

## Oltre il conflitto: l'argomentazione

Vito de Nardis

***Beyond the conflict: the argumentation.** The paper aims to investigate the relationship between conflict and communication into two main parts: in the first instance the two lexemes are subjected to semantic analysis and at a later time is shown the possibility of avoiding the interpersonal hostility by adopting an argumentative attitude. The semantic area of conflictus, in fact, allows to presuppose that the clash between two parties is the degeneration of an incompatibility of position, but in the perspective of the argumentation the difference of opinion becomes a condition which can lead to a new reality, so the stage of confrontation between antithetical positions is to be overcome in the direction of reconstitution of the initial symbolic unity. Arguing in the classical meaning implies a cooperative research of the best solution to restore a balance and the persuasion that is pursued implies the search for mutual belonging.*

**Keywords:** argumentation, conflict, classic rhetoric, persuasion, Zusammengehörigkeit.

### *Premessa*

L'ipotesi che si intende verificare in questo contributo riguarda la possibilità di superare uno stato di conflittualità tra più parti per mezzo dell'argomentazione. Il conflitto, spesso, viene avvertito come scontro inevitabile il quale non presenta altre soluzioni se non il prevalere di una parte sull'altra, oppure il permanere di uno stato di ostilità. Scrutando, invece, dentro la struttura semantica del termine è possibile scorgere tra le sue presupposizioni una opportunità di creare nuove realtà, rimodellando e risemantizzando credenze e comportamenti. Riconsiderando il percorso che conduce alla collisione finale tra soggetti diversi, si viene ad individuare un momento che precede l'urto in cui le parti palesano una differenza di opinione. Adottando in questo stadio un atteggiamento comunicativo, non solo si evita lo sviluppo della divergenza di punti di vista in ostilità interpersonale, ma si rende possibile un ampliamento del patrimonio conoscitivo degli attori coinvolti nel confronto. A fondamento del

comunicare vi è, infatti, la condivisa volontà delle parti di incontrare l'altro donando e rispettando impegni in modo reciproco. Ma quando l'uomo è impegnato in queste attività in realtà sta argomentando. La tesi da valutare, quindi, può essere formulata in questi termini: l'argomentazione è in grado di risolvere la differenza di opinione e di prevenire lo scontro promuovendo processi di *compositio* volti alla riconquista della coappartenenza.

*Conflitto: una opportunità*

Il termine conflitto deriva da *conflictus*, sostantivo latino costruito a partire dalla forma del participio perfetto di *confligo*. Dalla struttura morfologica del lessema si colgono diverse indicazioni: il valore aspettuale conclusivo insito nella parte suffissale, l'area semantica dello scontro e della collisione pertinente al verbo base *fligo*, il senso di azione compiuta insieme ad altri agenti conferito dal prefisso *cum*. Entrando maggiormente in dettaglio, è possibile notare come l'idea di azione conclusa derivi al termine *conflictus* dal suffisso *tu* indicante il pieno compimento di un processo, mentre alla radice indoeuropea del verbo *fligere* sono connesse le idee sia di bagliori e scintille (Devoto Giacomo 1967 p. 470) provocate dallo scontro, sia di sottomissione dell'antagonista<sup>1</sup>. *Fligo*, quindi, comporta l'impeto, lo scagliarsi con forza contro l'avversario, la volontà di piegarlo. La forma verbale *confligere*, inoltre, presenta come costrutti prevalenti forme espressive contenenti sia le preposizioni *contra* o *adversus* seguiti da accusativo che *cum* accompagnato dall' ablativo, l'azione, quindi, espressa dal verbo implica non solo il coinvolgimento di un altro allo scontro, ma il reputare quest'ultimo un avversario (Forcellini 1965). Per quanto concerne la funzione espletata nel lessema *conflictus* dal prefisso *cum* si può rilevare in esso una duplice valenza: oltre, infatti, ad indicare la partecipazione di più attori al combattimento, *cum* intensifica l'immagine della collisione veicolando il senso di un urto avvenuto con il coinvolgimento di tutte le forze e condotto fino in fondo. Da questo esame del termine conflitto emergono diverse considerazioni: il

---

<sup>1</sup> Nel verbo latino *fligere* vengono a confluire i valori semantici della radice \*bhleg (brillare) con il concetto di piegare presente nel gruppo radicale \*phlek (piegare).

