bensì nell'essere innanzitutto e fondamentalmente il risultato di un giudizio, vertente intorno al merito o al demerito della per-

<sup>10</sup> Così, per esempio, in *Resp.*, 615b 3: οἷον εἰ τινες πολλοῖς θανάτων ἦσαν αἴτιοι, ἢ πόλεις προδόντες ἢ στρατόπεδα, καὶ εἰς δουλείας ἐμβεβληκότες ἢ τινος ἄλλης κακουργίας μεταίτιοι; *Tim.*, 42d 3-4: ἵνα τῆς ἐπειτα εἴη κακίας ἐκάστων ἀναίτιος, e così in *Resp.*, 471b 4: μέχρι οὗ ἄν οἱ αἴτιοι ἀναγκασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀναίτιων ἀλγούντων δοῦναι δίκην.

sona o della situazione che ne sono oggetto. La prerogativa propria della responsabilità in questa valenza di «causa» è dunque, in senso proprio, un «giudizio» d'imputabilità, e per questo, anche laddove sia «oggettivamente» evidente la responsabilità di un gesto o di un atto, la sua attribuzione a colui che ne è «causa», e dunque «imputabile», è sempre il frutto di una valutazione, la quale, in ultima analisi, rimanda sempre a una dimensione logico-soggettiva in quanto attinente alla coscienza o, se si preferisce, all'anima<sup>11</sup>. Giacché di tale natura è il giudizio, anche laddove il suo valore di verità sia oggettivo, ed anche se esso non sia pronunciato da un singolo individuo, al termine di un'analisi condotta da solo, ma da una giuria, avente carattere pubblico e istituzionale, e sia perciò il risultato di un esame condotto con procedure prestabilite e a tutti note, com'è per l'appunto nel caso del processo.

Se poi il concetto di responsabilità si lega, tramite l'idea d'imputabilità, a quella di causa, assunta nella valenza etica di «colpa», anche la responsabilità che si accerta nel processo non è pensata come l'esito, pur sempre soggettivo (in quanto frutto di un giudizio), dello scontro di ragioni intese a mostrare la rispondenza o meno dell'atto alla disposizione normativa, ma come l'esito di un giudizio morale sull'atto e sul suo autore, giacché lo stesso processo non è concepito come azione, dalle procedure rigorosamente predefinite e formalizzate, finalizzata ad accertare, pur sempre entro i limiti della invalicabile soggettività di un giudizio, la violazione o meno di una norma, bensì come una sorta di proiezione di quel foro interiore che è la coscienza (o l'anima)<sup>12</sup> in uno spazio in cui i suoi giudizi di valore assumono il carattere assoluto del giudizio etico. Ecco pertanto che «imputabilità», ossia reità o colpa, e «peccato» o disvalore etico si fondono assieme e sinergicamente concorrono a scandire l'idea di responsabilità.

In questa luce prendono spicco, nel contesto platonico, i grandi miti escatologici del *Gorgia* e del *Fedone*, nel primo dei quali si narra che l'anima, dopo essersi staccata dal corpo, si presenta «spoglia di ogni rivestimento», «senza l'accompagnamento di tutti i parenti» e «dopo aver lasciato sulla terra quegli altri ornamenti», dinanzi a giudici, essi pure costituiti di sole anime (Eaco, Minosse e Rodamante, tutti e tre figli di Zeus) e assolutamente giusti, che la destineranno alle isole dei beati o al Tartaro a seconda che l'abbiano trovata pura da nefandezze o colpevole di esse. Nel secondo<sup>13</sup> si dice che dopo la morte ha luogo un giudizio, dal cui verdetto le anime hanno in sorte uno di questi quattro tipi di destino: quelle di coloro che in vita non hanno vissuto né bene né male, dopo un eventuale periodo di purificazione sono rimandate sulla terra; quelle di coloro che in vita hanno commesso nefandezze non perdonabili, sono precipitate per sempre nel tartaro; quelle di coloro che in

---

<sup>11</sup> Cfr. la definizione di responsabilità riportata alla nota nr. 7.

<sup>12</sup> Nominando la «coscienza», qui come in altri due precedenti passi, si ha chiara consapevolezza di usare un termine che non appartiene al vocabolario greco (e per questo lo si è affiancato ad «anima», ψυχή). Ciò non toglie che ampi aspetti della nozione di coscienza si rintraccino nella cultura greca. Tanto che uno studioso del valore di K. J. Dover, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotele*, Oxford, Blackwell 1974; tr. it di L. Rossetti, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, con Introduzione di L. Canfora, Brescia, Paideia 1983 non ha esitato a parlare di «espressioni greche che, tradotte in italiano, richiedono la parola "coscienza"» (p. 372), come ἐνθύμιος, che egli rende con «avere sulla coscienza» e συνειδέναι ἑαυτῶ, che letteralmente significa «sapere insieme con se stessi», ed ha dedicato l'intero paragrafo 2 del quinto capitolo allo studio de «la coscienza» (pp. 371-375).

<sup>13</sup> In proposito cfr., tra gli altri, D. A. White, *Myth and metaphysics in Plato's Phaedo*, Selinsgrave 1989 (soprattutto pp. 27 ss.).

vita hanno commesso gravi delitti, ma riparabili, restano nel Tartaro finché non riescano a convincere coloro che hanno offeso d'essere sinceramente pentiti ed ottenere così il loro perdono; infine, quelle di coloro che in vita si sono comportati santamente e si sono purificati con la filosofia, vengono sciolte per sempre dai legami col corpo e inviate in splendide dimore celesti<sup>14</sup>.

Come ben si constata, anche in queste rappresentazioni di giustizia perfetta e di giudici divini a cui nulla può sfuggire, perché in grado di «vedere» tutto di coloro che giudicano (questo, a me sembra, e non quello di spiritualità del giudizio<sup>15</sup>, il significato primario del fatto che l'anima si presenti dinanzi a Eaco, Minosse e Rodamante spoglia di ogni ornamento, senza parenti che l'assistano e priva di un corpo che in qualche modo la celi), la responsabilità non è qualcosa che si riscontra, ma viene attribuita mercé un giudizio (ciò che i tre giudici divini riscontrano è la presenza o meno nell'anima di colpe, ma se l'anima ne sia stata o no la causa, ovvero se ne sia responsabile, e in che misura lo sia, e dunque che tipo di premio o di castigo meriti, non è cosa che essi riscontrano, ma che decidono). Ma si tratta di un giudizio in cui la conformità o la difformità alla norma coincide con la conformità o difformità al valore morale, e come tale è assoluto. Reato e peccato fanno tutt'uno nell'attribuzione della responsabilità.

## 2.2 Imputabilità come volontarietà

Se nei documenti or ora esaminati la responsabilità assume la precisa dimensione teorica, attestata persino dall'impiego dei termini, di «causa» e, ancor più determinatamente, di «causa della scelta», e in questa valenza diviene motivo d'imputabilità o di non imputabilità, altrove essa si delinea in modo da piegare piuttosto verso un'identificazione con l'idea di volontarietà o, si accennava, di quel suo surrogato che è il gradimento dell'azione. Mi riferisco alla nozione espressa da ἐκών/ἐκούσιως, che, nei termini in cui è determinata da Aristotele, si lega espressamente alla scelta deliberata (προαίρεσις) – cosicché anche la nozione di responsabilità che si staglia in riferimento a essa mantiene salda la relazione teorica con la scelta – in quanto costituisce il genere entro cui questa rappresenta una partizione specifica. È ἐκών – afferma infatti lo Stagirita – l'atto «il cui principio risiede nel soggetto», ossia, l'atto compiuto in assenza di costrizione (βίαια), e tale che il soggetto «conosca le condizioni particolari (τὰ καθ' ἕκαστα) in cui esso si svolge» (*E. N.* 1111a 22-24), quali «chi agisce, che cosa compie, l'oggetto e l'ambito in cui agisce e talvolta anche il mezzo (per esempio, con quale strumento), il risultato (per esempio, la salvezza) e il modo (per esempio, dolcemente o con forza)» (*E. N.*, 1111a 4 sg.). Ebbene, la scelta (προαίρεσις) è un atto volontario, ma che in più comporta una deliberazione preventiva (βούλευσις)<sup>16</sup>, la quale di per sé non appartiene all'atto volontario in quanto tale, almeno nella valenza in cui Aristotele lo concepisce. Ché, «del volontario - egli

<sup>14</sup> Su significato di questi miti cfr. G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 3: *Platone e l'Accademia antica*, Milano Bompiani 2004, pp. 221 ss. Qui, in particolare, lo studioso ritiene che l'essere l'anima giudicata spoglia del corpo significhi, allegoricamente e allusivamente, che «il supremo giudizio» avviene «in una dimensione puramente spirituale» (p. 223; a nostro avviso questo significato, del tutto condivisibile, va però integrato con quello che indichiamo più sotto). Si veda anche la bibliografia specifica indicata da Reale alle pp. 364-365 del 10° volume dell'opera.

<sup>15</sup> Cfr. la nota precedente.

<sup>16</sup> In effetti, «l'oggetto della deliberazione e quello della scelta sono identici, tranne che l'oggetto della scelta è già stato determinato» in seguito a una deliberazione (*E. N.*, 1113a 3-4).

precisa - partecipano anche i fanciulli, delle scelte deliberate no» (*E. N.* 1111b 8-10). Istanza, questa, per la quale gli studiosi hanno giustamente messo in luce che la nozione aristotelica di ἐκόν, lungi dal denotare a pieno titolo la volontarietà di un atto, ne esprime piuttosto il carattere di spontaneità e, di conseguenza, di soggettivo soddisfacimento da parte di chi lo compie, tanto che Gauthier-Joliv traducono ἐκόν con «de bon gré».

Comunque sia, qui interessa sottolineare il carattere di imputabilità che lo Stagiritica annette strutturalmente all'atto ἐκόν, e ben lo si evince dal fatto che quell'azione che, per essere compiuta ignorando qualcuna delle determinazioni particolari in cui si svolge, è ἄκων (involontaria) (*E. N.*, 1111a 16 sgg.), non soltanto non può essere imputata a chi l'abbia compiuta, ma è tale da suscitare perdono e talvolta da far provare persino compassione verso costui (*E. N.*, 1110b 35 sgg.): come se fosse incorso in una disgrazia.

Tuttavia, anche al di fuori dell'analisi scientifica dell'ἐκόν – propria della filosofia pratica di Aristotele – la figura del volontario o, se si preferisce, dello spontaneo continua a determinare l'idea di imputabilità e, con essa, in un rapporto di sovrapposizione, quella di responsabilità. Nella scena dell'*Andromaca* euripidea che vede Peleo accusare Menelao di vigliaccheria per aver lasciato Elena impunita dopo l'espugnazione di Troia, il re di Sparta si difende scagionando la moglie, la quale ἐμόχθησ' οὐκ ἐκούσα, ἀλλ' ἐκ θεῶν (*Andr.* 680). Essa non è «responsabile» dell'adulterio perché non lo compì «per sua spontanea volontà».

Il medesimo nesso strutturale tra responsabilità, volontarietà e colpa imputabile si attesta identicamente nell'*Elettra*. Il tema è sempre quello della volontarietà della fuga di Elena, di contro alla possibilità d'essere stata piegata da un intervento divino o d'avere subito la violenza del rapimento di Paride. Ebbene, a sua accusa si sottolinea che, se anche fu rapita, lo fu «di sua spontanea volontà» (1065: ἀρπασθείσ' ἐκούσα).

Ma la pagina che più compiutamente attesta il delinarsi del concetto di responsabilità nei termini della volontarietà dell'atto, calibrando quest'ultima su due ragioni fondanti: l'assenza di costrizione e la consapevolezza di quello che si sta facendo, e con ciò stesso ponendola in diretta corrispondenza con l'imputabilità dell'atto medesimo, è costituita dal drammatico confronto tra Elena ed Ecuba dinanzi a Menelao nelle *Troiane* di Euripide. Il re di Sparta ha avuto l'incarico dai Greci di punire colei che con la sua infedeltà ha causato loro innumerevoli lutti, e può decidere se giustiziarla immediatamente o rimandare l'esecuzione dopo averla riportata in patria<sup>17</sup>. Ecuba, affranta per la caduta e la devastazione della città, per il dolore delle stragi e l'uccisione di Priamo<sup>18</sup>, ha appena

---

<sup>17</sup> Gli studiosi hanno discusso su quale delle due soluzioni il testo euripideo lasci intendere che sarà adottata da Menelao. L'opinione prevalente, tradizionalmente accolta, è che tutto faccia credere che egli rimanderà la punizione e che, nonostante la promessa a Ecuba, vinto a sua volta dalla bellezza di Elena desisterà dall'eseguirlo, concedendo infine il perdono alla moglie. Di parere diametralmente opposto è M. Lloyd, *The Helen scene in Euripides' Troades*, «Classical Quarterly» 34 (1984), pp. 303 sg. Giuliani, *Perdonare Elena. Bellezza e giustizia negli intellettuali della crisi (Gorgia, Euripide, Isocrate)*, in M. Sordi (ed.), *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano, Vita e Pensiero 1998, p. 35, nota 29, opponendosi a quest'esegesi, ha recentemente ribadito la prima prospettiva, con prove, di carattere anche testuale, che sembrano difficilmente confutabili.

<sup>18</sup> Cfr. vv. 131-137, dove Ecuba, rivolgendosi alle navi dei Greci, così dice: τὰν Μεγαλάου μετανισσόμεναι / στυγὰν ἄλοχον, Κάστορι λάβων / τῶ τ' Εὐρώτα δυσκλείαν, / ἃ σφάζει μὲν / τὸν πεντέκοντ' ἀροτῆρα τέκνον / Πρίαμον, ἐμέ τε τὰν μέλαν' Ἐκάβαν / ἐς τάνδ' ἐξώκειλ' ἄταν. Cfr. anche la nota nr. 20.

ricomposto il corpo straziato del nipotino Astianatte, barbaramente<sup>19</sup> gettato dai Greci dalle mura di Troia<sup>20</sup>, e chiede a Menelao la giusta punizione per Elena, ritenuta causa di tante sventure<sup>21</sup>. Ebbene, la difesa che costei pronuncia, nel momento decisivo fa perno su due motivi, entrambi giocati sul carattere forzato del suo comportamento, che per questo non le può essere imputato, così come non può essere ritenuta responsabile dei mali che le sono addossati: (a) quanto alla fuga dalla casa coniugale, l'essere stata vinta dall'irresistibile forza di Afrodite e, (b) quanto alla permanenza a Troia anche dopo la morte di Paride e le nozze con Deifobo, l'esserne stata costretta «a forza (vv. 959; 962: βίαι)<sup>22</sup>». Come si vede, l'uno e l'altro motivo intendono provare l'involontarietà dell'azione in virtù del suo carattere costretto<sup>23</sup>, presentando tale carattere sia come vera e propria coercizione fisica, ossia come impedimento a lasciare la città (così il secondo motivo), sia come costrizione non meno violenta della passione, che esercita anch'essa – ad avviso di Elena – un insormontabile impedimento all'esercizio di una libera decisione (tale il primo motivo). Se è ipotizzabile che Aristotele, nel teorizzare le figure salienti che stanno alla base della sua dottrina etica abbia guardato alla tragedia, è molto probabile che nell'indicare nella costrizione uno dei due motivi che rendono involontario un atto abbia rivolto la sua attenzione a questi passi delle *Troiane*.

Menelao rigetta entrambe le ragioni e, decretando la colpevolezza della moglie, sottolinea la volontarietà delle sue azioni; in particolare, contro la prima egli oppone che «volontariamente» ella si è allontanata dalla sua casa: ἐκουσίως τήνδ' ἐκ δόμων ἔλθειν ἔμῳν (v. 1037). Ora, poiché le ragioni della pretesa involontarietà erano la costrizione del comportamento, è chiaro che l'asserita volon-

<sup>19</sup> Cfr. il v. 764, citato alla nota successiva, dove gli Ἕλληνες sono apostrofati come βάρβαρ' ἐξευρόντες κακά e il v. 760, dove compare l'espressine βαββάροις Ἕλλησιν.

<sup>20</sup> Vv.1213-1215: ἀγάγιατα / ὦν σὼν ποτ' ὄντων, νῦν δέ σ' ἡ θεοστρυγῆς / ἀφείλεθ' Ἑλένη, πρὸς δὲ καὶ ψυχὴν σέθεν / ἔκτεινε καὶ πάντ' οἶκον ἐξαπόλασεν. Ma già nei vv. 498-499 Ecuba esprime uno straziato lamento e, parallelamente, una dura invettiva nei confronti di Elena: οἴ' γὰρ τάλαινα, διὰ γάμιον μᾶς ἕνα γυναικὸς οἶων ἔτυχον ὦν τε τεύξομαι. Particolarmente interessanti dal nostro punto di vista sono poi le parole di dolore pronunciate da Andromaca nel momento di apprendere che i Greci hanno deciso di uccidere il figlioletto Astianatte: ὦ βάρβαρ' ἐξευρόντες Ἕλληνες κακά, / τί τόνδε παῖδα κτείνειτ' οὐδὲν αἴτιον; (vv. 764-765). In esse, come si vede, ritorna la precedente sfaccettatura dell'idea di responsabilità, espressa mediante quella di causa (αἴτιον).

