

Francesca Piazza

## DIRE ADDIO ALLA VERITÀ?

Il ruolo dell'*eikos* nella polemica antisofistica

### Abstract

*This paper deals with the concept of eikos, traditionally translated as “probability” or “likelihood.” The aim is to show the complexity and the theoretical value of this notion and, more specifically, the crucial role it plays in the Platonic attack against the Sophists. The starting point is a famous passage from Phaedrus (272d-273a) where Socrates says that the speaker who follows eikos must “say goodbye to the truth.” However, this negative attitude towards eikos is not the only possible one. Indeed, in previous literature, and especially in historiography and rhetoric, eikos is not opposed to truth. Instead, despite its fallibility, it is a heuristic device that is extremely useful in conditions of uncertainty. Plato himself shows a less negative attitude when, in Timaeus (29c-d), he says that Timaeus’ discourse is a logos eikos. This different attitude is not a contradiction, but instead is indicative of the complexity of eikos.*

### 1. Le ragioni del lupo

In un celebre passo del *Fedro*, Socrate descrive l’arte oratoria del suo tempo (le «ragioni del lupo», le aveva chiamate subito prima) in questi termini:

«Infatti, senza alcun dubbio, cosa che abbiamo detto anche all’inizio di questo discorso, chi si accinge a diventare oratore in maniera adeguata, *non occorrerebbe che sia a conoscenza di verità* intorno a cose giuste e buone, o anche intorno agli uomini che per natura ed educazione sono tali. Infatti, *nei tribunali, della verità intorno a queste cose non importa proprio niente a nessuno, ma importa ciò che è persuasivo* (τούτων ἀληθείας μέλειν οὐδενί, ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ). E questo risulta essere l'*eikos*, e ad esso deve attenersi chi intende parlare con arte. E, anzi, talvolta non si devono esporre neppure i fatti medesimi, qualora non si siano svolti in modo corrispondente all'*eikos*, ma [bisogna raccontare] soltanto ciò che è *eikos* (...); e, *in ogni caso, colui che parla deve seguire l'eikos e dire addio alla verità* (λέγοντα τὸ δὴ εἰκὸς διακτέον εἶναι, πολλὰ εἰπόντα χαίρειν τῷ ἀληθεῖ). È appunto questo *eikos* che, trovandosi da un capo all’altro del discorso, porta a compimento tutta quanta l’arte»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Phaedr.* 272d-273a (trad. it. G. Reale [parzialmente modificata] in PLATONE, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano, 1991).

Al centro di questa descrizione — malevola e polemica e tuttavia per certi versi realistica — sta la nozione di *eikos*, solitamente tradotta in questi contesti con *verosimile*. Che tale nozione svolgesse un ruolo effettivamente cruciale, non solo nella pratica ma anche nella teoria retorica dell'epoca, è difficile da contestare. Discutibile è invece la conseguenza che Socrate trae dalla constatazione di questa centralità. Siamo davvero sicuri che seguire l'*eikos* implichi necessariamente dire addio alla verità? La mossa argomentativa è chiara: l'*eikos*, termine chiave dell'intero attacco, viene prima identificato con il *persuasivo* (πιθανός) e quindi contrapposto al *vero* (ἀληθής). La stessa opposizione era stata utilizzata poco prima da Socrate quando aveva affermato che Tisia e Gorgia «videro come sono da tenere in pregio più che non le cose vere quelle *eikota*»<sup>2</sup>. Ma quanto è accettabile questa radicale scissione tra persuasivo ed *eikos* da un lato e verità dall'altro? Per provare a rispondere a questa domanda dobbiamo guardare più da vicino la nozione di *eikos*, la cui complessità non è adeguatamente restituita da nessuna delle due traduzioni più diffuse, *verosimile* e *probabile*<sup>3</sup>.

Nel momento in cui Platone scrive il *Fedro*, la parola *eikos* era già un termine specialistico del lessico retorico. Ne è una chiara testimonianza, tra le altre, un altro passo dello stesso dialogo, nel quale Socrate cita appunto gli *eikota* tra gli argomenti che erano trattati nei «libri scritti intorno all'arte dei discorsi»<sup>4</sup>. Si tratta, come risulta con maggiore chiarezza dai trattati di epoca successiva (soprattutto la *Rhetorica ad Alexandrum* e la *Rhetorica* di Aristotele)<sup>5</sup> di un tipo di *prova* (πίστις) che fa appello — per usare le espressioni della *Rh. Al.* — al «modo abituale di comportarsi degli uomini»<sup>6</sup> ed è «ciò di cui, quando lo si dice, gli ascoltatori hanno esempi»<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> *Phaedr.* 268a.

<sup>3</sup> Per questa ragione preferisco mantenere il termine greco traslitterato piuttosto che scegliere una singola traduzione.

<sup>4</sup> *Phaedr.* 266d 5.