<sup>21</sup> È questo un tema che ricorre in molte tragedie di Euripide: cfr., per esempio, *Ec.*, 442-443; *If. Taur.*, 8, 356, 566; *El.*, 213-214, 479, 1083-1085; *Or.*, 130-131, 1132-1142, 1381-1392; *If. Aul.*, 1253-1254. Fa eccezione la caratterizzazione di Elena nell'omonima tragedia (rappresentata nel 412 a.C.), dove Euripide accetta la tradizione secondo cui ciò che Paride rapì non fu Elena, ma il suo simulacro, giacché l'eroina, innocente, fu trasportata in Egitto, dove restò per tutta la durata della guerra di Troia e dove il marito Menelao ritrovò alla fine del conflitto. In proposito si vedano, tra gli altri, gli studi di D. M. Jufras, *Helen and others victims in Euripide's Helen*, «Hermes» 121 (1993), pp. 45-47, di I. E. Holmberg, *Euripides' "Helen": most noble and most chaste*, «American Journal of Philology» 116 (1995), pp. 19-42 e di P. Völke, *Beauté d'Hélène et rituels féminins dans l'"Hélène" d'Euripide*, «Kernos» 9 (1996), pp. 281-296. Non è mancato chi abbia interpretato una tale rilevante differenza di presentazione della figura di Elena nell'omonima tragedia in chiave politica: Euripide avrebbe voluto promuovere un segno di pacificazione con Sparta, in linea con quanto avrebbe fatto Aristofane con la *Lisistrata* l'anno successivo. Così, per esempio, E. Delebecque, *Euripide et la guerre du Péloponnèse*, Paris 1951, pp. 332-346.

<sup>22</sup> Per ragioni che in questa sede è impossibile documentare, concordo con chi (ed è la maggior parte degli studiosi) ritiene si debba mantenere il verso 959, che alcuni editori espungono. Per l'interpretazione del verso 962 mi sono attenuto allo studio di R. Scodel, *The troian trilogy of Euripides*, Hypomnemata, Heft 60, Göttingen 1980, pp. 143 sg.

<sup>23</sup> In proposito cfr. J. Gregory, *The power of language in Euripides' Troades*, «Eranos» 84 (1986), p.7, dove lo studioso mette bene in chiaro come l'unico modo per Elena di ottenere il perdono di Menelao è di dimostrargli d'aver agito per costrizione. Lo studioso richiama altresì il parallelo con l'*Ippolito*: Artemide accorda il suo perdono a Fedra perché le riconosce d'essere stata vinta dalla forza di Afrodite e dagli inganni della nutrice (vv. 1304-1305), per cui agì οὐκ ἔκουσα. Quanto al perdono concesso dalla dea a Teseo, cfr. la nota nr. 27.



tarietà dello stesso da parte del re equivale all'affermazione che esso non fu costretto. E poiché, in particolare, Menelao asserisce la volontarietà del comportamento di Elena anche a proposito della sua fuga dalla casa coniugale, quella fuga che ella, imputando alla forza irresistibile della passione amorosa, intendeva far passare come involontaria, è altresì chiaro che nelle parole del re si deve cogliere la tesi secondo cui agire sotto l'influsso della passione non è causa di involontarietà.

Parimenti, anche Ecuba rifiuta di concedere a Elena d'aver agito involontariamente e, ribattendo *ad personam* i suoi ragionamenti, argomenta la volontarietà del suo agire negando innanzitutto che l'influsso di Afrodite abbia offuscato la sua mente. Come si vede, viene riproposta la seconda argomentazione di Menelao: la passione non è causa d'involontarietà, ma Ecuba offre più precise ragioni a sostegno dell'assunto: pur ammettendo che Elena abbia seguito la passione amorosa<sup>24</sup>, il suo νοῦς «vedeva» tuttavia ciò che faceva: ὁ σοὺς ἰδὼν νῦν νοῦς ἐποιήθη Κύπρις (v. 988)<sup>25</sup>. Qui viene espressamente introdotto il tema della conoscenza (ἰδεῖν) quale motivo di volontarietà<sup>26</sup>, a sua volta chiamata in causa quale fattore di responsabilità, vale a dire di colpevolezza ovvero di imputabilità

<sup>24</sup> In realtà, argomenta Ecuba (vv. 990 ss.), Elena fuggì da Sparta non tanto per amore di Paride, ma per il desiderio di lusso e ricchezze (τροφή), di cui avrebbe goduto a Troia. In proposito, e circa il rapporto tra i due argomenti, cfr. G. Basta Donzelli, *La colpa di Elena: Gorgia ed Euripide a confronto*, Atti del Convegno Internazionale su Gorgia e la sofistica (Lentini-Catania, 12-15 dicembre 1983), «Siculorum Gymnasium» 38 (1985), pp. 395-401. Quanto poi all'essere stata trattenuta a forza a Troia, Ecuba obietta che sarebbe pur sempre rimasta la possibilità del suicidio, ma Elena non lo tentò mai (vv. 1012-1014). Identico motivo del suicidio come rimedio estremo per sottrarsi alla presunta violenza che Elena dice d'aver subita nel contrarre matrimonio con Teoclimeno, viene rinfacciato alla spartana da Menelao in *Hel.*, 833-836 (v. 834: προδότης ἄν εἴη. τὴν βίαν σκήψας ἔχεις). Va altresì fatto presente che, anche indipendentemente dal caso di Elena, in *Hipp.*, 398-402 Euripide ripropone il tema del suicidio quale unica soluzione per sfuggire alla irresistibilità dell'amore, se non si è in grado di σωφρονεῖν.

<sup>25</sup> Il verso letteralmente suona «il tuo νοῦς, vedendo, fu fatto Cipria». Molti interpreti attribuiscono al participio aoristo ἰδὼν valore temporale e ritengono che il complemento oggetto sottinteso sia Paride. Elena, a sua difesa aveva sostenuto che il fatto stesso di aver abbandonato la casa di Menelao, dove viveva in modo confortevole, per intraprendere una pericolosa avventura per mare dimostra che allora non era del tutto padrona di sé, ma in preda ad Afrodite (vv. 945 ss.); lo stesso Paride, quando la incontrò, aveva con sé la dea dell'amore, la quale è così efficace che neppure Zeus potè resisterele (v. 950), e conclude: «se vuoi predominare sugli dèi, folle è il tuo desiderio» (v. 964). Ecuba ribatte che suo figlio Paride era di straordinaria bellezza e che la mente (νοῦς) di Elena «nel vederlo (ἰδὼν) si trasformò in Afrodite (ἐποιήθη Κύπρις)», aggiungendo subito dopo che «ogni follia è Afrodite per i mortali» (v. 989). Così, tra gli altri, interpreta Adkins: «la colpa non fu di Afrodite. Vedesti la bellezza di Paride, e la tua mente fu avvinta. Ecco tutto» (*La morale dei Greci*, cit., p. 194). Sennonché in questa esegesi non si comprende perché mai la visione di Paride, che è visione «reale», operata con gli occhi e corrisponde alla semplice sensazione della vista di una persona, debba mai essere attribuita all'intelletto. È ben logico che questo, alla vista del figlio di Ecuba, sia rimasto sconvolto, ma non è affatto logico che sia stato esso a vedere Paride. Mi sembra perciò più confacente ritenere che la «visione dell'intelletto» (ἰδὼν νοῦς) qui chiamata in causa non sia di un oggetto sensibile, come sarebbe quella di Paride, ma di un oggetto intelligibile, quale è la regola di comportamento etico (la legge morale), o la consapevolezza di ciò che si sta compiendo. Attribuisco perciò a ἰδὼν valore concessivo («il tuo intelletto, pur vedendo [ciò che stavi facendo] fu fatto Cipria»).

<sup>26</sup> «Il riferimento al νοῦς, che Ecuba contrappone a Cipria, mette in luce l'intento di sottolineare la piena volontarietà (deliberazione razionale, il cui principio è il soggetto consapevole) del consenso di Elena alla passione chiamando in causa proprio la parte razionale della persona» (Giuliani, *op. cit.*, p. 37, nota 33). Giuliani (*Ibid.*) richiama altresì, molto opportunamente, il frammento euripideo nr. 909 Nauck, «in cui nell'ideale della σωφροσύνη l'occhio viene subordinato al νοῦς, cui spetta giudicare (κρινεῖν)», nonché il fatto che qualche verso addietro (v. 886) Ecuba abbia invocato Zeus appellandolo νοῦς βροτῶν, appellativo che Dodds (*Euripides the irrationalist*, «Critical Review» 63 [1929], p. 10, nota 5) ha ben spiegato come *a mythological projection of what is highest in ourselves*; richiama infine il fr. 1018 Nauck (ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ θεός) e da questi riferimenti conclude che «con chiarezza [...] nel νοῦς del v. 988 [delle Troiane] va per l'appunto riconosciuto un principio di autodeterminazione razionale, dimodoché risultano accettabili traduzioni come *esprit* (in *Euripide IV*, texte établi et traduit par L. Permentier – H. Grégoire, Paris 1925), ma non come *sensi* (così E. Cetrangolo, in *Euripide, Medea, Troiane, Baccanti*, Milano 1982) o addirittura come *lust* (A. S. Way, in *Euripides*, I, Harvard 1912)».

dell'atto. È difficile dire se Euripide si riferisce alla conoscenza dell'azione (la fuga da Sparta) specificata nella serie delle particolari circostanze in cui concretamente si svolse (gli accordi con Paride, l'abbandono del palazzo regale, la salita sulla nave, ecc.), o alla conoscenza della legge morale secondo cui l'adulterio non è mai da praticarsi. Forse non è improbabile supporre che abbia inteso l'una e l'altra conoscenza, che abbia cioè voluto esprimere sia che l'essere in preda della passione amorosa non cancella la conoscenza della regola etica di condotta, sia che tale stato non offusca la conoscenza di ciò che specificamente si esegue, e che abbia fondato su entrambe le conoscenze la volontarietà (e dunque la colpevolezza) dell'adulterio di Elena<sup>27</sup>. Sta di fatto che sono questi i termini in cui Aristotele problematizza il rapporto tra ignoranza e involontarietà e, per converso, tra conoscenza e volontarietà dell'atto. La soluzione dello Stagirita è ben nota, e corrisponde all'esito di un'analisi scientifica dell'azione che in Euripide non può certo ravvisarsi, anche perché manca la relativa idea di una «scienza» dell'agire o «scienza» pratica: come si accennava, Aristotele mostra che l'ignoranza è causa d'involontarietà solo se riguarda le circostanze particolari e specifiche dell'azione, la quale, per converso, se viene compiuta conoscendo tali circostanze è volontaria; al contrario, l'ignoranza della regola generale di condotta, ossia della legge morale, non rende involontario l'atto, ma ne causa il carattere vizioso<sup>28</sup>. Elena non è figura sulla quale lo Stagirita fissa l'atten-

<sup>27</sup> Occorre tuttavia rilevare che il parallelo con l'*Ippolito*, richiamato alla nota nr. 23, potrebbe indurre a credere che il giudizio di colpevolezza si appoggi alla conoscenza delle circostanze particolari. Nell'*Ippolito*, infatti, Artemide concede il perdono anche a Teseo (oltre che a Fedra) perché quando maledì il figlio ignorava la verità su di lui, e la morte di Fedra gli impedì d'acquistarla. Per questo – dice la dea – benché l'eroe abbia commesso una cosa terribile gli si può accordare il perdono (vv. 1325-1326: δεῖν' ἔπραξας, ἀλλ' ὁμῶς / ἔτ' ἔστι καὶ σοι τῶνδε συγγώμης τυχεῖν); infatti, cagionò la morte del figlio involontariamente, così da poter avere il riconoscimento da parte degli dèi d'aver commesso un errore, com'è logico per gli uomini (vv. 1433-1434: ἄκων γὰρ ὄλεσάς νιν. ἀνθρώποις δέ / θεῶν διδόντων εἰκὸς ἔξαμαρτάνειν). Qui, come si vede, è l'ignoranza della specifica circostanza concernente la verità sul figlio ciò che causa l'errore di Teseo; esattamente come, in Aristotele, è l'ignoranza della specifica circostanza che si tratta di un sasso e non di pietra pomice ciò che causa, per errore, la morte di colui al quale il sasso viene scagliato addosso, credendo di colpirlo, per scherzo, come con una palla di neve. Donde l'involontarietà di quest'atto, e – parallelamente – l'involontarietà (ἄκων) di quello di Teseo.

<sup>28</sup> L'involontarietà dovuta a ignoranza impegna lo Stagirita in distinzioni sottili. In primo luogo quella tra "involontarietà" e "non volontarietà". Un atto compiuto per ignoranza, tale cioè che l'ignoranza ne sia la causa, è sempre "non volontario", in quanto il soggetto non conosce quello che effettivamente fa e si trova a conseguire un esito diverso dalle sue intenzioni. Ma perché sia "involontario" è necessario che egli che ne provi dolore, giacché soltanto a questa condizione l'estraneità dell'atto dall'intenzione di chi l'ha compiuto è completa (*E. N.*, 1110b 17-18). Il "non volontario" definisce dunque una forma, per così dire, incompleta dell'involontarietà, a mezzo tra il volontario e l'involontario. Il dolore e il pentimento perfezionano la natura involontaria dell'azione compiuta per ignoranza e le conferiscono un carattere palese. In secondo luogo va distinto l'atto compiuto "per ignoranza" (ancora: causato dall'ignoranza) da quello compiuto "nell'ignoranza". Nel primo il soggetto ignora le determinazioni particolari in cui l'azione si svolge, determinazioni espresse da "chi agisce, che cosa compie, l'oggetto e l'ambito in cui agisce e talvolta anche il mezzo (per esempio, con quale strumento), il risultato (per esempio, la salvezza) e il modo (per esempio, dolcemente o con forza)" (*E. N.*, 1111a 4 ss.). Quando dunque si ignora qualcuna di queste condizioni, e soprattutto le più importanti, indicate da Aristotele nell'atto che si compie e nel risultato, l'atto stesso è "involontario" (*E. N.*, 1111a 16 ss.). Come tale esso non soltanto non è riprovevole, ma suscita perdono e talvolta anche compassione (*E. N.*, 1110b 35 ss.). Compiuto "nell'ignoranza" è invece quell'atto nel quale il soggetto ignora la regola di condotta, al modo in cui, per esempio, il vizioso ignora le cose che si devono compiere e quelle dalle quali bisogna astenersi. Ma quest'ignoranza non è causa d'involontarietà del relativo atto, bensì di malvagità (*E. N.*, 1110b 27 ss.). In effetti in questo caso il soggetto *conosce* tutte le determinazioni nelle quali l'azione si svolge, cosicché egli ha, per dir così, a disposizione tutti gli elementi per deliberare, nella specifica circostanza, il comportamento che intende tenere. E l'ignoranza della regola inficia l'intenzione - la quale, non conoscendo che cos'è bene, non può essere retta -, non la decisione di tenere una certa condotta piuttosto che un'altra nella situazione data. Così, per esempio, l'iracondo, il quale, offuscato com'è dalla collera, ignora in quel momento che non bisogna colpire e ferisce, sa chi colpisce, per quale motivo lo fa (per esempio, per vendicare un'offesa), con quale mezzo, ecc. La sua azione è dunque volontaria in quanto nella circostanza data egli delibera il comportamento

zione nei suoi trattati di etica e, in particolare, non è mai tema di riflessione là dove egli discute della volontarietà o dell'involontarietà di un atto. Eppure, anche alla luce delle distinzioni aristoteliche testé richiamate – sconosciute a Euripide – tutte le tesi euripidee trovano una puntuale conferma: Elena ha agito volontariamente perché (1) non ha subito alcuna violenza; (2) inoltre, perché conosceva ciò che stava facendo: in dettaglio, (a) se il suo *voûç* vedeva le circostanze particolari in cui, momento per momento, ha consumato il suo adulterio, la volontarietà di questo è lampante; (b) se invece ciò che il suo *voûç* continuava a vedere era l'universale regola etica di comportamento, allora la volontarietà del suo agire non è neppure posta in causa, ma se ne conferma soltanto il carattere vizioso, dunque pienamente imputabile.

### *3. Verso una concezione retorica del concetto di responsabilità*

La concezione della responsabilità in termini d'imputabilità presta il fianco a severe critiche, sia per l'aspetto secondo cui l'imputabilità viene pensata nella valenza di «essere causa», sia per quello secondo cui essa piega verso la nozione di volontarietà e si connette così alla libera scelta.

Sotto il primo profilo mette conto richiamare ancora Abbagnano, il quale, dopo aver definito la responsabilità come «possibilità di prevedere gli effetti del proprio comportamento e di correggere il comportamento stesso in base a tale previsione», espressamente segnala che, pertanto, «la responsabilità è cosa diversa dalla semplice imputabilità<sup>29</sup>, che significa l'attribuzione di un'azione a un agente come alla sua causa»<sup>30</sup>. E a sostegno di questa nozione d'imputabilità, che per parte nostra

---

da tenere. E d'altro canto, proprio questo carattere volontario dell'atto rende plausibile la sua colpevolezza. In proposito mi permetto di rinviare al commento della mia edizione italiana dell'*Etica Nicomachea*, IX edizione, Milano, Rizzoli 2002, vol. I. pp. 231 ss. Occorre altresì rilevare che nel dichiarare volontario l'atto compiuto sotto l'impulso della passione Aristotele oltrepassa un modo di pensare ampiamente diffuso nel mondo greco. Da Omero a Lisia ad Antifonte risulta, infatti, che può considerarsi volontaria, e dunque pienamente responsabile, soltanto l'azione che proviene èκ προνόας, con la conseguenza che, anche sotto il profilo penale, va escluso da questa categoria ciò che si compie in preda a una forte emozione o a una violenta passione (in proposito si veda E. Cantarella, *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milano 1976, pp. 49-56, 97-103, 111-123. Significative testimonianze in proposito sono addotte anche da Dover, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, cit., pp. 261 ss., come quella che lo studioso evince da Dem., 21, 43; 23, 71-73: «nella legge attica l'omicidio, l'insulto e il danno erano puniti in misura comparativamente assai lieve, quando era chiaro che non c'era stata nessuna intenzione di causare il danno arrecato»; quella tratta da Lisia, I, 32: «rapire una donna che godesse della cittadinanza ateniese era meno odioso che sedurla; si può capire che questo fosse – o talora fosse considerato – un modo di riconoscere il potere della passione sessuale», anche se – subito riconosce lo studioso, attenendo il giudizio - «più probabilmente era così perché il ratto, “una sventura involontaria per la donna” [Men., *Epitr.*, 914]), non era considerato tale da alienare l'affetto di lei per suo marito ed era perciò meno offensivo, per lui, di una seduzione, né, secondo Xen., *Hiero*, 3, 3, necessariamente danneggiava la sua reputazione. E ancora, la testimonianza derivata da Dem., 21, 41; 73 s.; 180 secondo cui «quando un uomo era accusato di ὕβρις (percosse o ripetute angherie) di un cittadino trattato alla stregua di un forestiero o di uno schiavo, sembra che egli potesse addurre con successo la scusa dell'ubriachezza o di un eccesso di ira, perché l'atteggiamento dell'aggressore nei confronti della sua vittima era un ingrediente essenziale della ὕβρις»). Anche sotto questo profilo, nel giudizio di Ecuba che rifiuta di considerare involontario l'adulterio di Elena perché indotto dalla forte passione per Paride, si deve riscontrare un elemento di convergenza con il concetto di responsabilità che si delinea nell'analisi aristotelica.

<sup>29</sup> E a tal riguardo Abbagnano (*Dizionario di Filosofia*, cit., p. 748) cita il termine greco ἀτία.

<sup>30</sup> E' interessante la precisazione che il giurista Maiorca opera a proposito di questa definizione di responsabilità: innanzitutto perché essa conferma quanto ho cercato di mettere in chiaro analizzando l'identità di responsabilità ed imputabilità nella valenza di volontarietà, estendendo la validità del rilievo anche a proposito dell'idea d'imputabilità come essere causa; conferma cioè che l'imputabilità corrisponde a un giudizio, e in questa dimensione – ecco il secondo motivo di interesse della precisazione di Maiorca – l'identificarla con la responsabilità è quanto meno impreciso. «In tale discorso – ossia nella definizione data da Abbagnano di responsabilità, annota per l'appunto Maiorca, *op. cit.*, p. 15 –, essere responsabile val come dire essere imputabile (nella particolare prospettiva della prevedibilità o della previsione

ab-biamo vista ampiamente espressa e documentata in molti passi di Platone, egli richiama, oltre che *Resp.*, 617e e *Tim.*, 42d<sup>31</sup>, la definizione kantiana di imputazione (essa – ha scritto il filosofo di Königsburg<sup>32</sup> – «nel significato morale è il giudizio per mezzo di cui qualcuno è considerato come au-tore [causa libera] di un'azione che è sottomessa a leggi e si chiama fatto»), la quale a sua volta riprende quella data da Wolf (imputazione è «il giudizio con il quale l'agente è dichiarato causa libera di ciò che consegue dalla sua azione, cioè del bene e del male che da essa derivano sia a lui stesso che agli altri»<sup>33</sup>)<sup>34</sup>. Insomma, se essere responsabili significa saper prevedere gli effetti del proprio comportamento, mentre si è imputabili se si è ritenuti (giudicati) causa di un evento delittuoso, è chiaro allora che responsabilità e imputabilità sono dimensioni diverse<sup>35</sup>.

Quanto poi all'aspetto secondo cui l'idea d'imputabilità, come esprime quella di responsabilità, è pensata coincidere con l'idea di volontarietà, una prima e – a giudizio di chi scrive – decisiva critica può formularsi considerando che la volontarietà, com'è chiaro in Aristotele, si lega strutturalmente alla «scelta deliberata» (προαίρεσις), e questa configura un movimento che è diametralmente opposto a quello della responsabilità in quanto *re-spondère*. In effetti, l'«essere chiamati a rispondere» di qualcosa delinea una sorta di movimento verso ciò che è stato compiuto, mentre la scelta deliberata verte strutturalmente su cose presenti e future ma mai su cose passate<sup>36</sup>, giacché

---

dell'evento, e quindi della possibilità (capacità) di scelta nei riguardi del proprio comportamento riguardo a quell'evento. Va poi anche detto che la diversità, quale nel brano riportato, tra responsabilità (definita in termini di imputabilità) e imputabilità, sussiste solo se ciò che, nel brano, è assunto come imputabilità viene correttamente inteso come imputazione. Ma in ogni caso il concetto di attribuzione di un'azione a un agente come alla sua causa va – ci pare – corretto nel senso di (giudizio di) attribuzione, e non di un'azione (che, per definizione, è *actus liberus in causa*), bensì di un evento (attribuzione di un evento a un agente come alla causa dell'evento stesso). E, più precisamente, si parlerà di evento come di evento di offesa o, semplicemente, di offesa; e quindi di imputazione di un'offesa (primo momento della meccanica della responsabilità, il cui secondo momento è quello della comminazione della risposta). E il giudizio di attribuzione dell'offesa (imputazione) ha quale suo presupposto, ovvero preliminare aspetto, il giudizio sulla sussistenza, nel caso specifico di quell'agente, della capacità (di intendere e di volere), nonché della possibilità di previsione dell'evento; nonché, ove del caso, della scelta comportamentale relativa all'evento stesso (cosiddetta volontarietà dell'evento). Il giudizio sulla (quando del caso) volontarietà dell'evento e quello sulla prevedibilità o (quando del caso) previsione dell'evento stesso, si fondano in ogni caso nel giudizio previo e fondamentale sulla capacità dell'agente; nel che consiste più precisamente il concetto di imputabilità; il quale, quindi, non va confuso con quello di imputazione, né, a maggior ragione, con quello di responsabilità, che abbraccia in generale quella che va intesa come una meccanica (della risposta appunto)».

<sup>31</sup> Entrambi i passi sono stati riportati nell'originaria forma greca: il primo *ante*, nel testo; il secondo alla nota n. 10.

<sup>32</sup> *Metaphysik der Sitten*, Intr., IV (in Kant, *Werke*, Band 7: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Zweiter Teil, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, p. 334).

<sup>33</sup> *Philosophia pratica*, I, par. 527.

<sup>34</sup> Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, ci, p. 748

<sup>35</sup> Sotto un differente profilo, anche Maiorca muove una serrata critica all'identificazione di responsabilità e imputabilità, tacciandola di originarsi da una confusione concettuale. «Nel discorso filosofico – egli rileva (*op. cit.*, p. 14) – (ma non meno in quello specificamente giuridico e politico), vi è, da sempre, una fondamentale incertezza definitoria tra i concetti di “responsabilità”, “imputabilità”, “imputazione” nonché “colpevolezza”. Quest'ultimo – colpevolezza – porta in sé un chiaro, se pur generico, riferimento all'idea di “colpa”, intesa non nel senso di “imputabilità” (quale si esprime nella formula corrente “capacità di intendere e di volere”), bensì in quella di “liceità” (segnatamente nella prospettiva penale che si definisce specificamente in termini di “reità”). Più generalmente propri del comune linguaggio (anche in termini di moralità e quindi propriamente pertinenti al quadro del discorso filosofico) sono “imputazione” e “responsabilità”. L'accezione seguita vede collegata al concetto di “responsabilità”, essenzialmente l'idea di “risposta”; al concetto di “imputazione”, l'idea di “riferimento”. Si tratta dunque di aspetti distinti della meccanica generale della responsabilità».

<sup>36</sup> Con molta acutezza M. Vegetti ha scritto (*L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza 1989, p. 220) che Aristotele costruisce un'etica in cui «l'autonomia del soggetto» e «il senso morale della sua vicenda», sottratti alla «garanzia di

queste, in quanto avvenute, sono necessarie, nel senso forte di tale nozione, giacché non potrebbero essere diversamente da come sono state, e il necessario non è oggetto di scelta deliberata<sup>37</sup>.

Una seconda critica suona poi nel modo seguente: la nozione di responsabilità, definendosi in termini di volontarietà, si lega strutturalmente a quella della scelta, e come tale si risolve (o tende a risolversi) interamente nella dimensione individuale e soggettiva della coscienza; in tal modo essa assume una valenza che non è soltanto angusta, ma, nella sua pretesa di essere esclusiva o, quanto meno, quella basilare e primaria, si rivela inautentica, giacché è chiaro che vi è un aspetto non meno basilare della responsabilità per il quale il soggetto umano è chiamato a «rispondere» dinanzi alla comunità politica dei suoi comportamenti, e questo nella misura in cui l'uomo è per natura un animale politico, cosicché, se il bene è «amabile anche nella dimensione dell'individuo singolo», esso tuttavia «è più bello e più divino quando concerne un popolo e delle città» (*E. N.*, 1094b 8-10).

Colta da un differente punto prospettico, questa seconda critica muove alla nozione di responsabilità pensata esclusivamente in termini di volontarietà l'accusa di essere astratta, di prescindere cioè dalle reali e concrete condizioni in cui occorre valutare il comportamento umano sotto il profi-

---

un'anima immortale» e a ogni «orizzonte di valori trascendenti», sono affidati all'«idea di una scelta (*proairesis*), possibile, autonoma e moralmente responsabile, attraverso la quale il soggetto veniva costruendo il suo modo d'essere, il suo progetto di vita». E rileva che tale scelta rinvia a un'idea di libertà, quale sua condizione di possibilità, il cui darsi agli occhi dello Stagirita appariva da «molte evidenze dell'*ethos* comune». Parallelamente, sottolinea come per Aristotele «né la divinità, né la struttura fisica del mondo né il potere persuasivo della parola e dell'immagine determinino le scelte del soggetto al punto da renderle irresponsabili e non valutabili» (*Ivi*, p. 221). Ebbene, proprio questa nozione di «scelta responsabile» o «irresponsabile» su cui insiste lo studioso mette in luce, a me pare, la pertinenza del rilievo formulato nel testo. Che significa, infatti, in termini aristotelici una scelta così qualificata? Non certo che è tale perché calcola o non calcola i mezzi necessari al conseguimento del fine, giacché la scelta di per se stessa comporta questo calcolo e senza di esso neppure si darebbe. Neppure può significare che esegue il calcolo mezzi/fini in modo esatto o errato, giacché in tal caso la qualifica di «responsabile» o «irresponsabile» sarebbe impropria, trattandosi invece, in senso proprio, di scelta «esatta», «accurata» e simili. A ben vedere, «scelta responsabile» o «irresponsabile» significa una scelta che è in grado o meno di dar ragione dei motivi per cui ha operato quel calcolo invece di un altro. Ma allora la responsabilità, ossia la capacità di dar conto, ossia di rispondere di un atto (nel caso di specie, del calcolo), entra in causa posteriormente alla scelta e, come tale, non coincide con essa.

<sup>37</sup> L'analisi di quale sia l'oggetto della scelta deliberata (*προαίρεσις*) procede da quello della deliberazione (*βούλευσις*). Aristotele chiarisce che il dominio di quest'ultima è costituito dalle «cose che dipendono da noi e sono oggetto d'azione (*τὰ ἐφ' ἡμῶν καὶ πρακτά*)» (*E. N.*, 1112a 31), le quali rappresentano una parte soltanto di quelle che «possono essere diversamente da come sono (*τὰ ἐδεχόμενα ἄλλως ἔχειν*)». Escluse infatti le realtà necessarie, tanto quelle immobili quanto quelle che, soggette a movimento, si producono però sempre nello stesso modo, nell'ambito del contingente non si può deliberare né sugli eventi casuali, quale la scoperta di un tesoro, né indifferentemente su tutte le cose umane: per esempio, nessuno Spartano può deliberare sulla migliore costituzione per gli Sciti. Restano dunque le cose che, tra quelle causate dall'uomo, o meglio dall'intelligenza umana, sono in nostro potere e si realizzano praticamente (*E. N.*, 1112a 28-33). Non soltanto, ma non sono conoscibili con esattezza rigorosa, ma ammettono un margine d'indeterminatezza, che lascia per l'appunto spazio alla decisione. Ed ancora, non si delibera sui fini, bensì sui mezzi atti a raggiungerli (*E. N.*, 1112b 1 ss.), secondo un procedimento analogo a quello di una costruzione geometrica. Infatti, precisa Aristotele, «posto il fine, esaminiamo il *come*, ovvero con quali mezzi sarà realizzato. E se risulta che può ottenersi con più mezzi, esaminiamo con quale si ottiene nel modo più facile e migliore; se invece è realizzato con un solo mezzo, esaminiamo come si otterrà con questo mezzo, e questo, a sua volta, con quale mezzo si otterrà, finché giungiamo alla causa prima, che nell'ordine della scoperta è l'ultima» (*E. N.*, 1113b 15 ss.). Ebbene, «l'oggetto della deliberazione e quello della scelta sono identici, tranne che l'oggetto della scelta è già stato determinato» in seguito a una deliberazione (*E. N.*, 1113a 3-4). Anche la scelta verte dunque sui mezzi e non sui fini e si esercita nell'ambito di quelle cose che, nell'ordine della prassi, sono in potere dell'uomo e ammettono un margine di variabilità. Nell'ambito di queste, quando il desiderio abbia messo in moto la volontà verso un fine, vale a dire l'abbia indicato un bene da perseguire, allora la scelta, sulla base di una deliberazione, interviene a decidere i mezzi adeguati per raggiungerlo. In questo senso Aristotele può dire «l'oggetto della scelta è, fra le cose che sono in nostro potere, un oggetto del desiderio sul quale si è deliberato»; per cui la scelta è «un desiderio deliberativo delle cose che dipendono da noi» (*E. N.*, 1113a 11-12). E altrove vien definita come «un intelletto desiderante o un desiderio ragionante» (*E. N.*, 1139b 5).

lo della sua rispondenza a certe norme di condotta, e in tal modo di essere ben poco utile a garantire una nozione «scientifica» di responsabilità, perché manca di prendere in considerazione tutte le cause che la definiscono<sup>38</sup>.

Nel mondo antico non si può certo dire che una critica espressa in questi termini fu mai formulata, né una determinatamente sorretta da questi concetti ebbe mai luogo (neppure là dove è in causa il rapporto tra la responsabilità e le nozioni di scelta deliberata e di libertà, le quali furono oggetto di ampie e specifiche riflessioni da parte degli autori che abbiamo preso in considerazione). Ciò non toglie che in alcuni percorsi della cultura greca siano presenti elaborazioni teoriche nelle quali non è azzardato scorgere esiti che inducono ad analoghe riflessioni.