<sup>5</sup> Per quanto riguarda la *Rh. Al.* si rimanda a P. CHIRON, *Introduction a: PSEUDO-ARISTOTELE, Rhétorique à Alexandre*, Le Belles Lettres, Paris 2002 e al recente numero monografico di "Rhetorica" (vol. 29, n. 3, 2011) interamente dedicato a questo trattato. Due sono invece le definizioni di *eikos*, parzialmente diverse ma tra loro coerenti, fornite da Aristotele: *Analitici Primi* 70a 3-6 e *Retorica* 1357a 32-57b 1. Non è possibile qui approfondire la posizione aristotelica, mi limito soltanto a segnalare che, seppure in linea con la tradizione a lui precedente, il principale contributo di Aristotele consiste essenzialmente nella riflessione sulla struttura logica sottesa alla nozione di *eikos* e, di conseguenza, sul suo valore epistemologico, decisamente rivalutato rispetto alla prospettiva platonica (cfr. F. PIAZZA, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008, pp. 51-65). Per quanto riguarda invece il confronto tra la nozione aristotelica di *eikos* e quella della *Rh. Al.* rimando a F. PIAZZA, *The eikos between Logic and Rhetoric. A Comparison between Aristotle and the Rhetorica ad Alexandrum*, in «Papers on Rhetoric», X (2010), pp. 237-246.

<sup>6</sup> *Rh. Al.* 1428b 8-9, trad. mia.

<sup>7</sup> *Rh. Al.* 1428a 25.

## 2. Immaginare l'ignoto

Accanto a (e in perfetta continuità con) questa accezione tecnica, *eikos* aveva anche un significato più ampio dal quale è utile prendere le mosse. La parola, attestata già in Omero, è il participio perfetto di *ἔοικα*, un verbo il cui significato viene generalmente ricondotto a due nuclei semantici principali: 1. “sembrare”, da cui il significato di “assomigliare”; 2. “convenire”, da cui il significato di “sembrare opportuno”. Ciò che tiene insieme questi due nuclei semantici è il comune riferimento alla nozione di “similarità”<sup>8</sup>, una similarità non necessariamente basata sulle sole caratteristiche visibili, ma costruita anche a partire da tratti non percepibili<sup>9</sup>. A ben guardare, infatti, anche la seconda accezione può essere guardata come il risultato di un’operazione di confronto (e quindi come l’individuazione di somiglianze) tra ciò che viene qualificato come *eikos* e una norma o una aspettativa generalmente accettata, anche se non rigidamente codificata (che può anch’essa ricevere la qualifica di *eikos*)<sup>10</sup>. È così che la parola prende il significato di *opportuno*, *conveniente* o anche *normale*, *abituale*, nel senso di *adeguato* a ciò che generalmente ci si aspetta che accada.

È principalmente con questo significato che *eikos* si diffonde fino a diventare un termine chiave del lessico intellettuale greco del V sec. Più esattamente, la nozione di *eikos* diventa una categoria concettuale importante in ambiti di riflessione come la medicina, la storiografia, la filosofia e la retorica<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> La distinzione tra i due significati è stata sostenuta da K. SYNODINOU, *Eoika-eikos kai syggenika apò ton Homero hos ton Aristophane. Semaiologiké melete*, Ioseph. Ph. Goura, Ioannina 1981 e ripresa da M. KRAUS, *Nothing to do with truth? Eikos in Early Greek Rhetoric and Philosophy*, in “Papers on Rhetoric”, 7 (2006), pp. 129-50. Il riferimento ad un nucleo semantico comune ad entrambi, riconducibile alla nozione di similarità, è stato invece messo in luce sia da T. A. SCHMITZ, *Plausibility in the Greek Orators*, in “The American Journal of Philology”, vol. 121 (2000), pp. 47-77, sia da D. C. HOFFMAN, *Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric*, in “Rhetorica”, 26 (2008), pp. 1-29. Più esattamente Hoffman sostiene che «“to be similar” is the older, core sense of *eoika* and that the other senses of the word can be understood as extensions of this meaning» (ivi, p. 3).

<sup>9</sup> Cfr. A. COZZO, *Tra comunità e violenza. Conoscenza, logos e razionalità nella Grecia antica*, Carocci, Roma 2001. Cozzo sottolinea la differenza tra questo tipo di paragone a quello cui invece si riferisce il termine *eidolon*, immagine nel senso di “copia”, “doppio”, che si costruisce in base a tratti percepibili principalmente visivi (ivi, p. 215). Si osservi per inciso la corradicalità tra i termini *eikos* ed *eikon*, su cui ha insistito G. TURRINI, *Contributo all’analisi del termine “eikos” I: L’età arcaica*, in “Acme”, 30 (1977), pp. 541-58. Sulla distinzione tra *eikon* e *eidolon* come due differenti tipi di immagine si veda anche M. BETTINI e C. BRILLANTE, *Il mito di Elena. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino 2002, pp. 142-154.