Si tratta di percorsi in cui più direttamente è viva l'attenzione per il linguaggio e, con essa, la consapevolezza che la comunicabilità, il pubblico riconoscimento, l'affermarsi sul piano interpersonale sono aspetti imprescindibilmente connessi a ciò che ha valore e che lo connotano in modo irrinunciabile. Ben l'attesta la diversa connotazione che, in parallelo con la rilevanza data al linguaggio, assume il concetto di sapere, il cui statuto non è più – per usare una pregnante espressione di Nietzsche<sup>39</sup> – quello delle potenti intuizioni, affidate all'apofrosma e alla indiscutibile parola rivelatrice, ma quello del discorso che sa imporsi. A ben vedere, infatti, è proprio questa del discorso che prevale l'idea che, al di là delle pur abissali differenze, soggiace al fondo della concezione sofistica del sapere così come della nozione stessa di ἐπιστήμη, la quale – per concentrarsi sul momento più alto della sua teorizzazione, espresso da Aristotele – è, da un lato, costitutivamente connessa al discorso (giacché il metodo proprio dell'esposizione della scienza è la dimostrazione e, nella sua fase inventiva ed euristica, la scienza adotta i procedimenti discorsivi codificati dalla dialettica: la distinzione dei significati di un termine e di un'espressione, il procedimento diaporematico, la confuta-

---

<sup>38</sup> In questo senso si è parlato di «una sorta d'incomunicabilità tra il discorso giuridico e il discorso filosofico sulla responsabilità», giacché – così è stato detto – «il discorso filosofico si sviluppa sul parametro della contrapposizione “azione libera - azione determinata”, nell'ardua ricerca di una soluzione di un quesito sfuggente, al limite dell'irrisolvibile [...] E' certo che alla scienza (e così alla scienza problematica del diritto) non interessa il discorso filosofico sulla responsabilità – esclusivamente considerata quale “individuale” – nella prospettiva dialettica “libertà-determinazione”, “possibilità di scelta-non possibilità di scelta”. E la mitizzazione filosofica del tema della “scelta” va di pari passo con l'idea, del tutto astratta (quale corrente in tali discorsi) dell'idea di “norma”. Se la norma non è qualcosa che “impone”, che “proviene dall'esterno” del suo referente, ma è la “misura” di ciò che avviene; se è, cioè, un qualcosa posto nel contesto delle circostanze che val conoscere, è chiara l'inconsistenza di un assunto di “scelta” avente un mero riferimento individuale. Noi manteniamo sì tale riferimento, ma in un quadro che vede una pluralità di contesti in cui la responsabilità individuale si pone “accanto” a vari altri modi di essere di “risposte” volte a ristabilire “equilibri offesi”: un quadro che non esclude, nella dimensione individuale, una considerazione di ciò che denominasi “scelta”, ma neppure pone ciò come un valore addirittura primario. Così come, in generale, è lo stesso assunto di una responsabilità individuale che è privo di un significato a sé, al di là del contesto (collettivo o civico) in cui si pone» (Maiorca, *op. cit.*, pp. 17-18). Lo studioso distingue pertanto – ravvisandone la confusione sia nel linguaggio comune che in quello filosofico – «un'accezione che può dirsi “oggettiva”, o meglio “meccanicistica” (ed è la nostra) del concetto di “responsabilità”, ed una che può dirsi “soggettiva”» (*Ivi*, pp. 14-15). Ebbene, questa seconda accezione «si confonde con quella di “imputabilità”» (*Ivi*, p. 15).

<sup>39</sup> Il tema delle intuizioni profonde (a titolo d'esempio, quella taletiana che «tutto è uno») quale elemento caratterizzante il pensiero di quei filosofi che nella tradizionale storiografia vengono denominati Presocratici, è uno dei fili conduttori de *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*. Esso pervade, direttamente o indirettamente, l'intero scritto nietzscheano, ma lo si riscontra in particolare nella trattazione di Eraclito (cfr. *Der Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* tr. it., assieme ai *Nachgelassene Schriften 1870-1873*, di G. Colli, nota introduttiva di G. Colli e M. Montanari, 3° ed., Milano, Adelphi 2000, p. 163).

zione, l'esame dei φαινόμενα, ossia delle opinioni<sup>40</sup>) e, dall'altro, già nel suo originario significato essa chiama in causa l'idea di «porsi sopra» (ἐπί-ἵστασθαι), ossia di «im-porsi».

Non può dunque apparire un caso che, parallelamente all'importanza annessa al linguaggio e, soprattutto, con la nascita della scienza, l'idea di responsabilità si delinei secondo nuove fattezze che, in ultima analisi, si legano ad aspetti della pratica discorsiva, fino a porsi come dimensione che compete istituzionalmente alla scienza del linguaggio.

È esattamente su questo piano che, come si accennava, è possibile rintracciare nella cultura greca aspetti che testimoniano il progressivo sganciarsi dell'idea di responsabilità dalla dimensione essenzialmente privata, perché riferibile in ultima analisi alla sfera dell'individuo e alla consapevolezza che egli ha del modo in cui risponde a una data situazione, per aprirsi invece a una dimensione pubblica, socialmente definibile e accertabile attraverso procedure di carattere costitutivamente interpersonale. E, parallelamente, è possibile assistere al codificarsi dell'idea di responsabilità in strutture dottrinali che ne vincolano tanto l'accertamento della sussistenza quanto il grado a tecniche di natura discorsiva. Insomma, l'idea di responsabilità trapassa dal piano in cui la sua connotazione è essenzialmente etica ad un piano in cui essa è primariamente retorica.

Ebbene, in un tale mutamento di prospettiva, si diceva, si possono scorgere, pur nella differenza dei contesti culturali, significativi aspetti di similarità e sorprendenti analogie con l'idea di responsabilità quale si delinea nelle critiche che anzi abbiamo abbozzate.

#### 4. Responsabilità e parola magica

Ancora il caso di Elena è sintomatico. Nella difesa che ne propone Gorgia compaiono motivi identici a quelli proposti dall'eroina a sua discolpa nelle *Troiane*<sup>41</sup>. Essi ruotano intorno al tema della non volontarietà della sua fuga a Troia, argomentata dal sofista sulla base di un ragionamento inteso a mostrare che tutte le possibili cause per le quali Elena si allontanò dal marito attestano il carattere di costrizione, e dunque di non imputabilità, del suo comportamento<sup>42</sup>. Ricompare così il motivo della volontà divina (*Hel. enc*, 6: Elena poté lasciare la casa coniugale perché influenzata dalla fortuna, dai piani degli dèi e dai decreti del fato), quello della violenza (*Hel. enc*, 7: oppure, perché fu strappata a forza dal figlio di Priamo), quello della irresistibilità della passione amorosa

---

<sup>40</sup> Che il metodo della scienza sia la dimostrazione (ἀπόδειξις) risulta, oltre che dagli *Analitici secondi*, dalla definizione di ἐπιστήμη data da Aristotele in *E.N.*, 1139b 31-32: ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική. Che tale metodo attenga alla fase espositiva della scienza, mentre alla fase inventiva di essa competono i procedimenti della dialettica (alla quale in *Top.*, 101a 26-28 Aristotele ascrive espressamente, oltre che un'utilità «in riferimento all'esercizio [πρὸς γυμνασίαν] e un'utilità «in rapporto agli incontri [πρὸς ἐντεύξεις]», anche un'utilità «in rapporto alle scienze filosofiche [πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας]»), è stato posto in chiaro dai recenti studi sulla dialettica aristotelica. Sul punto rinvio innanzitutto a E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Bari-Roma 1988 e, in via subordinata, ad alcuni miei lavori: all'*Introduzione* all'edizione italiana dell'*Organon*, Torino, Utet 1996, pp. 65 ss., alla monografia su *Aristotele. Forme del sapere e modi della ragione*, U.T.E.T., Torino 1997, pp. 187 ss., all'*Introduzione* all'edizione italiana della *Fisica*, Torino, Utet 1999, pp. 46 ss. e ai sue saggi su *La teoria aristotelica della scienza*, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Palermo*, a cura di L.Russo, Palermo 1996, pp. 315-334 e su *Metodo e statuto epistemologico della Fisica di Aristotele*, «*Bollettino Filosofico*», 14 (1998), pp. 315-345.

<sup>41</sup> Una rassegna di tutti i temi e di tutti gli argomenti addotti in difesa di Elena lungo la tradizione che va da Omero a Isocrate, autore anch'egli, com'è noto, di un *Encomio di Elena* composto intorno al 385 a. C., sono stati raccolti da N. Zagagi, *Helen of Troy. Encomium and apology*, «*Wiener Studien*» 19 (1985), pp. 83-88.

<sup>42</sup> In proposito cfr. Adkins, *La morale dei Greci*, cit. pp. 195 ss.; Giuliani, *Perdonare Elena*, cit., pp. 29 ss.

(*Hel. enc*, 18: oppure, lasciò la sua casa perché vinta da questa passione, sia che fosse dovuta all'influsso di una divinità o fosse indotta dalla visione di Paride e della sua bellezza, giacché la vista (ὄψις) produce nell'anima una suggestione che la priva di ogni facoltà intellettuale ed è come una malattia [ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγνότημα]<sup>43</sup>, e la bellezza è un allettamento [τέρψις] invincibile). Ma accanto a queste tre ragioni Gorgia adduce a difesa dell'eroina la malia della parola (*Hel. enc*, 8-14), della quale dichiara il carattere irresistibile sia come parola poetica, sia come parola magica e sia come parola argomentativa<sup>44</sup>, e fa di questo tema il motivo dominante dell'*Encomio*, che, sotto questo profilo, finisce per essere un'esaltazione della potenza della retorica<sup>45</sup>. Il λόγος – dice infatti Gorgia – «è un grande sovrano (δυνατὴς μέγας), il quale, con piccolissimo e invisibile corpo, porta a compimento opere divinissime. È infatti capace di far cessare la paura, di levare il dolore, di provocare la gioia, di sollevare la pietà» (*Hel. Enc.*, 8)<sup>46</sup>. La sua potenza – spiega il sofista – consiste nel fatto che, essendo materia sottilissima, può penetrare nell'anima e agire su di essa così come un farmaco agisce sul corpo, producendo in tal modo nell'anima stessa un effetto incontrollabile, al pari, per l'appunto, di quello di una droga<sup>47</sup>. Tale effetto è la persuasione (πειθώ), la quale, proprio perché indotta dalla parola-farmaco, rivolge l'anima dove vuole (*Hel. Enc.*, 13: ἡ πειθὴ προσιούσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν τοῖς τρόποις ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο), esercita cioè su di essa un vero e proprio sortilegio (*Hel. Enc.*, 10: «la ammalia, la persuade e la sconvolge con il suo sortilegio»), non permettendo una libera decisione.

<sup>43</sup> L'importanza del tema della vista (ὄψις) nell'*Elena* gorgiano e la forza che essa esercita sull'anima (*Hel. Enc*, 15: διὰ δὲ τῆς ὄψεως ψυχὴ κἂν τοῖς τρόποις τυποῦται) sono state particolarmente messe in chiaro da F. Donadi, *Considerazioni in margine all'Encomio di Elena*, in *Atti del Convegno Internazionale su Gorgia*, cit., pp. 479-490.

<sup>44</sup> Hanno cura di porre l'accento sulla distinzione di questi tipi di λόγος e di specificarne la peculiarità nell'argomentare gorgiano dell'*Encomio di Elena* G. Bona, *Logos e aletheia nell'"Encomio di Elena" di Gorgia*, «Rivista di Filologia Classica» 102 (1974), pp. 533 e P. Mureddu, *La parola che 'incanta': nota all' 'Elena' di Gorgia*, «Sileno» 17 (1991), pp. 249-258. Un'accurata analisi del λόγος poetico e del λόγος retorico, senza peraltro giungere a determinare, almeno direttamente, il grado di efficacia attribuito dal sofista all'uno e all'altro, svolge anche R. Velardi, *Gorgia e l'analisi tipologica del discorso nell' 'Encomio di Elena': discorso poetico e discorso magico*, in *Traduzione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, Roma 1993, pp. 813-826. Per altro verso, J. De Romilly, *Gorgia et le pouvoir de la poésie*, «Journal of Hellenic Studies» 93 (1973), pp. 155-162 ha fissato l'attenzione sull'accostamento che Gorgia compie nell'*Elena* tra parola magica e parola retorica, mettendone in chiaro soprattutto la valenza dissacratoria.

<sup>45</sup> In questo senso si sono espressi K. Tuszynska-Maciejewska, *Gorgias' and Isocrates' different Encomia of Helen*, «Eos» 75 (1987), pp. 280-282, e J. Poulakos, *Gorgia's Encomium to Helen and the defense of rhetoric*, «Retorica» 1 (1983), pp. 1-16, per i quali l'*Elena* è essenzialmente una celebrazione del λόγος. Per parte sua, S. Jakel, *The Helen-speech of Gorgias*, «Gräzer Beiträge» 14 (1987), pp. 111-121 ha messo in chiaro come le vicende dell'eroina assumano rilevanza nell'opera gorgiana in funzione della celebrazione della parola, fino quasi ad assumere la fisionomia di mere determinazioni simboliche.

<sup>46</sup> Per questo, come gli altri passi dell'*Encomio di Elena*, ho utilizzato la tradizione di F. Trabattoni (*Gorgia-Platone. Parola e ragione*, Milano, Unicopli 2000, pp. 55-69), con qualche ritocco.

<sup>47</sup> *Hel. Enc.*, 14: «La potenza della parola ha con la costituzione dell'anima lo stesso rapporto che sussiste tra la costituzione dei farmaci e la natura dei corpi». Infatti, «come i farmaci fanno fluire fuori del corpo quale un umore e quale un altro, e alcuni fanno cessare la malattia, altri la vita, così vale anche per i discorsi, alcuni dei quali procurano dolore, altri piacere, altri paura, altri ancora dispongono al coraggio chi li ascolta, altri con una forma cattiva di persuasione avvelenano e incantano l'anima» (*Ibid.*). Per un'analisi dettagliata di questi passi mi permetto di rinviare al mio *Platone e Aristotele, l'arte del persuadere*, Milano, 2002, *Introduzione*, pp. 64 ss.



Come dunque non è difficile scorgere, nel contesto gorgiano colpevolezza e innocenza, imputabilità e assenza di colpa perdono ogni caratterizzazione etica<sup>48</sup> e si connotano invece di una valenza retorica. Né potrebbe essere diversamente, attesa l'onnipotenza della parola e l'impossibilità che alcunché sfugga al suo dominio. In questo quadro la nozione stessa di responsabilità, che è tema comprimario nell'*Elena*<sup>49</sup>, assume una valenza retorica<sup>50</sup>. E poiché questa ad avviso del sofista è un'arte – l'arte, per l'appunto dei discorsi<sup>51</sup> –, ecco allora che la nozione stessa di responsabilità si profila nei termini di una qualificazione che non soltanto non avrebbe senso attribuire o non attribuire al soggetto in riferimento alla sua libertà e alla dimensione della coscienza, ma che, venendogli assegnata o disconosciuta in base alla capacità persuasiva del λόγος, è con ciò stesso l'esito di un procedimento «tecnico» e soggiace, di conseguenza, a una causalità che permette di trattarne «tecnicamente». Insomma, nella prospettiva gorgiana la responsabilità risulta, sì, legata alla volontarietà dell'atto e ha certamente rapporto con l'imputabilità del comportamento (Elena – così la difende Gorgia – non è imputabile della fuga a Troia e il suo abbandono della casa coniugale non fu volontario), ma si accerta attraverso una procedura discorsiva (l'orazione del retore) che ha carattere pubblico (l'orazione viene tenuta dinanzi a una giuria o comunque a un uditorio che alla fine è chiamato a giudicare e che è compito del retore convincere) e che, per essere efficace, deve seguire certe regole tecniche.

##### 5. Responsabilità e tecnica retorica

Altra cosa è saper usare accorgimenti che rendono efficace il discorso – nel caso di specie, l'attribuzione o il disconoscimento di una responsabilità – indicando poi il discorso che li impiega come modello a chi voglia diventare oratore, altra il codificarli in una teoria e costruire una dottrina retorica. La prima corrisponde all'esercizio di un'abilità che di per se stessa non è affatto una τέχνη, perché non è in grado di esibire il nesso causale tra un determinato accorgimento e l'effetto che produce, ma conosce soltanto «che» quell'accorgimento produce quell'effetto; la seconda, invece, comporta la conoscenza delle relazioni causali e per questo si colloca su di un piano «scientifico».

Ora, se nell'*Elena* assistiamo al trapasso della nozione di responsabilità da un piano connotativo etico a uno fondamentalmente e primariamente retorico, resta però che la nozione «retorica» di responsabilità che Gorgia delinea non è affatto codificata in una trattazione tecnica. Ossia, Gorgia né costruisce una «teoria» retorica della responsabilità, né conferisce all'esercizio della pratica discorsiva intesa a provare o a denegare l'attribuzione di responsabilità, la struttura di un discorso «tecni-

---

<sup>48</sup> A tale riguardo cfr. A. M. Battegazzore, La dimensione retorica gorgiana nella testimonianza di Aristotele, in *Filologia e forme letterarie. studi in onore di F. della Corte*, Urbino 1987, p. 63, il quale puntualizza molto appropriatamente come la riflessione gorgiana si ponga su di un piano «premorale».

<sup>49</sup> Cfr. Giuliani, *Perdonare Elena*, cit. p. 29: «il tema della responsabilità personale è innegabilmente presente e chiaramente tematizzato nell'*Encomio*».

<sup>50</sup> Dicendo questo, non posso tuttavia accettare che «l'avventure» di Elena «est celle du langage, c'est-à-dire celle du moment où le mot est plus chose de la chose» e che «Eélène est "Hélène", Hélène est un effet du dire, parce que «Hélène» est le non du dire comme efficace» (B. Cassin, *L'effet sophistique*, Paris Gallimard 1995, p. 75).

<sup>51</sup> In tal senso suona infatti la testimonianza platonica compresa nel dialogo intitolato al sofista. Cfr., per esempio, *Gorgia*, 450c 1-2: διὰ ἐγὼ τὴν ῥητορικὴν τέχνην ἄξιόν εἶναι περὶ λόγους, ὀρθῶς λέγων, ὡς ἐγὼ φημι.

co». Certo, se il primo aspetto, che pone l'accento sull'interesse fondamentalmente pratico della retorica gorgiana, individuandone lo scopo nel raggiungimento di un esito favorevole, non nell'elaborazione di una teoria, è istanza che non solleva particolari problemi e trova il riconoscimento di molti studiosi<sup>52</sup>, nell'affermare il secondo, ossia che la pratica retorica di Gorgia non è conforme a un modello «tecnico» di questa disciplina e non è «scientifica», si è ben consapevoli di utilizzare una nozione di «tecnica» che non è certamente gorgiana, ma che utilizza categorie non soltanto posteriori, ma che – almeno in Platone – vennero usate per muovere una dura critica a Gorgia. Ché, al contrario, il retore di Lentini, professandosi «maestro di retorica», doveva con ciò stesso concepire questa materia come «arte», ancorché in una valenza ben diversa da quella che il termine assume in Platone e in Aristotele<sup>53</sup>.

Lo Stagirita stesso, del resto, è pienamente consapevole del nuovo statuto «scientifico» da lui conferito alla retorica e alla dialettica, a quella come al «controcanto (ἀντίστροφος)» di questa (*Rh.*, 1354a 1)<sup>54</sup>. Entrambe, infatti, egli dichiara alla fine delle *Confutazioni sofistiche*, versavano in precedenza nella condizione di mere pratiche (πραγματεία) e il relativo insegnamento si risolveva nel far apprendere a memoria (ἐκμανθάνειν) discorsi già confezionati - discorsi retorici (ῥητορικούς) e discorsi «atti a interrogare (ἑρωτητικούς)» -, da usarsi come modelli oratori e applicare ai casi che di volta in volta si sarebbero presentati. Nulla veniva detto sulle ragioni che producono il convincimento, in una situazione paragonabile a quella di un calzolaio che, invece di insegnare agli apprendisti come costruire calzari, si limitasse a mostrare loro calzari di diverse misure e fatture. Nello stesso passo lo Stagirita orgogliosamente dichiara d'aver sottratto la dialettica a questa condizione, d'averla istituita come «arte» e dotata di un impianto teorico adatto a essere tale (*Soph. el.*, 183b 34-184b 3)<sup>55</sup>. Il parallelismo con la retorica autorizza a credere che pari orgoglio egli dovette provare per aver fatto altrettanto anche in questa disciplina<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Cfr., per esempio, K. J. Dover, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, cit., p. 259: «L'aspetto più importante del discorso di Gorgia è che si tratta non di un tentativo filosofico o scientifico di scoprire fino a che punto Elena potrebbe essere ritenuta responsabile (e tanto meno di un'argomentazione filosofica sulla natura della responsabilità in generale), ma di una "difesa", di un tentativo sofistico di assicurare l'"assoluzione" a un'eroina che nelle poesie e nelle scene tragiche veniva spesso rappresentata come meritevole di riprovazione».

<sup>53</sup> Mi permetto ancora di rinviare, per ciò che riguarda questo specifico aspetto, al mio *L'arte del persuadere*, cit., *Introduzione*, pp. 32 ss.

<sup>54</sup> Sul significato di quest'espressione, alla cui precisazione si può dire che è volta l'intero esame dello statuto epistemologico della retorica, si veda, riassuntivamente, W.M.A. Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric I: Commentary*, New York, Fordham University Press 1980, p. 65 e la nota n. 1 di p. 141 della mia edizione italiana della *Retorica* (Aristotele, *Retorica e Poetica*, *Introduzione*, traduzione e indici analitici di Marcello Zanatta, Torino, Utet 2004). Al saggio introduttivo di quest'edizione (pp. 15-19) rinvio altresì per quanto attiene all'essere la retorica una τέχνη, alla conoscenza causale che essa persegue (essa si occupa non propriamente della persuasione, bensì delle «cause» del persuadere), nonché ai rapporti tra quest'«arte» e la dialettica.

<sup>55</sup> In proposito mi permetto di rinviare al commento al passo delle *Confutazioni sofistiche* da me redatto nell'edizione italiana di questo trattato (Milano, Rizzoli 1995, pp. 451 ss.)

<sup>56</sup> Che nella nuova configurazione datale dallo Stagirita la retorica sia un'arte, è espressamente detto da lui stesso in *Rh.*, 1359b 6, dove qualifica questa disciplina come τέχνη ῥητορικῆ, ma già si evince dalle prime righe del trattato, nelle quali Aristotele le attribuisce la prerogativa di mettere in grado di pronunciare un discorso giudiziario - difensivo o accusatorio - *con metodo*, ossia *conoscendo la causa del suo essere persuasivo*, e subito appresso precisa che «tale <compito> è opera di un'arte» (1354a 6-11). Come infatti si chiarisce in *Metaph.* 981a 24-b 6, l'arte è caratterizzata dal «conoscere le cause (τὰς αἰτίας γνωρίζειν)»; il che la distingue dall'esperienza (ἐμπειρία) in quanto conoscenza del puro «che (ὄτι)» e rende i τεχνίται più sapienti degli ἔμπειροι. Il parallelo con la dialettica è altrettanto testuale: essa

In un tale contesto anche l'idea di responsabilità assume una valenza non più genericamente retorica, ma determinatamente specifica entro quest'arte, attestata già dal fatto di stagliarsi in rapporto non alla retorica nel suo complesso ma ad una partizione di essa, e precisamente entro il genere giudiziario<sup>57</sup>. Si consideri, infatti, che la retorica in tanto assume lo statuto di «arte» in quanto insegna a persuadere sulla base di argomentazioni, facendo cioè uso di «persuasioni (πίστεις)»<sup>58</sup>. Si consi-

---

permette di procedere *con metodo* a «saggiare un discorso» o a «sostenere» una tesi (*Rh.*, 1354a 5), ribadendosi in tal modo la presentazione che di questa disciplina compare all'inizio dei *Topici* (cfr. 100 a 19), dove per l'appunto si dice che essa è una μέθοδος.

<sup>57</sup> È questo, notoriamente, assieme a quello deliberativo e a quello epidittico, uno dei tre generi retorici distinti dallo Stagirita in *Rh.*, I, 3. Tale distinzione, ben lungi dall'essere semplicemente enunciata, viene invece giustificata, sulla base della seguente argomentazione: gli elementi del discorso sono chi parla, la cosa di cui parla e l'ascoltatore. Quest'ultimo, che rappresenta il fine del discorso stesso, può essere (a) spettatore (b) o uno che giudica: (b) se giudica, decide (1) o sul futuro, come fa il membro dell'assemblea, per cui il relativo discorso è deliberativo, (2) o sul passato, come fa il magistrato dei processi, donde il discorso giudiziario; (a) se invece è spettatore, (3) decide sul talento dell'oratore, e il discorso corrispondente è quello epidittico.

<sup>58</sup> È merito di Grimaldi aver messo in chiaro, attraverso una minuziosa e dettagliata analisi del termine πίστις nella *Retorica*, come esso, contrariamente al solo significato di «prova», «modo di provare» che tradizionalmente gli era attribuito, venga invece usato, nelle 41 occorrenze in cui compare nel trattato (22 nel I libro, 7 nel II, 12 nel III), in cinque sensi. Tralasciando i primi due, poco significativi sul piano filosofico (ossia πίστις come «credibilità» [*pledge*], «parola d'onore» [*word of honor*; cfr. *Rh.*, 1375 a 10] e come «quella parte del discorso in cui formalmente si dimostra una tesi o una proposizione» [*that part of a speech wherein one formally demonstrates one's thesis or proposition*; cfr. *Rh.*, 1414 a 35; b 8, 9; 1418 a 18]), egli fissa invece l'attenzione sugli altri tre significati: (1) quello per il quale πίστις denota credenza (*belief*) o convinzione (*conviction*), ossia lo stato mentale in cui ci si trova dopo aver accettato una prova o una dimostrazione (In questa valenza il termine compare in *Rh.*, 1367b 29; 1377b 25 e forse – sul punto lo studioso si dichiara insicuro – in 1394a 10. Parimenti, il verbo πιστεύειν è detto nel significato di convincere in *Rh.*, 1355 a 5; 1356a 6, 19; 1366a 11); (2) quello di «strumento logico (*logical instrument*) del processo di ragionamento che si compie con la deduzione o l'induzione». In questa valenza la πίστις è pertanto «a method which gives the mater a logical form», indica cioè il metodo che l'oratore usa per organizzare il materiale a sua disposizione in un'argomentazione e conferirgli la forma di un entimema o di un esempio (cfr. *Rh.*, 1355a 4-7; 1363b 4; 1365b 20; 1366a 18; 1377b 19; 1388b 30; 1391b 26; 1394a 10; 1414b 10-11; 1416b 34; 1417b 21; 1418 b 6, 8, 23); (3) quello di «fonti materiali» delle argomentazioni retoriche, materia o contenuti ai quali l'oratore dà poi la forma logica di entimema o di esempio e che derivano o «dall'analisi logica della cosa in questione», o «dallo studio del carattere dell'oratore o dell'uditorio», o «dallo studio del contesto emozionale in cui potenzialmente versa l'uditorio di fronte all'oggetto da trattare o alla situazione» (cfr. *Rh.*, 1366a 23-28). Sotto questa terza accezione del termine ricadrebbero, oltre alle πίστις ἔντεχνοι, anche ciò che può essere persuasivo per un altro (il τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν di cui si dice in *Rh.*, 1355b 26, posto che in *Rh.*, 1356b 28 si precisa che «ciò che è persuasivo lo è per qualcuno») e le stesse πίστις ἄτεχνοι, in quanto tutto è materiale che attende di essere ordinato in forma logica, e grazie a una tale configurazione assume il carattere di persuasione tecnica. Ebbene, sulla base di questi accertamenti lo studioso ha potuto dimostrare che (1) le persuasioni nel significato di «fonti materiali» delle argomentazioni retoriche vanno ricercate, per Aristotele, in tutte e tre le sfere espresse dalle persuasioni tecniche: sia, cioè, nel carattere dell'oratore (ἐν ἡθῆι), sia nelle emozioni dell'uditorio (ἐν πάθει), sia «nel discorso stesso» (ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ), vale a dire nell'analisi della cosa di cui si parla e su cui si persuade (τὸ πρᾶγμα) quale per l'appunto appare nel discorso che l'assume ad oggetto. (2) Poiché, come si è visto, le fonti materiali (πίστις nel 3° significato) diventano πίστις ἔντεχνοι in quanto sono organizzate in forma logica nell'entimema (πίστις nel 2° significato) al fine di procurare la credenza nell'uditorio (πίστις nel 1° significato), l'interpretazione tradizionale del rapporto tra le persuasioni tecniche e l'entimema risulta diametralmente rovesciato: in quanto l'entimema non s'identifica più con una di tali persuasioni, ma le «incorpora» tutte in una struttura razionale che rende tecnica la loro capacità probante. Proprio questa dell'«incorporare» le persuasioni tecniche è infatti, per Grimaldi, l'esatta valenza del rilievo aristotelico secondo cui l'entimema «costituisce il corpo della persuasione (ἔστι σῶμα τῆς πίστεως)» (*Rh.*, 1354a 15) (cfr. W. M. A. Grimaldi, *Studies in the philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Hermes-Eizelschriften, 25, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag 1972, pp. 1-151; rist. in AA.VV., *Landmark essays on Aristotelian Rhetoric*, edited by Richard Leo Enos and Lois Peters Agnew, Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates 1998., pp. 15-159. I riferimenti sono alle pagine dell'edizione originaria. L'analisi dei significati di πίστις occupa le pp. 57-62; quello dell'entimema come corpo della persuasione le pp. 137-138). Da parte nostra è stato rilevato che la pluralità di sensi del termine πίστις si configura in modo tale che le persuasioni nelle differenti accezioni non possono pensarsi quali articolazioni specifiche di un primo significato generico, ma che tra esse si determina invece il medesimo rapporto secondo il quale in *Metaph.*, 1003b 1-4 si de-

deri, inoltre, che le persuasioni hanno carattere tecnico sia perché sono sillogismi formalmente corretti, in tutto e per tutto identici, sotto questo profilo, ai sillogismi dimostrativi<sup>59</sup>, e sia perché si valgono di premesse che nella maggior parte dei casi si reperiscono attraverso i «luoghi propri», ossia mediante regole argomentative espresse da proposizione che, pur gravitando nell'ambito degli ἔνδοξα, fungono da enunciati primi intorno a un determinato genere di cose<sup>60</sup> (parallelamente a come le dimostrazioni di ciascuna scienza muovono da «principi propri (ἴδια ἀρχηαί)», ossia da proposizioni «vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause della conclusione» [*An. Po.*, 71b 21-22] relative a un determinato genere di realtà [*An. Po.*, I, 9, 76 a 4-15; si veda anche *An. Po.*, I, 28; *An. Pr.*, 46a 17-23; *Metaph.*, 997a 18-22; 28-30])<sup>61</sup>. Ci si avvede allora che definire la rilevanza retorica di una nozione ascrivendola uno degli ambiti di questa disciplina significa connotare quella nozione sulla base delle procedure proprie di quell'ambito, e dunque, assegnarle una valenza specificamente tecnica, tale essendo il carattere di quelle procedure.

È esattamente quanto fa lo Stagirita. L'idea di responsabilità, si diceva, si profila entro il genere della retorica giudiziaria. E poiché le persuasioni di questo genere richiedono che si conoscano (a) le cause del commettere ingiustizia, (b) la condizione di chi la commette e (c) il tipo di individui contro cui si commette, ecco che la nozione in oggetto, pur senza mai essere propriamente definita, assume valenze viepiù precise in rapporto alla trattazione di ciascuno degli aspetti inerenti a queste tre questioni. Quanto alle cause, la responsabilità del soggetto emerge, oltre che in rapporto alla volontarietà dell'atto, che ne costituisce la condizione di base, in relazione al vizio e all'incontinenza (ἀκρασία), indicati dallo Stagirita come le ragioni per le quali si commette ingiustizia.

In un quadro più dettagliato e analitico appare che la responsabilità si attribuisce o si nega a conclusione di πίστεις che tengano conto dei fattori che spingono l'uomo ad agire. Attraverso un minu-

finisce la relazione tra i significati in cui «sano» si dice del medico, del bisturi e della passeggiata. Si tratta cioè di una relazione scandita secondo l'ὁμωνυμία πρὸς ἓν (Zanatta, *Aristotele, Retorica e Poetica*, cit., *introduzione*, pp. 45 s.).

<sup>59</sup> Su quest'aspetto mi sono particolarmente soffermato in *Struttura Logica e Struttura Epistemologica dell'Entimema in Aristotele*, «Bollettino Filosofico» 18 (2002), pp. 374-400, sforzandomi, in particolare, di mostrare l'inconsistenza delle argomentazioni portate dai difensori della tesi secondo cui l'entimema, in quanto sillogismo retorico, né si struttura secondo le regole del sillogismo tecnicamente inteso, definite da Aristotele negli *Analitici primi*, né ha nel rispetto della correttezza formale uno dei suoi intendimenti (in proposito si vedano J. Barnes, *Aristotle's theory of demonstration*, «Phronesis» 14, 1969, pp. 123-152; M. F. Burnyeat, *Enthymeme: Aristotle on the logic of persuasion*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, Proceedings in the twelfth Symposium Aristotelicum, edited by D.J. Furley and A. Nehamas, Princeton, Princeton University Press 1994., pp. 3-55; R. Smith, *Logic*, in AA.VV., *The Cambridge companion to Aristotle*, edited by J. Barnes, Cambridge, Cambridge University Press 1995, p. 30; M. F. Burnyeat, *Enthymeme: Aristotle on rationality of Rhetoric*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Rhetoric*, edited by A. Okseberg Rorty, Berkeley, University of California Press 1996, p. 96; F. Piazza, *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca.*, Palermo, Novecento 2000, pp. 90-92).

<sup>60</sup> Cfr. *Rh.*, 1358a 17-21: «Sono propri – precisa lo Stagirita – tutti i luoghi che fanno muovere dalle proposizioni concernenti ciascuna specie e <ciascun> genere: per esempio, vi sono proposizioni concernenti <temi> di fisica dalle quali non deriva né un entimema, né un sillogismo concernente <temi> di etica, e intorno a questi ve ne sono altre dalle quali non deriveranno <né un entimema, né un sillogismo> concernenti <temi> di fisica. E questo vale parimenti in tutti <i campi>». Altrove lo Stagirita precisa che i luoghi propri non soltanto enunciano conoscenze specificamente relative all'oggetto in questione ma sono determinatamente aderenti a esso (*Rh.*, 1396b 8: ἐγγύτατα τοῦ πράγματος; b9-10: ὅσῳ δ' ἐγγύτερον τοσοῦτω οἰκειότερα καὶ ἤττον κοινά). Come tali, essi debbono usarsi in funzione di premesse nelle persuasioni.