<sup>10</sup> Cfr. *Od.* I, 273; I, 292; II, 197; II, 223; XXIV, 273.

<sup>11</sup> Non è possibile qui indicare nel dettaglio la vasta bibliografia relativa all’uso di *eikos* nei diversi ambiti disciplinari, mi limito pertanto a citare soltanto alcuni degli studi più recenti rinviando alla bibliografia ivi contenuta. Per la medicina ippocratica: S. DI PIAZZA, *Regularity and Exception. Some remarks on eikos in Corpus Hippocraticum*, in “Papers on Rhetoric”, X (2010), pp. 105-112. Su storiografia e oratoria: P. BUTTI DE LIMA, *L’inchiesta e la prova. Immagine storiografica, pratica giuridica e retorica nella Grecia Classica*, Einaudi, Torino 1996; T.A. SCHMITZ, op. cit.; D.C. HOFFMAN, op. cit. In particolare su Erodoto: C. VASSALLO, *Disordinata conformità all’ordine: un’indagine su oikos in Erodoto*, in “Paideia”, LXII (2007). Sulla filosofia

Ciò che accomuna gli usi di questa nozione in contesti così diversi (una diversità per altro minore di quanto non appaia ai nostri occhi moderni) è il costante ricorso alla categoria dell'*eikos* come ad una risorsa per far fronte alle difficoltà della conoscenza umana. L'*eikos* si configura così come un'opportunità che ci viene in soccorso quando non è possibile avere un accesso diretto all'esperienza o, più in generale, quando, per ragioni di fatto o di principio, ci è negata una conoscenza piena e completa. In queste situazioni di costitutiva incertezza, che possono riguardare tanto l'accertamento di fatti passati, quanto la diagnosi e la prognosi di una malattia, l'indagine sulla *physis* o il dibattito giudiziario, possiamo tuttavia fare ipotesi, provare ad *immaginare* o *congetturare* (entrambe possibili traduzioni di εικάζω, verbo co-radicalmente di *eikos*) come stanno effettivamente le cose. E lo facciamo tenendo conto di come le cose abitualmente accadono, o ci sembra *naturale* che debbano accadere, in una parola, in base a ciò che è *eikos* nel senso sopra chiarito.

La possibilità di formulare queste ipotesi si basa a sua volta sulla supposizione di una certa regolarità sottesa sia agli eventi naturali sia ai comportamenti umani, i due ambiti in cui tipicamente si fa ricorso all'*eikos*. Si tratta, in genere, di ipotesi o congetture costruite in base all'individuazione di una qualche similarità tra eventi o comportamenti passati e quelli che si sta cercando di comprendere o valutare<sup>12</sup>. È così che la parola può essere usata per qualificare un'ipotesi come *ragionevole*, *plausibile* o *accreditata*, un evento o un comportamento come *normale*, *naturale*, *corretto* (tutti termini che, in certi contesti, possono risultare traduzioni adeguate di *eikos*). Ciò non toglie, naturalmente, che tali ipotesi possano rivelarsi false o che i ragionamenti fondati su *eikos* possano essere utilizzati per fini strumentali e manipolativi. Tuttavia, questo non autorizza, di per sé, a considerare necessariamente fallace il ricorso a questa categoria concettuale.

### 3. Fino a prova contraria

Anche solo un rapido sguardo alla superstite produzione oratoria tra V e IV sec. conferma che l'appello all'*eikos* non si pone in netta alternativa alla ricerca della verità<sup>13</sup>. Al contrario, esso rappresenta uno strumento euristico fallibile ma non per questo da disprezzare e diventa pertanto una strategia argomentativa non di rado vincente. Non è possibile qui analizzare i testi in modo sistematico e puntuale,

---

presocratica e Platone: M. SERRA, *Cosmology and Rhetoric. The concept of eikos in Plato*, in "Papers on Rhetoric", X (2010), pp. 247-257; J. BRYAN, *Likeness and Likelihood in the Presocratic and Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

<sup>12</sup> Sul ruolo dell'*eikos* come strumento critico per la valutazione e la selezione di ipotesi concorrenti cfr. P. BUTTIDELIMA, op. cit. pp. 151-170.

<sup>13</sup> Cfr. M. GAGARIN, *Probability and Persuasion: Plato and early Greek rhetoric*, in I. WORTHINGTON (a cura di), *Persuasion. Greek Rhetoric in action*, Routledge, London-New York 1994, pp. 46-68. La centralità dell'*eikos* nell'oratoria giudiziaria è riconosciuta anche da E. AVEZZÙ, *Thaumaston ed eikos nella logografia giudiziaria*, in D. LANZA e O. LONGO (a cura di), *Il meraviglioso ed il verosimile tra antichità e medioevo*, Olschki, Firenze 1989, pp. 19-27.

mi limiterò quindi a citare soltanto alcuni esempi, spero rappresentativi. Il caso forse più significativo è rappresentato dalle orazioni di Antifonte, nelle quali il ricorso (esplicito o implicito) all'*eikos* è frequente e sistematico<sup>14</sup>. Particolarmente interessante è, da questo punto di vista, la V orazione, *Sull'omicidio di Erode*. Si tratta della difesa di un uomo accusato di avere ucciso un compagno di viaggio, il cui corpo non era stato ritrovato. In assenza del cadavere, l'accusa si basava soltanto sulla testimonianza, resa sotto tortura, di uno schiavo che aveva poi ritrattato ed era stato alla fine ucciso dagli accusatori e dunque non poteva più essere controinterrogato. In un caso del genere, in assenza di testimonianze dirette e di prove definitive, all'imputato non resta altra via che un massiccio (per quanto non esclusivo) ricorso all'*eikos*, ovvero a ragionamenti volti a mostrare l'implausibilità dell'accusa e quindi, indirettamente, l'innocenza dell'accusato.

L'uso che Antifonte fa dell'*eikos* è in perfetta continuità con il significato tradizionale del termine, indicando in genere qualcosa che risulta *adeguato* ad un'aspettativa, sia essa riferita alle consuetudini sociali o alle leggi di natura. Si consideri, per esempio, la prima occorrenza del termine. Dopo un esordio costruito — secondo uno schema topico — con ripetuti richiami alla necessità di appurare la “verità dei fatti” e dichiarazioni di scarsa abilità oratoria da parte del parlante, l'accusato dichiara che «è *eikos*, che da parte di galantuomini, anche senza bisogno di richiederlo, si presti ascolto agli accusati, dato che gli accusatori l'hanno ottenuto senza bisogno di chiederlo»<sup>15</sup>. O ancora, al § 27: «non sarebbe in alcun modo *eikos* che, dopo la sua sparizione l'uomo non venisse scoperto, dato che non si era allontanato molto dal mare»<sup>16</sup> e poco dopo: «eppure sarebbe *eikos* che nella nave vi fosse qualche traccia di un uomo morto e gettato in mare di notte»<sup>17</sup>. E infine, nella sezione dedicata a mostrare l'assenza di movente: «ecco, sarebbe più *eikos* e più vicino al vero (*ἂν εἰκότως μετὰ τῆς ἀληθείας*) se io indicassi nel denaro il motivo per cui tu cerchi di uccidere me»<sup>18</sup>.

In tutti questi casi, e gli esempi potrebbero moltiplicarsi, si vede bene come il termine *eikos* serva per qualificare in senso positivo ipotesi, comportamenti o situazioni in contesti in cui non si dispone di altri

<sup>14</sup> Il ruolo svolto dall'*eikos* nella produzione di Antifonte era già stato osservato da L. GERNET, *Antiphon. Discours*, Les belles Lettres, Paris, 1956. Cfr. anche M. GAGARIN, *Antiphon the Athenian. Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists*, University of Texas Press, Austin 2002. Non è possibile qui entrare nel dettaglio, ma può essere utile tenere presente che è interamente costruita sull'*eikos* anche la prima *Tetralogia* (cfr. *Antiphontis Tetralogiae*, a cura di F. Deleva Caizzi, Testi e documenti per lo studio dell'antichità, Istituto editoriale Cisalpino, Milano 1969). Il ruolo giocato dalle argomentazioni *eikota* in questa orazione è talmente cruciale da far nascere l'impressione che essa sia stata composta proprio con l'intento di mostrare, ad un tempo, la capacità euristica e la potenziale ambiguità di questa categoria concettuale.

<sup>15</sup> ANTIPHON. 5.4 (trad. it. M. Marzi [lievemente modificata], *Oratori attici minori*, vol. 2: *Antifonte, Andocide, Dinarco, Demade*, UTET, Torino 1995). Analoghi appelli all'*eikos* per ottenere ascolto e benevolenza dai giudici si trovano, per es., anche in Lisia: «è *eikos* avere maggiore benevolenza per chi si difende» (XIX, 3, trad. mia) o, sempre nella stessa orazione, «è *eikos* che voi, signori giudici, aspettiate che io abbia parlato prima di giudicare attendibili i discorsi dell'accusa» (XIX, 5).

<sup>16</sup> ANTIPHON. 5.27.

<sup>17</sup> ANTIPHON. 5.28.

<sup>18</sup> ANTIPHON. 5.59.

mezzi (per esempio prove materiali o testimonianze) per sostenere la propria tesi, o, quando, pur essendo a disposizione, tali mezzi sono ambigui e richiedono pertanto di essere interpretati. Ci troviamo in molti casi di fronte a quelli che oggi chiameremmo ragionamenti “controfattuali” (il cui uso era per altro assai diffuso nell’oratoria dell’epoca), particolarmente utili nei casi in cui il fatto da accertare non è alla nostra portata. La conclusione di questi ragionamenti può non essere del tutto cogente e, tuttavia, spesso si tratta dell’unica conclusione possibile in quella determinata circostanza.