<sup>61</sup> Questi aspetti sono stati da me ampiamente documentati nella già citata monografia introduttiva all'edizione italiana della *Retorica* da me medesimo curata (si veda *Introduzione*, pp. 64 ss.). A essa faccio perciò riferimento per la relativa discussione.

to esame, Aristotele stabilisce che tre di essi non sono dovuti al soggetto, bensì (a) alla fortuna, (b) alla natura e (c) alla violenza che si può subire – gli ultimi due specificando complessivamente una costrizione; invece sono dovuti al soggetto: (d) l'abitudine, (e) il calcolo (il quale rende razionale l'appetito e determina così la volontà, che è, per l'appunto, appetito razionale del bene), (f) l'ira, indicata anche come espressione di animosità e (g) la brama. Ira, ossia animosità, e brama costituiscono appetiti irrazionali e sono passioni. È chiaro che quando l'azione è dovuta ai primi tre fattori non se ne può attribuire la responsabilità al soggetto, il quale, invece, deve ritenersi responsabile dell'atto indotto da uno o alcuni dei secondi quattro fattori. Ed è altrettanto chiaro che compito dell'oratore che intenda accusare o difendere è provare che l'azione è stata compiuta per questo o per quell'altro fattore, così da ascriverne la responsabilità all'autore o liberarlo da essa. Una responsabilità che, dunque, si accerta su di un piano specificamente retorico e in base ad argomentazioni squisitamente tecniche. La relativa formulazione richiede d'un lato abilità dialettiche, dall'altro conoscenze di carattere etico o, in senso complessivo, politico<sup>62</sup>, le quali tuttavia non interessano per l'esattezza scientifica di ciò che enunciano e per questo non debbono coincidere con i principi della corrispondente scienza pratica o derivare da essi, altrimenti le relative argomentazioni sarebbero di pertinenza di quella scienza e non argomentazioni retoriche<sup>63</sup>, ma in quanto siano universalmente condivise, siano cioè degli ἔνδοξα<sup>64</sup> o derivino direttamente da questi, così da potervi dedurre conclusioni che ottengano l'assenso dell'uditorio e siano persuasive.

In quest'ottica si chiarisce perché la nozione di responsabilità, come nozione retorica, in tanto può assumere un carattere tecnico, parallelamente al conformarsi di questa disciplina secondo le caratteristiche di una τέχνη, in quanto abbandoni la connotazione di idea etico-politica: perché, con lo specializzarsi del sapere e il costituirsi dell'ἐπιστήμη – di cui le τέχναι, in quanto definienti l'ambito delle scienze poetiche, rappresentano una partizione specifica<sup>65</sup> –, per connotarsi di una valenza etica o politica e al tempo stesso avere carattere scientifico o tecnico essa dovrebbe definirsi in base ai principi propri di queste discipline o a principi che discendano da questi, in un contesto argomentativo fatto di dimostrazioni che, procedendo da tali principi, avrebbero specificamente ad oggetto il genere di realtà studiate da queste scienze; ma in tal modo, configurandosi come una nozione di pertinenza della scienza etica o politica, essa non potrebbe più delinearli in rapporto ai parametri sopra enunciati e nel quadro di un'argomentazione, essa stessa tecnica, intesa a convincere in ordine alla possibilità di attribuire a meno responsabilità a un soggetto in determinate circostanze. Altrimenti detto, con la nascita dell'ἐπιστήμη e lo specializzarsi del sapere, la nozione retorica di responsabilità assume la valenza di una nozione tecnica in quanto si calibra sulla base di procedure argomentative che sono proprie della retorica giudiziaria; ma in tal modo, attesa la specificità epi-

---

<sup>62</sup> In linea con il fatto che la retorica stessa partecipa sia della dialettica che della politica (*Rh.*, 1356a 25-27).

<sup>63</sup> *Rh.*, 1358a 23-26: «si costruirà senza avvedersene (λήσει ποιήσας) una scienza diversa dalla dialettica e dalla retorica: infatti, se siano stati raggiunti dei principi, non si avrà più dialettica né retorica, ma quella <scienza> della quale si possiedono i principi».

<sup>64</sup> Si tratta di opinioni che «sembrano a tutti o alla massima parte o ai sapienti e, se a questi, o a tutti o alla stragrande maggioranza o a quelli massimamente noti ed illustri» (*Top.*, 100b 21-23).

<sup>65</sup> Si veda la divisione delle scienze operata da Aristotele nel classico *Metaph.*, VI, 1.

stemologica di queste procedure, essa deve rinunciare ad avere anche una valenza etica o politica che in pari tempo sia scientifica. Essa può sì avere una valenza anche etica o politica, ma questa non può essere di natura scientifica. Ché, per essere tale, dovrebbe calibrarsi nel contesto di quelle scienze e in forza delle procedure argomentative loro proprie, con l'inevitabile conseguenza di non poter appartenere – allora – anche alla retorica e, determinatamente, alla retorica giudiziaria: per la specificità epistemologica delle persuasioni di questa disciplina, ben diversa dalla specificità dell'argomentazione etica e politica. L'idea retorica di responsabilità ha sì anche una valenza etica o politica, in piena rispondenza al fatto che la retorica non partecipa soltanto della dialettica ma anche della politica, ma a patto di rinunciare all'aspetto scientifico di questa valenza, ossia di rinunciare a calibrarla sulla base delle procedure proprie della scienza etica e politica e mantenerla invece nell'ambito pre-scientifico degli ἔνδοξα.

L'idea retorica di responsabilità si chiarisce ulteriormente nel suo carattere di nozione tecnica attraverso minute analisi concernenti le condizioni in cui versa chi commette ingiustizia<sup>66</sup>, contro chi si è inclini a commetterla<sup>67</sup> e con che tipo di azioni<sup>68</sup>. Particolare rilievo in ordine all'idea di re-

---

<sup>66</sup> In *Rh.*, I, 12 Aristotele precisa che chi commette ingiustizia ritiene di poterlo fare <I> o perché è convinto che non sarà scoperto, <II> oppure che, se lo fosse, o riuscirebbe a sfuggire la pena, o ne subirebbe una inferiore al vantaggio derivatogli. <I> Verifica la seconda condizione (1) chi è abile nel parlare, o ha pratica, o è esperto di processi, (2) chi ha amici, o servitori o soci che possiedono dette qualità, (3) o chi è amico di colui che ha subito ingiustizia o del giudice. <I> Si verifica la prima condizione se (1) i soggetti hanno un aspetto incompatibile con l'accusa (come un soggetto debole per l'accusa di maltrattamento o un uomo povero e brutto per quella di adulterio), (2) le azioni sono molto in vista, (3) hanno grandezza e natura tale da essere credute impossibili a compiersi, (4) il soggetto non ha alcun nemico (perché ritiene di non essere soggetto da cui stare in guardia) o ne ha molti (perché fa affidamento sulla comune convinzione che non lo crede così stolto da intraprendere azioni contro chi ne sta in guardia e perché potrebbe addurre a sua difesa che non ne avrebbe mai intraprese contro tali individui), (5) ha la capacità di nascondere il proprio atto, (6) ha la capacità di sfuggire il processo, o di ritardarlo, o di corrompere i giudici, (7) è capace di sfuggire la punizione, o di ritardarla, (8) è così indigente da non avere nulla che possa perdere, (9) il vantaggio è cospicuo ed evidente, mentre la pena è piccola e lontana, (10) non è pari al vantaggio (come nel caso della tirannide), (11) l'atto ingiusto reca un guadagno, mentre la pena si risolve in un semplice biasimo, (12) l'atto arreca lode, mentre la punizione intacca il patrimonio o comporta l'esilio, (13) spesso il soggetto non è stato scoperto o non è stato punito o, non avendo avuto successo nella sua azione, vuole ripeterla, (14) il piacere o il vantaggio dell'atto ingiusto sono immediati, mentre il dolore e la pena della punizione saranno a distanza di tempo, (15) oppure a un dolore attuale fanno riscontro un duraturo piacere e un duraturo vantaggio futuri, (16) il soggetto riesce a far credere di aver sbagliato, ma non di commettere ingiustizia, (17) riesce a ottenere clemenza, (18) è bisognoso o del necessario (come i poveri) e del superfluo (come i ricchi), (19) gode di ottima fama (perché è convinto che non lo si crede persona capace di commettere ingiustizia) o è molto disistimato (perché è convinto di non poterlo essere di più).

<sup>67</sup> Si commette ingiustizia verso (1) soggetti che posseggono ciò di cui si è privi (si tratti del necessario o del superfluo, di soggetti vicini o lontani), (2) soggetti inclini a fidarsi, (3) soggetti che mancano di cura, (4) soggetti che provano vergogna a contendere per il denaro, (5) soggetti che hanno subito molte ingiustizie ma non sono ricorsi ad azioni giudiziarie, (6) soggetti che o non hanno mai ricevute ingiustizie, o ne hanno ricevute molte (giacché entrambi sono incapaci di difendersi), (7) soggetti facilmente attaccabili, (8) soggetti dei quali si può pretestuosamente dire che essi stessi, o i loro amici, o i loro parenti hanno fatto del male, (9) soggetti amici (perché verso costoro l'ingiustizia è facile) o nemici (perché verso costoro l'ingiustizia è piacevole), (10) soggetti che non hanno amici, (11) soggetti incapaci di parlare e di agire, (12) soggetti che non hanno convenienza a dedicare il loro tempo a seguire un processo o il pagamento di un'ammenda, (13) soggetti che subiscono le medesime ingiustizie che sogliono commettere, (14) soggetti che hanno fatto del male, o che hanno voluto o vogliono farne, o che lo faranno, (15) soggetti ai quali questi individui risultano graditi, (16) soggetti da cui si ottiene clemenza, (17) soggetti che si sono biasimati e dai quali ci si è separati, (18) soggetti che stanno per ricevere ingiustizia e che a loro volta non la commettono, (19) soggetti nei cui confronti si possono poi compiere molti atti di giustizia, a titoli di riparazione.

<sup>68</sup> Gli atti con cui si commette ingiustizia sono (1) quelli che sogliono compiere tutti o molti (nella supposizione che per essi si sarà perdonati), (2) quelli esercitati su oggetti che è facile nascondere, (3) che è facile camuffare, (4) far spa-

spon-sabilità assumono poi le analisi di *Rh.*, I, 13, dove Aristotele fornisce una minuziosa classificazione degli atti d'ingiustizia<sup>69</sup>, e in *Rh.*, I, 14, in cui definisce i luoghi con cui argomentare il grado di colpevolezza di un atto d'ingiustizia<sup>70</sup>.

#### 6. L'idea di responsabilità nella retorica giudiziaria alle soglie del mondo romano

La retorica giudiziaria ebbe il suo momento di massimo splendore nella cultura romana. La cosa non può sorprendere ove si consideri l'importanza che il diritto rivestì in questa civiltà<sup>71</sup>. Le istituzioni legate alla pratica della giustizia ricevettero, di conseguenza, un'attenzione che non ha uguale nella cultura greca, sotto ogni profilo e per un'estensione che abbraccia sia la vastità del sistema legislativo e mette in luce la capillarità con la quale, in tutti i periodi della civiltà romana, le leggi regolano gli aspetti della vita civile, sia la quantità e la ricchezza delle elaborazioni teoriche, che

---

rire, (5) che sono assai simili a quelli di proprietà di chi commette ingiustizia, (6) atti concernenti cose che l'offeso si vergogna di far sapere (come le offese alla moglie o ai figli), (7) cose di piccola entità per le quali l'offeso si vergognerebbe di intentare un processo.

<sup>69</sup> Aristotele chiarisce che si commette ingiustizia rispetto <I> alla legge o <II> alle persone. <I> Quanto alla legge, si commette ingiustizia (1) o rispetto a una legge particolare (ossia a una legge, scritta o non scritta, che regola i rapporti tra i membri di una comunità), (2) o alla legge comune (ossia a quella legge naturale che rispecchia una nozione di giusto che tutti riconoscono per natura, come per una sorta di divinazione, e che avrebbe valore anche se non esistessero alcuna comunità umana o alcuna convenzione). <II> quanto alle persone, si commette ingiustizia (1) o rispetto a un singolo individuo, (2) o rispetto all'intera comunità. E poiché subire ingiustizia è subire atti compiuti volontariamente, perché compiuti con cognizione, e anche il danno è volontariamente arrecato, perché è un male e il male, come il bene, è volontario, in quanto comporta consapevolezza, ne consegue che le accuse vanno distinte (1) in rapporto alla comunità o al singolo soggetto, (2) a seconda che siano rivolte a chi ha agito (a) involontariamente, ossia inconsapevolmente, (b) o volontariamente, ossia con cognizione e, in tal caso, (b1) per scelta deliberata o (b2) per passione. <III> Vanno definite le fattispecie nelle quali rubricare gli atti ingiusti (che cos'è furto, tracotanza, adulterio, ecc.), giacché spesso capita che il soggetto riconosca d'aver commesso una colpa, ma non che essa ricade nella tipologia di atto ingiusto che gli viene ascritto. In ogni caso, tutte le tipologie dell'ingiustizia prevedono che l'atto sia stato compiuto per scelta deliberata. <IV> Questi tipi di atti ingiusti, come i corrispondenti tipi di azioni giuste, riguardano leggi (particolari) scritte. Ma altre azioni giuste e ingiuste riguardano leggi non scritte. Alcuni di tali azioni sono dovute a un eccesso di virtù o di vizio, altre si definiscono in rapporto all'equo. Questo è quel giusto che va al di là della legge, ma non perché ne sia in contrasto, ma perché, pur conformandosene, non è stato determinato dai nomoteti: o involontariamente, perché il caso è loro sfuggito, o per loro stessa volontà, in quanto il caso non poteva essere interamente definito, stante che la legge enuncia in generale, o in quanto ammette un numero sterminato di variazioni. Si precisano pertanto quali azioni sono eque: (1) il perdonare, (2) il non applicare identica punizione a errori e atti d'ingiustizia, né a errori e atti sfortunati, (3) il badare più al nomoteta che alla legge, ossia a ciò che egli ha pensato piuttosto che alla espressione che ha usato, (4) alla scelta deliberata e non all'azione in sé e per sé, (5) all'intero e non alla parte, (6) al tipo d'uomo che uno è sempre stato e non a quello che è attualmente, (7) ricordare i beni piuttosto che i mali ricevuti, (8) i beni ricevuti piuttosto che quelli arrecati, (9) voler contendere con le parole più che con i fatti, (10) preferire l'arbitrato piuttosto che il giudizio di un tribunale.

<sup>70</sup> (1) L'atto è tanto maggiormente colpevole quanto maggiore è l'ingiustizia da cui deriva (per cui anche i fatti più piccoli possono costituire un'ingiustizia massima); (2) è maggiormente colpevole l'atto per il quale nessuna punizione è adeguata, (3) l'atto la cui riparazione è difficilissima, (4) l'atto che per il quale l'offeso non può ricevere giustizia in ambito giudiziario, (5) l'atto che induce chi l'ha subito a infliggersi un grande pena, (6) l'atto commesso da soli o per primi o assieme a pochi, (7) l'atto commesso molte volte, (8) l'atto per il quale si sono dovuti reperire mezzi adeguati per punirlo, (9) l'atto di ingiustizia più bestiale, (10) l'atto che maggiormente deriva da una premeditazione, (11) l'atto che ingenera in chi lo ode terrore più che pietà. Le amplificazioni retoriche toccano questi motivi: (a) che l'imputato ha violato molti obblighi, (b) che ha commesso ingiustizia proprio là dove la si punisce, (c) un'ingiustizia di cui ci si deve vergognare moltissimo, (d) un'ingiustizia nei confronti di chi gli ha fatto de bene. (12) E' maggiormente colpevole l'atto che trasgredisce la giustizia non scritta.

<sup>71</sup> Valga, uno per tutti, il giudizio del mondo romano dato da G. W. F. Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, C (BB), ; tr. it. di V. Cicero, Milano, Bompiani 2000, p. In proposito si veda J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, tr. it. di A. De Toni, a cura di M. Dal Pra, Firenze, La nuova Italia 1972, p. 436; F. Chiereghin, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Roma, Carocci 1998, p. 221.

spaziano dagli studi sul diritto e sulle leggi alla dottrina oratoria con cui in tribunale si conducono l'accusa e la difesa. A ben vedere, le distinzioni delle parti del discorso teorizzate nei trattati di retorica d'epoca romana vennero formulate guardando innanzitutto all'efficacia del discorso giudiziario e in riferimento primariamente a questo<sup>72</sup>. In effetti, se in essi si ritrova la distinzione aristotelica dei tre generi retorici, a partire dal *De invenzione* di Cicerone (87 a.C. circa) e dalla *Rhetorica ad Herennium* (84 a. C. circa) sino al *De Rhetorica* di S. Agostino, certo è tuttavia che, a differenza che in Aristotele, il genere al quale vengono rivolti la maggiore attenzione e l'interesse precipuo è quello giudiziario<sup>73</sup>. Non così, invece, per lo Stagirita, per il quale «la trattazione davanti al popolo è più bella e più politica di quella riguardante i contratti» (*Rh.*, 1354b 24-25); non soltanto, ma è anche più difficile e richiede maggiore abilità oratoria, dal momento che dinanzi ai giudici, che sono persone semplici (*Rh.*, 1357a 11-12) e che «accordano il loro favore a coloro che dibattono badando al proprio interesse e ascoltando in rapporto a un debito di riconoscenza» (*Rh.*, 1354b 32-33), è più facile usare astuzie che non nell'oratoria politica (*Rh.*, 1354b 28-29).