Come risorsa euristica, gli *eikota* sono dunque sempre esposti alla confutazione e, in quanto ragionamenti di carattere ipotetico, essi sono, è vero, spesso contrapposti ai “fatti” (τὰ ἔργα, τὰ ὄντα οὐ τὰ γινόμενα)<sup>19</sup> o alle testimonianze dirette (μάρτυρες)<sup>20</sup>. Tale contrapposizione non implica però che gli *eikota* siano una contraffazione dei fatti o che il ricorso ad essi sia un segno dell’indifferenza verso la verità. Sono fallibili ma non per questo necessariamente falsi o ingannevoli. Non si spiegherebbe altrimenti come, sempre nella stessa orazione, dopo la narrazione dei fatti e la presentazione dei testimoni, l’accusato possa rivolgersi ai giudici in questi termini: «Questi sono i fatti: a partire da essi, ora indagate gli *eikota* (τὰ μὲν γινόμενα ταῦτ’ ἐστίν. ἐκ δὲ τούτων σκοπεῖτε τὰ εἰκότα)»<sup>21</sup>. È, dunque, a partire dai fatti, e non in spregio ad essi, che gli *eikota* possono svolgere la loro funzione euristica. Più che una radicale indifferenza nei confronti della verità, il ricorso all’*eikos* nasconde pertanto la consapevolezza di quanto difficile sia il possesso pieno e completo di questa verità.

È, in fondo, quello che dichiara apertamente il Palemede gorgiano a conclusione della sua difesa, una difesa che si può dire interamente costruita sull’*eikos*<sup>22</sup>. Dopo aver dichiarato di «dover scampare a questa accusa in forza del diritto più certo, *provando la verità* non cercando di ingannarvi»<sup>23</sup> ed aver invitato i giudici a non «prestare attenzione più ai discorsi che ai fatti»<sup>24</sup>, l’accusato aggiunge:

«certo, se grazie ai discorsi la verità dei fatti (διὰ τῶν λόγων τὴν ἀλήθειαν τῶν ἔργων) diventasse pura e chiara per gli ascoltatori, il giudizio sarebbe semplice, risultando da quanto si è detto. Ma visto che le cose non stanno così, tenete sotto custodia il mio corpo, aspettate per un tempo maggiore, prendete le vostre decisioni *secondo verità* (μετὰ δὲ τῆς ἀληθείας)»<sup>25</sup>.

A ben guardare, più che un addio definitivo alla verità *tout court* quella di Palamede è una dichiarazione di scetticismo sulla possibilità che la verità si presenti *pura e chiara* nei discorsi umani. Per questa ragione, i

<sup>19</sup> Sull’opposizione fatti/*eikota* cfr. anche ARISTOTELE, *Rhet.* 1400 a 5-9.

<sup>20</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Rhet.* 1376a 18-23. Il fatto che la testimonianza sia spesso considerata come una forma di conoscenza più diretta rispetto alle congetture basate sull’*eikos* non vuol dire che gli *eikota* abbiano sempre un valore inferiore rispetto ai testimoni. Aristotele è ben consapevole del fatto che anche la testimonianza può essere ingannevole o fallace. Non si tratta dunque di istituire gerarchie ma di individuare differenze e specificità.

<sup>21</sup> ANTIPHON. 5.25 (trad. mia).

<sup>22</sup> Si tenga presente che nei testi superstiti di Gorgia le occorrenze del termine *eikos* sono in effetti poco numerose. Ciò non esclude, tuttavia, che egli faccia invece un ampio uso di questa categoria concettuale, cfr. M. SERRA, op. cit. pp. 254-255.

<sup>23</sup> GORGIA, *Autodifesa di Palamede*, 33 (trad. it. M. Bonazzi, in *I Sofisti*, Rizzoli, Milano, 2007).

<sup>24</sup> GORGIA, *Autodifesa di Palamede*, 34.

<sup>25</sup> GORGIA, *Autodifesa di Palamede*, 35.

giudici avranno bisogno di più tempo per poter emettere un verdetto che si pretende comunque basato sulla verità. Se la “verità dei fatti” non può essere presentata nella sua “purezza”, il giudizio sarà certo più difficile ed esposto all’errore, ma tuttavia necessario. Dinanzi a situazioni difficili dove non si può fare appello a certezze infallibili o a prove definitive, è l’*eikos* che ci viene in soccorso, nonostante tutti i rischi che esso comporta. È per questa ragione che — dirà Aristotele nella *Rhetorica* — ragiona in modo scorretto il giudice che si rifiuta di esprimere un giudizio in assenza di prove necessarie, «perché non si deve giudicare solo in base a ciò che è necessario ma anche in base agli *eikota*, in questo consiste infatti il “giudicare con la migliore facoltà di giudizio” (τὸ γνῶμη τῆ ἀρίστη κρίνειν)»<sup>26</sup>.