Ora, in tali trattazioni di retorica giudiziaria la nozione di responsabilità si staglia, nei termini che cercheremo di chiarire, nel contesto della dottrina degli *status causae*, la quale costituisce come l'ossatura teorica delle nuove codificazioni del discorso forense e per questo, pur con differenziazioni dall'una all'altra, è tuttavia presente in tutte e si pone alla base delle elaborazioni che esse sviluppano.

Senonché, come gli studi specialistici sull'argomento hanno determinatamente messo in chiaro, la dottrina degli *status causae* non è un portato originale dell'oratoria giudiziaria romana, ma questa la deriva da Ermagora di Temno, l'ultimo dei grandi teorici greci di retorica, la cui attività si colloca nella seconda metà del II sec. a.C.<sup>74</sup>.

Questa derivazione della dottrina, la quale, come subito avremo modo di constatare, è altamente tecnica e risponde in ciò a un'esigenza ampiamente tenuta presente e corrisposta dallo Stagirita,

<sup>72</sup> Cfr. J. Stroux, *Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik*, Potsdam 1949, p. 97. Ma già nei retori greci di epoca cristiana si può constatare quest'aspetto. Così, per esempio, in Minuciano, che indicava gli ἔργα τοῦ ῥήτορος nella <νόησις>, nell'ἔρπεισις, nella τάξις, nell'οἰκονομία, nella μνημοσύνη, nell'ὑπόκρισις e nell'ἑρμηνεία (cfr. anche XIV, 210, 5: νοῆσαι, ὑπερεῖν, τάξις, οἰκονομησαι, φράσαι, μνημονεύσαι), e in Zenone presso Sulpicio Vittore, per il quale (315, 6) gli *officia oratoris* sono l'*intellectio* (νόησις), l'*inventio* (ἔρπεισις), la *dispositio* (διάθεσις), alla quale sono subordinate l'*ordo*, l'*οἰκονομία*, l'*elocutio* e la *pronunciatio*. In proposito, e sul rapporto tra queste articolazioni della retorica e il *Lehrgut* ermagoreo cfr. Barwick, *Zur Rekonstruktion ecc.*, cit., pp. 189 s.

<sup>73</sup> In proposito si veda B. Vickers, *In defence of rhetoric*, Oxford, Oxford University Press 1989; tr. it di R. Coronato, *Storia della retorica*, Bologna, Il Mulino 1994, p. 62.

<sup>74</sup> I frammenti di Ermagora e le testimonianze sul Temnita sono stati raccolti da Dieter Matthes (*Hermagoreae Temnitae testimonia et fragmenta, adiunctis et Hermagorae cuiusdam discipuli Theodori Gadarei et Hermagorae minoris fragmentis*, collegit Dieter Matthes, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri 1962). La traduzione italiana è nostra. Per una più accurata documentazione delle tesi interpretative della teoria retorica ermagorea qui proposte, in particolare per l'insostenibilità di iscrivere tale teoria nell'ambito della retorica dello stoicismo antico e, per converso, sugli elementi che ne attestano l'influenza aristotelica, rinvio al mio saggio *Le sfaccettature della ragione retorica nella teoria ermagorea degli "status causae"*, in corso di stampa in «Bollettino Filosofico» XX (2004), dove peraltro viene indicata la bibliografia relativa. In questa sede, mi limito a ricordare gli studi più recenti: B. Riposati, *Problemi di retorica antica*, in E. Bignone (ed.), *Introduzione alla Filologia classica*, Milano, Marzorati, 1951, parte II, pp. 657-787; D. Matthes, *Hermagoras von Temnos 1904-1955*, «Lustrum» 3 (1958), pp. 189-207; K. Barwick, *Zur Erklärung und Geschichte der Staseislehre des Hermagoras von Temnos*, «Philologus» 108 (1964), pp. 80-101; Id., *Zur Rekonstruktion der Rhetorik des Hermagoras von Temnos*, «Philologus» 109 (1965), pp. 186-218.



consente di dire che la nozione di responsabilità che la cultura greca consegna a quella romana come sua eredità dottrinale insostituibile è una nozione di caratura primariamente ed essenzialmente non etica, bensì retorica; e non già genericamente retorica, ma determinatamente calibrata in rapporto a una specifica tecnica oratoria. Insomma, è proprio la nozione di responsabilità quale emerge dal contesto aristotelico quella che, sia pur strutturata sulla base di una diversa e più complessa dottrina retorica, trapassa dalla cultura greca a quella romana, giacché è una nozione che accentua quel carattere primariamente ed essenzialmente tecnico-retorico e solo secondariamente etico che l'idea di responsabilità aveva acquisito, per l'appunto, con lo Stagirita. La dottrina ermagorea degli *status causae*, infatti, proprio in virtù della curvatura marcatamente tecnica che dà alla retorica, del piegarla nella direzione di un'esclusiva attenzione al discorso forense e, soprattutto, a motivo di uno scarso o pressoché nullo interesse per la verità degli enunciati che si proferiscono, a vantaggio invece di considerazioni di ordine classificatorio, strettamente connesse al suddetto carattere tecnico, per tutti questi aspetti ben poco a che fare con la retorica stoica, come invece una diffusa tradizione ha sostenuto, e, a dispetto di alcune concomitanze cronologiche, a provarlo basterebbe considerare che per Crisippo e gli Stoici antichi la dialettica rappresenta la forma elegante di dire il vero<sup>75</sup>, com'è ben testimoniato dall'immagine della mano aperta<sup>76</sup>. Si tratta di una differenza che riguarda l'impianto delle due concezioni di questa disciplina e che perciò ne marca la distanza in senso radicale.

### 6.1 *Lo αἴτιον e le στάσεις*

Ebbene, in questo quadro la nozione di responsabilità emerge, innanzitutto, nel rapporto con quella di αἴτιον, che i retori latini derivarono dal Temnita ed espressero con il termine «causa»<sup>77</sup>. Ora, αἴτιον, la causa, è, come abbiamo visto, una delle figure teoriche dell'idea «etica» di responsabilità. Anche in Ermagora la nozione di responsabilità si connette a quella di causa, ma quest'ultima ha una valenza chiaramente retorica, in tutte le accezioni in cui egli parlava di αἴτιον (le quali non si relazionano tra loro come specie di un medesimo genere, ma secondo il medesimo rapporto che Aristotele indicava come «omonimia in relazione all'uno»): (a) come motivo di un certo comportamento (*causa*), (b) come giustificazione di tale motivo (*ratio*), (c) come ciò senza di cui non sussisterebbe la controversia, (d) come argomento con cui l'imputato respinge il carattere delittuoso di

---

<sup>75</sup> «La forma bella del vero», la qualifica G. Reale (cfr. *Storia della filosofia*, cit., vol. 5, p. 328). Diogene Laerzio, VII, 42 testimonia che gli Stoici «definiscono la retorica come la scienza del dire bene [ossia, dire la verità] su argomenti pienamente e unitariamente esposti». In S.V.F., II, 297 si precisa che «[la retorica è quell'] arte che, trovato l'argomento, si occupa dell'ornamento del discorso e della disposizione delle sue parti». Con «ornamento del discorso» si fa riferimento alle quattro virtù del dire, teorizzate da Teofrasto, che gli Stoici accettarono e riproposero: ossia, l'usare espressioni greche corrette (ἑλληνισμός), la chiarezza (σαφήνεια), la convenienza (πρέπον) e la ricerca di uno stile accurato (κατασκευή). Quai parti del discorso questi filosofo indicavano il prologo, l'esposizione, la confutazione e l'epilogo.

<sup>76</sup> Cfr. S.V.F., I, fr. 75: «Allora Zenone di Cizio, interrogato su che cosa differenzia la dialettica dalla retorica, chiudendo e poi riaprendo la mano disse: "in questo", designando con la chiusura della mano l carattere stringato e conciso della dialettica, e alludendo con l'apertura e con l'estensione delle dita le ampie potenzialità della retorica».

<sup>77</sup> Cfr. Aug., *Rh.* 12 = fr. 18c, p. 38,10 M.: «causam Hermagoras αἴτιον vocat». Sul *De rhetorica* di Agostino in rapporto a Ermagora e, più in generale, alla retorica antica si vedano, oltre che K. Barwick, *Augustinus Schrift "De rhetorica" und Hermagoras von Temnos*, «Philologus» 105 (1961), pp. 97-110, anche Fortin E.L., *Augustine and the problem of Christian rhetoric*, «Augustinian Studies» 5 (1974), pp. 85-100; Flood E.T., *Augustine and the classical tradition of rhetoric*, «History of Education» 11 (1982), pp. 237-250.

ciò che gli è ascrittogli e, per converso, come motivo d'imputazione, (e) come la cosa (*res*) che possiede in se stessa il motivo di una controversia verbale, con l'introduzione di soggetti ben definiti<sup>78</sup>. Si osservi, infatti, che in ciascuno di tali significati si esprime una sfaccettatura dell'idea di responsabilità, la quale, nella misura in cui i primi quattro di essi chiamano in gioco un giudizio, che si assevera o si demolisce sul piano della retorica dibattimentale, e il quinto fa riferimento a una *res* che non è il mero evento, ma l'evento investito del significato di delitto che si contesta a un soggetto e che dunque è significativa in quanto portatore di un giudizio, è, propriamente, un giudizio di responsabilità. Non soltanto, ma un giudizio che si formula mercé una tecnica retorica essa stessa articolata in una pluralità di strategie, conformemente al carattere variegato del suo oggetto. Altro, infatti, è il discorso che l'oratore deve usare per addossare o distogliere responsabilità apprezzando o denigrando il motivo di un certo comportamento, altro quello con cui assevera o confuta la giusti-

<sup>78</sup> Pur senza entrare nel dettaglio (per il che rinviamo al saggio sopra indicato), possiamo tuttavia specificare più determinatamente tali significati di ἄτιον dicendo che (a) in un senso significa il motivo di un certo comportamento, vale a dire la ragione che viene addotta per spiegare perché si è agito in un certo modo e si è data origine a un certo fatto. Per questo, ἄτιον venne espresso anche con *ratio* (Quint., *Inst.* 3,11,4-5 = fr.18a, p.33, 21-31 M.: «*ratio autem est qua id quod factum esse constat defenditur [...] qua factum defenditur*»). È chiaro che la «difesa» di un fatto è la stessa «ragione» con la quale se ne dà conto). Così, nell'esempio classico del matricidio di Oreste, del quale si valgono pressoché tutte le fonti, lo ἄτιον (*causa, ratio*) che questi porterebbe è che, compiendo quell'azione, «agì giustamente» (p. 33,24 M.: *se iuste fecisse*). (b) Per altro verso, dalle righe successive del medesimo fr. 18a risulta che, pur nel designare una medesima nozione, lo ἄτιον in quanto *causa* esprime l'enunciazione del motivo di un'azione, mentre in quanto *ratio* esprime la giustificazione di tale motivo. Oreste – precisa infatti Quintiliano – «asserisce (*dicit*) di aver agito giustamente» (p. 33, 24 M.), mentre la *ratio* – quella *ratio* che, essa pure, «ἄτιον dicitur» - è che egli agì in quel modo «perché (*quod*) Clitennestra uccise suo marito, il padre di Oreste» (p. 33, 25-26 M.). Se dunque la *causa* spiega l'azione, ne enuncia, cioè, il motivo, la *ratio* viene addotta per giustificare la *causa*: Oreste ha agito giustamente (ecco la *causa*) perché la madre ha ucciso il marito (ecco la *ratio*). (c) Strutturalmente connesso a entrambe le accezioni di ἄτιον or ora individuate – di ἄτιον, cioè, come *causa* e come *ratio* – appare poi il significato che il termine assume in una seconda definizione: ciò senza di cui non sussisterebbe la controversia (Aug., *Rh.* 13, p. 143, 25 = fr. 18c, p. 38, 11-13 M.: «*est igitur causa quae nisi praecesserit controversia fieri non potest*»). (d) Da una testimonianza di Quintiliano (fr.18a, p.33, 21-31 M.: «*ratio autem est qua id quod factum esse constat defenditur [...] qua factum defenditur*») e da una di Cicerone, secondo la quale Oreste, se non indica la *ratio* del suo comportamento, «*non habet defensionem*» (fr.18b, p. 36, 4-5), si evince che lo ἄτιον in quanto *ratio* assume anche il significato di argomento con cui l'imputato respinge il carattere delittuoso del fatto ascrittogli come reato. Per converso, nella valenza di *causa* lo ἄτιον assume piuttosto il significato di motivo d'imputazione (*causa iudicii*), come traspare dalla testimonianza di Agostino il quale, in riferimento al caso del generale che mise a morte il soldato perché giurò che avrebbe disertato, precisa che «qui [...] lo ἄτιον, ossia la causa del giudizio (*id est causa iudicii*), è il fatto di aver messo a morte. Ché, non sarebbe diventato colpevole se non avesse messo a morte» (Aug., *Rh.* 13 = fr. 18c, p. 38,18-24 M.). Per cui, in questa valenza «lo ἄτιον è il luogo più proprio dell'accusatore» (*Ivi*, p. 40,2-3 M.). (e) Se nelle accezioni fin qui esaminate il significato ἄτιον gravita fondamentalmente sul piano del discorso (il «motivo», enunciato [*causa*] o giustificato [*ratio*], è un'espressione verbale; «ciò senza di cui non sussisterebbe controversia» è espressamente tale motivo; la difesa si risolve in un discorso), si dà tuttavia un'accezione per la quale il termine indica la «*res*», il fatto. Lo testimonia Cicerone il quale in *Inv* 1,7 = fr. 6a,p.8,15-17 M., con espresso riferimento a Ermagora (p. 8,12-13 M.: *nam Hermagoras quidem*), attesta che «la “causa” è la cosa (*res*) che possiede in se stessa il motivo di una controversia verbale, con l'introduzione di soggetti ben definiti (*cum personarum certarum interpositione*)». Si tratta, in tutta evidenza, dell'aspetto fattuale e oggettivo dell'ἄτιον, di cui le accezioni prima esaminate scandiscono gli aspetti logici o verbali, secondo una distinzione che non si risolve in una mera scissione, ma in una corrispondenza di piani distinti, garantita dal fatto che la «cosa» per se stessa non ha voce nel dibattito, che per avere riscontro e importanza processuale deve essere portata al discorso dall'oratore e, per converso, il discorso che enuncia e giustifica il motivo di un comportamento non può non basarsi, in ultima istanza, su fatti; pena il risultare non credibile e non convincente. Va altresì sottolineata la distinzione tra ἄτιον, nell'accezione di *ratio*, che significa «la causa con cui il fatto viene difeso», ossia la «*causa facti*», e ἀτία, che significa «la causa per la quale fu istituito un processo», ossia la «*causa iudicii*», ancorché questa distinzione terminologica non sia rigorosa (Quint., *Inst.*3,11,5 = fr. 18a, pp. 33, 28-34, 4 M.). Sul punto e sui problemi ad esso connessi (che in questa sede non possiamo esaminare) cfr. Matthes, *Hermagoras von Temnos*, cit., pp.167 s.

ficazione di un tale motivo, altro ancora il discorso che mostra che qualcuno è responsabile di qualcosa perché senza il suo comportamento non ci sarebbe stato motivo di lite, e così di seguito.

Queste osservazioni si rafforzano considerando che delle cause Ermagora classificò minuziosamente le *στάσεις*, termine che i retori latino resero con *status*, ossia i modi di «stare» o di «porsi»<sup>79</sup>. Il contesto è chiaramente quello del processo, e la dottrina degli *status causae* delinea per l'appunto i modi in cui una causa si presenta in un dibattito. La nozione di responsabilità si frastaglia in una pluralità di valenze, conformemente alla specificità di ciascuna delle *στάσεις*. Essa si determina in rapporto alle *causae*, ma queste non sono tutte uguali. Un genere di esse (o anche di questioni: *ζητήματα*, *quaestiones* nel vocabolario dei Latini) è di natura legale (*νομικόν*, *genus legale* lo chiamarono i Latini) perché ha per oggetto il diritto e la legge, vale a dire ciò che è scritto, mentre un secondo genere è razionale (*λογικόν*, *rationale* nella terminologia dei retori latini) in quanto le *causae* di questo tipo concernono un fatto, vale a dire ciò che non è scritto<sup>80</sup>. Altra, dunque, la natura della responsabilità che deriva nella contestazione di una disposizione normativa, altra quella che deriva dall'imputazione di un fatto.

Questa polivalenza della nozione di responsabilità si frastaglia ulteriormente in rapporto alle specificazioni che Ermagora elaborò dell'uno e dell'altro *genus causarum*. Qui la classificazione non segue più il criterio dell'omonimia in rapporto all'uno, ma quello della divisione del genere in specie, e anche in questo si deve riconoscere nella dottrina Ermagorea un motivo di vicinanza al pensiero di Aristotele.