La possibilità di formulare un giudizio corretto in base agli *eikota* è esplicitamente affermata anche in un interessante passo di Demostene (*Contro Androzio*) nel quale l’oratore sta distinguendo la calunnia (λοιδορία) e la semplice accusa (αἰτία) fondata solo su dicerie, dalla prova (ἔλεγκος). Si ha prova — dice Demostene — quando

«di ciò che si dice si dimostra al tempo stesso anche la verità. È necessario pertanto che chi vuole provare qualcosa produca indizi sicuri (τεκμήρια) con i quali mostrarvi la credibilità dell’accusa, oppure esponga *eikota*. Di alcuni avvenimenti, infatti, non è possibile essere testimoni oculari ma tutte le volte che venga esibito qualcuno di questi elementi probatori, voi ritenete a buon diritto di avere una prova sufficiente della verità (ικανὸν νομίζετ’ ἔλεγκος ἔχειν ὑμεῖς εἰκότως τῆς ἀληθείας ἐκάστοτε)»<sup>27</sup>.

Ancora una volta, dunque, gli *eikota* si confermano, accanto ai *tekmeria*, strumenti per l’accertamento della verità quando ci è negato un accesso diretto ai fatti. Particolarmente significativa è, ai miei occhi, l’occorrenza dell’avverbio εἰκότως nella frase conclusiva del passo, per qualificare in senso positivo l’atteggiamento dei giudici che ritengono *eikota* e *tekmeria* prove sufficienti in base a cui emettere il verdetto. Mi sembra, infatti, che essa confermi che il dominio dell’*eikos* e quello della verità, per quanto non coincidenti, non si pongono tuttavia in alternativa.

Non si dimentichi, inoltre, che il ricorso alla categoria concettuale dell’*eikos* non è prerogativa esclusiva dei tribunali ma di tutte le situazioni in cui la conoscenza è incerta e rischiosa. Esso si affianca ad altri mezzi di accertamento della verità, dal diverso grado di affidabilità, quali la conoscenza diretta dei fatti, il resoconto altrui o il ragionamento basato su indizi. Sono le *prove* (πίσταις) che possono essere presentate in tribunale, ma il ricorso ad esse è tipico anche di altre pratiche conoscitive, come la storiografia, la medicina o la stessa filosofia caratterizzate, in gradi diversi e per diverse ragioni,

<sup>26</sup> ARISTOTELE, *Rhet.* 1402b 35-37. “Giudicare con la migliore facoltà di giudizio” era parte della formula del giuramento degli Eliasti, probabilmente riferita a situazioni in cui il caso non era normato da una legge scritta e pertanto il grado di discrezionalità dei giudici era maggiore (cfr. HDT. III, 81, 1 e DEMOSTH. *Contro Beoto* I, 40). Lo stesso Aristotele cita questa formula in altri due luoghi della *Rhet.*: una volta come alternativa rispetto all’interpretazione della legge scritta (1375b 15), un’altra a proposito della già citata opposizione tra testimoni ed *eikota* (1376a 20). Si tratta, come si vede, sempre di situazioni fortemente esposte all’incertezza nelle quali l’*eikos* si conferma una risorsa preziosa e fallibile nello stesso tempo. Cfr. anche A. COZZO, op. cit., pp. 205-207.

<sup>27</sup> DEMOSTH. XX, 22 (trad. it. P.M. Pinto, in ID., *Discorsi e lettere*, vol. 2: *Discorsi in tribunale*, UTET, Torino 2000, tomo II).

dall'incertezza. Ciò significa che il bisogno di ricorrere all'*eikos* non muove tanto dalla volontà di ingannare ma dalla difficoltà (e talvolta dall'impossibilità) di avere accesso alla verità. Non è necessario essere degli scettici radicali o dei relativisti incalliti per fare appello all'*eikos*, è sufficiente riconoscere che in molti casi semplicemente non siamo in grado di stabilire (e qualche volta in linea di principio) come stanno effettivamente le cose.

Ora, che il tribunale sia un luogo dove tale difficoltà emerge in tutta la sua gravità è difficile negarlo. Ma per quale ragione se ad appellarsi all'*eikos* è il retore sentiamo subito odore di inganno e se invece lo fa il medico o lo storico vediamo soltanto cautela scientifica? La maggiore diffidenza suscitata dall'uso dell'*eikos* nei tribunali è probabilmente motivata anche dalla considerazione che in quel contesto la posta in gioco non è soltanto una verità teorica. In tribunale, "stabilire come stanno effettivamente le cose" non è un esercizio puramente teoretico ma un compito da cui può dipendere il mantenimento del proprio *status* sociale, la salvaguardia dei propri beni e, non di rado, la stessa vita dei contendenti. È probabilmente questo a gettare un'ombra sulla sincerità e la buona fede di chi, per difendersi o per attaccare un avversario, ricorre all'*eikos*. Senza dubbio, il tribunale non è il luogo ideale per una ricerca spassionata della verità<sup>28</sup> (ammesso che un luogo del genere esista), ma non mi pare che questo sia un buon motivo per screditare *tout court* la nozione di *eikos*, privandola di ogni valore epistemologico e stabilendo così che seguire l'*eikos* significhi senz'altro "dire addio alla verità".

#### 4. Non cercare oltre

Questa diffidenza, se non un vero e proprio disprezzo, nei confronti dei tribunali e, più in generale, dell'oratoria nel suo complesso, è evidente nel passo platonico dal quale abbiamo preso le mosse ed è probabilmente alla base della svalutazione dell'*eikos* operata da Socrate in quel contesto. Ma, come spesso accade, la posizione di Platone è molto più complessa di quanto non appaia a prima vista. Restando per il momento ancora all'interno del *Fedro*, seguiamo Socrate nella sua argomentazione. Vediamo così come,

---

<sup>28</sup> La natura costitutivamente faziosa delle orazioni giudiziarie è sottolineata, tra gli altri, da C. BEARZOT, *Diritto e retorica nella democrazia ateniese*, in "Etica & Politica", IX (2007), pp. 113-134. Bearzot afferma che «il discorso giudiziario, programmaticamente di parte e mirante ad accreditare una specifica versione, manca, nonostante si sia talora insistito sul rapporto tra storiografia ed elementi della pratica giudiziaria, dello sforzo di "obiettività" del discorso storiografico: e le analogie indubbiamente esistenti (...) tra prassi storiografica e prassi giudiziaria (terminologia, riferimento a testimoni, uso dei mezzi di prova) non devono portare a sovrapporre figure molto diverse come l'avvocato e lo storico» (pp. 119-120). È senza dubbio importante tenere conto del fatto che, anche in presenza della stessa strategia argomentativa, gli obiettivi dello storico e dell'avvocato sono molto diversi. Nello stesso tempo, però, credo non vada dimenticato che neppure lo "sforzo di obiettività" dello storico può essere considerato, di per sé, una garanzia di verità. D'altra parte, la componente retorica nella storiografia svolge un ruolo che non è esclusivamente limitato alla dimensione narrativa. Ciò che mi interessa sottolineare è che, al di là delle indubbie differenze, storiografia e oratoria restano due ambiti in cui l'accertamento della verità è costitutivamente problematico, ragione per cui esse fanno continuamente ricorso alla categoria concettuale dell'*eikos*.



dopo la prima netta contrapposizione, l'*eikos* venga progressivamente riavvicinato alla verità. A fare da ponte è proprio la nozione di “somiglianza” che, come si è visto, rappresenta un aspetto centrale dell’area semantica del termine sin dalle sue origini. Poco dopo aver affermato che «colui che parla deve seguire l'*eikos* e dire addio alla verità», Socrate aggiunge: «allora Tisia ci dica anche questo: ossia se intende dire che l'*eikos* sia qualcosa di diverso da ciò che sembra alla moltitudine (τὸ τῷ πλῆθει δοκοῦν)»<sup>29</sup>. Prosegue, dunque, il processo di svalutazione dell'*eikos*, qui identificato con l’opinione della massa. A questa definizione, attribuita a Tisia, segue la descrizione di quello che resterà come il caso esemplare di argomento sofista basato sull'*eikos*, il cosiddetto *corax* (dal nome dell’altro retore sofista cui viene attribuito, Corace)<sup>30</sup>. Ma, continua Socrate, a Tisia va detto che

«già da un pezzo, prima che anche tu venissi qui, ci troviamo a dire che questo *eikos* viene a nascere, nella maggior parte della gente, per somiglianza con il vero (δὲ ὁμοιότητος τοῦ ἀληθοῦς). E poco fa abbiamo spiegato che *chi conosce la verità* sa trovare benissimo le somiglianze»<sup>31</sup>.

L’esito del discorso di Socrate è noto: solo il dialettico è colui che conosce la verità e pertanto l’unica retorica possibile è quella che si fonda sulla dialettica. Non è mio interesse qui discutere i rischi insiti in questo tentativo di dividere nettamente una retorica guidata dalla dialettica da una che sarebbe invece soltanto arte della lusinga e dell’inganno<sup>32</sup>. Mi limito soltanto ad osservare che tale tentativo si fonda, a sua volta, su una non meno problematica scissione tra due tipi differenti di *eikos*. Da un lato, l'*eikos* dei sofisti, coincidente con l’opinione della massa e indifferente alla verità e, dall’altro, l'*eikos* del dialettico (e quindi del filosofo) che sarebbe invece costruito per somiglianza con il vero. Nel primo caso, dunque, l'*eikos* sarebbe soltanto ciò che è *simile* a quello che pensa la massa incolta, mentre nel secondo sarebbe ciò che è *simile* alla verità del dialettico. Presupposto di questa divisione è, dunque, che il dialettico abbia accesso alla verità e che solo su questa base sia possibile costruire un’arte dei discorsi non ingannevole. In questo modo, però, Platone finisce col dissolvere, di fatto, la nozione di *eikos* in quella di verità. Ci troviamo così di fronte ad una situazione dal sapore paradossale: o un *eikos* senza verità o una verità che ingloba l'*eikos*.