Dalle testimonianze di Agostino (*Rh.*, 11, p.143, 18 = fr.20b) e Fortunanziano (*Rh.* 1,22, p. 97, 26 = fr. 20d), alle quali va aggiunta anche quella di Cicerone (*Inv.*1,17 = fr. 20c) il quale, pur dividendo il *genus legale* in cinque parti (aggiunge infatti il *genus definitivum*, che le altre fonti non riconoscono a Ermagora), attinge tuttavia il fondo della dottrina del Temnita, risulta che questi articolava il genere *νομικόν* nelle seguenti specie: (1) nel *ῥητὸν καὶ διάνοια* (*scriptum et sententia*), ossia nella *quaestio* legale (genere) che verte sulla corrispondenza tra il dettato della legge e la volontà del legislatore (differenza specifica), giacché, come spiega Cicerone (fr. 20c), «talvolta le parole stesse sembrano discordare dal pensiero dello scrittore», cosicché si dà discordanza tra la lettera e lo spirito della norma; (2) nell'*ἀντινομία* (*leges contrariae*), vale a dire nella *quaestio* legale (genere)

<sup>79</sup> Cfr. Riposati, *Problemi di retorica antica*, cit., p. 708, n.3: «στάσις significa propriamente posizione, attitudine, contegno; applicato alla causa: attitudine, maniera sotto cui essa si presenta per la lotta oratoria»; cfr. anche A. Plebe, *Breve storia della retorica antica*, Roma-Bari, Laterza 1996, p. 83; G. Puglisi, *Poetica e retorica nel mondo antico*, Napoli, Il Tripode 1975, p. 128.

<sup>80</sup> Di *genus legale* e *genus rationale* delle *quaestiones* parlano espressamente Quintiliano e Fortunanziano, entrambi riferendoli espressamente ad Ermagora. Ecco le due testimonianze. Quint, *Inst.* 3, 5, 4 = fr. 12a, p. 17, 18-21 M.: «*esse quaestiones aut in scripto aut in non scripto. In scripto sunt de iure, in non scripto de re: illud legale, hoc rationale genus. Hermagoras atque eum secuti vocant, id est νομικόν et λογικόν*»; Fortun., *Rh.* 1, 11, p.89, 25 = fr. 12b: «*quot sunt genera statum? duo, rationale et legale. Quid interest inter rationales status et legales? Quod rationales rei alicuius vel facti habent quaestionem, legales autem legis et iuris continent disceptationem [... seecundum Hermagoram ...]*». Dal rilievo di Agostino (*Rh.* 9, p.142, 15 = fr.13c), secondo cui Ermagora chiamava queste seconde *logicae* da *λόγος* nel significato di *ratio* e non di *verbum* (l'uno senso e l'altro competendo al termine greco), cosicché in latino è opportuno chiamarle *questiones rationales* e non *quaestiones verbales*, si reperisce il motivo della loro denominazione: esse sono «*rationales*» perché vi si discute sulla giustificazione della causa addotta dal reo al fatto di cui è imputato, cioè sullo *αἴτιον* come *ratio* (su ciò cfr. anche L. Calboli, *La dottrina degli status*, Bologna 1994, p. 103).

che verte sul contrasto, reale o apparente, tra due leggi (differenza specifica), giacché «sembra che due o più leggi siano in disaccordo tra loro» (fr. 20c); (3) nell'ἀμφιβολία (*ambiguitas*), e cioè nella *quaestio* legale (genere) che verte sulla univocità o meno della legge (differenza specifica), giacché «talvolta poi sembra che ciò che è stato scritto significhi due o più cose» (fr. 20c); (4) nel συλλογισμός (*collectio, ratiocinativum*), ossia nella *quaestio* legale (genere) che verte sulla liceità di dedurre da una legge, con un ragionamento, altro da quello che essa espressamente enuncia (differenza specifica), giacché «talvolta <sembra> che da ciò che è stato scritto si rinvenga un'altra cosa, che non è stata scritta» (fr. 20c).

Più articolata la distinzione ermagorea delle στάσεις relative al genere λογικόν. Dall'esame delle testimonianze congiunte di Cicerone (*Inv.* 1,10-16=fr. 13a), di Quintiliano (*Inst.* 3,5,4 = fr.12a; 3, 6, 55-60 = fr. 13b; 7, 4, 1-18 = fr.15a; 3, 6, 53 = fr.16a; 9, 2,106 = fr. 17a), di Fortunanziano (*Rh.* 1,11, p. 89, 25 = fr.12b), di Agostino (*Rh.* 9 s., p.142, 15 = fr. 13c), di Porfirio (*In Hermog. stat.*, RhG IV 397, 8 W. = fr. 14a), di Giulio Vittore (*Rh.* 3, 6-8, p. 680, 3 = fr.15b), di Aquila (*Rh.* 16, p. 26, 23 = fr. 16b), di Marziano Capella (5, 444; 453 = fr.17b) e di altri autori non identificabili (Inc. Auct. schol. min. in Hermog. stat. RhG VII, 308 adn. W = fr.14b) si evince che Ermagora divide innanzitutto questo *genus* in quattro specie (che è opportuno caratterizzare anche attraverso l'elaborazione teorica – gli esempi, *in primis* – e le denominazioni date «autonomamente» dalle fonti, nella consapevolezza che il fondo dottrinale delle «loro» posizioni è del Temnita<sup>81</sup>) e articolò la terza di esse in due serie di sottospecie. Le quattro specie sono le seguenti:

(1) La congettura (στοχασμός, *coniectura*) (fr.12b,13b,13c), ovvero nella costituzione congetturale (*constitutio coniecturalis*) (fr.13a), vale a dire in quella costituzione (genere) nella quale «la controversia ha per oggetto un fatto» (differenza specifica), comportando perciò che «la causa si consolidi con congetture» (fr.13a, p.18, 5-6 M.) e la corrispondente *quaestio* verta su «che cosa sia stato compiuto, per esempio: “se Ulisse abbia ucciso Aiace”; o che cosa accada, per esempio: “se gli abitanti di Fregene siano bendisposti verso il popolo romano”; o che cosa avverrà, per esempio: “se, nell’ipotesi che lasceremo Cartagine sana e salva, allo stato giungerà qualche fastidio”» (*Ivi*, p. 18,20-25). Questa specie di *quaestio* è dunque caratterizzata dalla domanda «*an sit*» (fr.13c, p.24,13 M.)<sup>82</sup> e in essa la causa può ascriversi a ogni tempo (fr.13a, p.18, 19-20 M.).

(2) La definizione (ὄρος, *finis*) (fr.12b, 13c) o proprietà (*proprietas*) (fr.13b), ovvero nella costituzione definitoria (*constitutio definitiva*) (fr.13a), vale a dire in quella costituzione (genere) nella quale «si è d'accordo sul fatto», si conviene, cioè, che è stato compiuto, e la *quaestio* verte sul «nome con cui chiamarlo», ossia su come rubricarlo (differenza specifica): per esempio, «se qualcu-

<sup>81</sup> La giustificazione più convincente di quest'assunto è stata data, a nostro avviso, da K. Barwick il quale, a conclusione di un poderoso lavoro filologico rileva che «nicht nur die früher genannten Traktate des späteren Altertums, sondern auch Ciceros Rhet. II und der AaH als Quelle herangezogen werden» (*Zur Rekonstruktion der Rhetorik des Hermagoras von Temnos*, cit., p. 192). Il quadro complessivo delle divisioni ermagoree dei *genera legale* e *rationale* può vedersi in R. Volkman, *Die Rhetorik der Griechen und Römer*, München, p. 43; di quelle dell'uno e dell'altro genere, operate da Cornificio nella *Retorica ad Herennium* e da Cicerone nel *De invenzione*, in Riposati, *Problemi di retorica antica*, cit., pp. 710-713.

<sup>82</sup> Cfr. Matthes, *Hermagoras von Temnos 1904-1955*, cit., p. 134.

no abbia rubato un oggetto sacro da un cittadino privato, se giudicarlo un ladro o un sacrilego» (*Ivi*, pp. 18,26-19,7 M.). Essa è dunque caratterizzata dalla domanda «*quid sit*» (fr.13c, p.24,13 M.).

(3) La qualità (ποιότης, *qualitas*) (fr.12b,13b,13c), ovvero nella costituzione generale (*constitutio generalis*) (fr.13a), vale a dire in quella costituzione (genere) nella quale «si conviene su che cosa è stato compiuto ed è evidente con che nome è opportuno chiamare quel fatto», e (differenza specifica) la *quaestio* verte sulla qualificazione o del fatto stesso: «di che importanza sia e di che misura e in generale di che qualità; per esempio, se sia giusto o ingiusto, utile o inutile» (*Ivi*, p.19, 22-16 M.), o del soggetto: «se a quell'uomo capiti di essere buono o cattivo» (fr.13b, p.23,14-15 M.)<sup>83</sup>.

(4) Il trasferimento (μετάληψις, *translatio*) (fr.12b,13b,13c), ovvero nella costituzione traslativa (*constitutio traslativa*) (13a), vale a dire in quella costituzione (genere) nella quale la *quaestio* «verte su questa costituzione stessa» (differenza specifica), giacché la difesa invoca il cambiamento o l'invalidamento dell'azione giudiziaria eccependo sulla legittimità di «chi doveva agire, o con chi, o in che modo, presso chi, o con quale diritto, o in quale tempo» (*Ivi*, p.22, 23-25 M.) e l'accusa respinge queste eccezioni. Sua caratteristica è perciò il «far comparire in giudizio» (13c, p.24,26-27).

<sup>83</sup> Questa terza *constitutio* veniva a sua volta divisa da Ermagora in «*quattuor partes*», ossia in quattro sottospecie, e cioè in (a) συμβουλευτική o *deliberativa* (fr.13a, 13b), concernente «le cose cui bisogna aspirare e quelle che si devono fuggire» (fr. 13b, p. 23,15 M.); (b) ἐπιδεικτική o *demonstrativa* (13a) o *laudativa* (13b), concernente la persona (*Ivi*, p.23,16 M.); (c) πραγματική o *negotialis* (fr. 13a, 13b), concernente «le cose stesse, eliminato il nesso alle persone: per esempio, “se sia libero colui del quale si parla”, “se la ricchezza procuri la superbia”, “se qualcosa sia giusto o buono”» (fr.13b, p.23,17-20 M. Su questo *status* cfr. W. Kroll, *Rhetorica VI: Die πραγματική στάσις des Hermagoras*, «Philologus» 91 [1936], pp.197-205 1936. Non posso concordare con G. Achard là dove (*Cicéron, De l'invention, texte établi et traduit*, Paris, Les Belles Lettres 1994, p. 69, nota 37) rileva che in *Inv.* 1,14 = fr. 13a *negotialis*, denotando «ce qui dans l'acte, dans le *negotium*, est conforme au droit» e non ciò che attiene al fatto stesso, senza riferimento alle persone, «semble plutôt mal chiosé» per rendere l'ermagoreo πραγματική. In realtà, mi sembra che le due accezioni si implicino giacché l'attenzione rivolta alla conformità di un atto al diritto è, in senso prevalente, la stessa attenzione rivolta al fatto senza considerazione per i soggetti che vi intervengono. Si tratta piuttosto, come acutamente sottolinea Quintiliano (fr. 13b), di una diversa interpretazione della medesima costituzione. Donde anche la traduzione di *negotialis* con *légal*, proposta da Achard, non mi trova d'accordo.); (d) δικαιολογική o *iuridicialis* (fr. 13a, 13b), «in cui si pongono pressoché le medesime domande, ma le persone sono ben precise e determinate: “se egli ha compiuto quest'azione in modo giusto o buono”» (fr.13b, p.23,20-22). Il Tenmita divideva poi quest'ultima sottospecie in (d<sub>1</sub>) costituzione giudiziale κατ' ἀντίληψιν o assoluta, in cui «la questione verte sulla sola cosa: se sia giusta o meno» (fr.15, p.27,14-15 M.; cfr. anche 13a, pp. 21, 29-22,1 M: «quella che per se stessa contiene in sé la questione concernente il diritto o l'illegalità»; 15b, p.30,12-13 M.: «la qualità diventa assoluta tutte le volte in cui si discute soltanto della qualità del fatto») e (d<sub>2</sub>) costituzione giudiziale κατ' ἀντίθεσιν o assuntiva, in cui la difesa si appoggia ad elementi estranei alla causa (15a, p.27,26 M.: «*adsumptis extrinsecus auxiliis*»; cfr. anche fr.13a, p.22,1-3 M.; 15b, p.30,25-26 M.). Infine, distingueva la costituzione assuntiva (d<sub>2a</sub>) κατ' ἀνατέγκλημα (per ritorsione dell'accusa): «quando cerchiamo di riferire la colpa a quel soggetto stesso per il quale siamo incolpati e dall'accusa di costui deriviamo un causativo per la difesa del fatto»; (d<sub>2b</sub>) κατ' ἀντίστασιν (per comparazione): quando «dall'inconveniente per il quale siamo accusati facciamo spuntare un vantaggio maggiore, come se con la cosa compensassimo e contraccambiassimo la cosa»; (d<sub>2c</sub>) μετὰ μετάρστασιν (per allontanamento dell'accusa): «quando cerchiamo di allontanare da noi, in altra parte, il fatto per il quale siamo accusati», ovvero, trasferiamo l'accusa «su un'altra persona o su una cosa»; (d<sub>2d</sub>) κατὰ συγγνώμην (per perdono): «quando confessiamo il fatto che ci viene imputato e ammettiamo che sussiste la colpa [...] ma [...] chiediamo venia o per aver ignorato, o per essere stati costretti, o perché è intervenuto il caso» (fr. 15b, pp. 30,34-32,3 M.). È rimarchevole il rilievo di Quintiliano secondo cui (*Ivi*, p. 23,13) Ermagora chiamava questa *constitutio*, caratterizzata dalla domanda «*quale sit*» (fr.13c, p.24,13 M.), «*per accidentia, id est κατὰ συμβεβηκόσ*». Se si considera che Teodoro indicava la prima specie di *quaestiones*, quella cioè che Ermagora denominava στοχασμός, come «περὶ οὐσίας», vale a dire «sulla sostanza», sul presupposto che «né può sembrare che sia stato compiuto ciò che non abbia avuto una sostanza, né che sarà ciò che non avrà sostanza» (fr. 13c, p. 15-19 M.), ben ci si avvede che non soltanto l'impianto classificatorio usato dal Tenmita è aristotelico, ma che la stessa determinazione degli stati di causa o *constitutiones* impiega la distinzione aristotelica tra sostanza e accidenti.

L'accertamento di una tale articolazione permette di dire che la nozione di responsabilità ha doppiamente valenza retorica: innanzitutto perché come nozione è significativa in rapporto a quella di causa, la quale, come abbiamo visto, è una figura dottrinale che strutturalmente pertiene a quest'arte e si sfaccetta in una molteplicità di valenze conformi e parallela ai molteplici tipi di causa. Sotto questo profilo la nozione di responsabilità, abbandonato ormai ogni legame alla sfera etica, si struttura in chiave retorica già a livello dei contenuti conoscitivi che mette in campo. La responsabilità che deve addossarsi o denegarsi a Oreste, per stare all'esempio più ricorrente tra le fonti di Ermagora, non riguarda la qualificazione morale di un atto matricida che vendica l'assassinio del padre: nessuna parola è spesa per chiarirne il significato su questo piano, nessuna espressione lo riporta anche indirettamente a esso; com'è chiaro dalla discussione che si conduce in proposito, la natura dell'atto è interessante esclusivamente in rapporto al chiarimento che esso offre alla nozione di ἀ-τιον e alle valenze che questo assume come *causa* o come *ratio*; non soltanto, è interessante come oggetto di riflessione per comprendere che tipo di ἀτιον è in gioco: certamente si tratta di una *causa rationalis*, ma occorre vedere in quale delle specie di questo *genus causarum* ricade. Come dunque si può constatare, la responsabilità dell'atto di Oreste, la sua rilevanza in rapporto a questa nozione non sono altre, dalla possibilità di classificarlo entro questa o a quella specie di causa e il significato stesso che la nozione di responsabilità assume in riferimento a esso si declina, a questo livello, in una pluralità di valenze a misura delle ragioni addotte per assegnarlo all'una o all'altra specie di cause, ovvero per decidere lo *status* della causa alla quale va assegnato; ragioni fatte valere nel discordo che le esibisce e le argomenta, dunque su di un piano retorico.

Ma vi anche una seconda ragione per la quale la responsabilità si delinea essenzialmente sul piano retorico, ed essa non riguarda più la nozione, ma il fatto: ché, la responsabilità si appura o si denega, si attribuisce o si disconosce e in questa o in quella misura sulla base del discorso che argomenta a riguardo. Un discorso che, ancora una volta, non è unico, ma che, per essere efficace, deve adeguare le differenti esigenze retoriche connesse alle specie di causa.