Come ho cercato di mostrare prima, invece, l’interesse della categoria concettuale dell'*eikos* sta proprio nella sua peculiare e intrinsecamente problematica relazione con la verità. In quanto strumento euristico, infatti, esso si presenta ad un tempo come fallibile e perfino insidioso e tuttavia necessario proprio nelle situazioni più difficili. Il tentativo platonico è quello di tenere a bada questa costitutiva incertezza provando ad ancorare l'*eikos* ad una base salda e immutabile, proprio quello che i sofisti rifiutano. A fare da spartiacque tra le due posizioni, è superfluo ricordarlo, è dunque la fiducia nella possibilità che tale ancoraggio sia realizzabile. Non è detto però che il rifiuto di un simile ancoraggio sia

<sup>29</sup> *Phaedr.* 273a-b.

<sup>30</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Rhet.* 1402a 19.

<sup>31</sup> *Phaedr.* 273d.

<sup>32</sup> Cfr. F. PIAZZA, *Linguaggio, persuasione, verità*, Carocci, Roma 2004.

da intendere necessariamente come una dissoluzione dell'idea stessa di verità. Ciò che viene rifiutata è, lo abbiamo visto, l'idea di una verità pura ed evidente in grado di risultare, quasi per magia, dai discorsi umani. Ma questo non esclude che resti possibile provare a stabilire, di volta in volta, verità tutt'altro che pure ed evidenti e tuttavia tali da poter essere ritenute *adeguate* (*eikota*, appunto) almeno, come si usa dire, fino a prova contraria.

Lo stesso Platone, in un altro dialogo, sembra in fondo accettare questa possibilità, quando qualifica come *eikos* il discorso cosmologico di Timeo<sup>33</sup>. Prima di iniziare il suo discorso, Timeo fa alcune importanti precisazioni di carattere metodologico, ricorrendo alla distinzione tra il modello (*παράδειγμα*) e la sua immagine (*εἰκῶν*)<sup>34</sup>. Mentre i discorsi che si riferiscono a «ciò che è saldo, evidente al pensiero e immutabile», cioè al modello, devono essere a loro volta «saldi, evidenti al pensiero e immutabili», i discorsi che invece si riferiscono a ciò che di quel modello è immagine, saranno necessariamente *eikota*<sup>35</sup>. Per questo, conclude Timeo,

«se, dunque, Socrate, non saremo in grado di proporci, su molti aspetti e riguardo a molte questioni, sugli dei e sulla generazione dell'universo, dei ragionamenti perfettamente e compiutamente coerenti con se stessi e del tutto esatti, non stupirti; ma se ti presenteremo dei ragionamenti non meno *eikota* di altri, dovremo esserne soddisfatti, ricordandoci che io che parlo e voi che siete i miei giudici apparteniamo alla natura umana, sicché se ci si offre un *logos eikos* su questi argomenti, conviene non cercare ancora oltre»<sup>36</sup>.

Difficile non vedere la somiglianza tra questa conclusione e gli accorati appelli degli imputati che, pure in assenza di prove definitive, invocano la “migliore facoltà di giudizio”. Dinanzi alla difficoltà dell'impresa, a Timeo non resta che ricordare ai suoi ascoltatori che un *logos eikos* può essere tutto ciò di cui noi umani disponiamo. Siamo lontani, certo, dal disprezzo verso l'*eikos* manifestato da Socrate nel passo del *Fedro*. Ma non si tratta di accusare Platone di contraddizioni o di bruschi cambiamenti di opinione. È invece, forse, la difficile relazione che l'*eikos* intrattiene con la verità a fare di questa nozione una figura bifronte: ad un tempo migliore approssimazione alla verità e sua possibile pericolosa contraffazione.

<sup>33</sup> Su *eikos* nel *Timeo* e le sue relazioni con il dibattito cosmologico precedente si rimanda a M. SERRA, op. cit.

<sup>34</sup> Cfr. F. ROSCALLA, *Paradeigma ed eikos nella costruzione del discorso platonico*, in D. LANZA e O. LONGO (a cura di), *Il meraviglioso ed il verosimile tra antichità e medioevo*, Olschki, Firenze 1989, pp. 57-83.

<sup>35</sup> Cfr. *Tim.* 29b-c (trad. it. F. Fronterotta, *Timeo*, Rizzoli, Milano 2003).

<sup>36</sup> *Tim.* 29c-d.