sostantivo assumendo il valore di scontro violento avvenuto<sup>2</sup> tra due parti le quali ormai si considerano reciprocamente come *inimicae* lascia presupporre che in precedenza tra gli attori impegnati nel confronto ci sia stata una relazione che si è interrotta. Uno scontro può avere luogo solo quando una unità viene infranta e la condizione dell'ostilità e dell'inconciliabilità prende il posto della *amicitia* o della *synérgeia*. Il lessema conflitto, inoltre, prevede che i contendenti si pongano quale fine la sottomissione dell'avversario alle proprie volontà, si impone, così, nel termine conflitto l'ottica dell'annientamento definitivo dell'amico divenuto ormai nemico.

Ma comprendere come si possa generare lo scontro potrebbe permettere di evitare la collisione violenta e di promuovere una cultura della coappartenenza. Prima che si arrivi a considerare l'altro come nemico vi è un momento nel quale all'interno di una relazione tra i vari soggetti emerge una incompatibilità di posizioni, di proposizioni, di modi di fare, di credenze. Nell'uso giuridico romano, infatti, il termine *conflictus* assume il significato di contenzioso che dà origine ad una controversia giudiziaria. Il conflitto, quindi, nello strato semantico più profondo prevede una divergenza di opinione all'interno di una coppia in merito a qualcosa. Quando, infatti, le differenti opinioni non vengono più considerate all'interno dell'unità come posizioni che si coappartengono, ma vengono considerate come visioni inconciliabili tra loro si arriva all'urto.

Se di fronte alla differenza di punti di vista le parti adottassero un atteggiamento comunicativo, la divergenza potrebbe non solo trovare soluzione, ma le parti potrebbero ritornare a riscoprire la reciproca appartenenza. Quando l'altro cessa di essere *alter* che mi costituisce nella sua differenza (Rigotti 1996) lo scontro diventa inevitabile.

---

<sup>2</sup> Nel prefisso *cum* è possibile riscontrare anche un valore momentaneo (sono in conflitto, scoppia un conflitto che mi vede coinvolto), ma anche in questo caso il conflitto è sempre il risultato di una separazione avvenuta.

*Comunicazione, argomentazione e persuasione*

Nel termine comunicazione si possono individuare due elementi: il prefisso *cum* e il sostantivo *munus*. Nella radice indoeuropea di *munus* (\*me/oy)<sup>3</sup> vi è l'idea di scambio secondo l'uso (Piazzi 1998). Il permettere, quindi, all'altro di fruire di un mio bene comporta il rispetto di regole condivise, l'atto del donare non può che avvenire all'interno di una dimensione culturale comune. Nella lingua latina *munus* indica contemporaneamente sia il dono che l'impegno, l'atto del donare, così, nella cultura latina implica uno scambio reciproco di doni ed impegni. Il prefisso *cum* indica una azione compiuta insieme ad altri, con la partecipazione di altri; nella *communicatio* entrambi donano ed entrambi ricevono. *Cum*, inoltre, ha valore intensivo e rinforza, all'interno del termine comunicazione, l'idea di impegno reciproco assunto dalle parti.

A ben guardare, questa idea di scambio reciproco di doni ed impegni è incarnata da una mossa discorsiva come l'argomentazione, in essa i valori semantici di comunicazione precedentemente espressi prendono corpo. La radice del verbo *arguo* è portatrice dell'idea di mettere in evidenza, far brillare,<sup>4</sup> si fa, però, brillare un qualcosa che prima non brillava: “*arguo est ostendo, demonstro rem aliter se habere ac alii opinantur*” (Forcellini 1965, vol.I p. 317). L'atto di *arguere* presuppone che, all'interno di una coppia in dialogo, un dato non sia a conoscenza di entrambi gli interlocutori. Argomentare è mettere in luce qualcosa che possa essere utile ad ambedue i soggetti, ma questa azione affinché possa risultare efficace richiede ai partecipanti di aprire se stessi e muovere verso l'altro. Nell'argomentazione “assumiamo l'impegno a un atteggiamento critico verso noi e gli altri” (Rigotti 2009, p.130) e cerchiamo di coinvolgere gli interlocutori con il piacere del ragionamento (Aristotele Rhet. 1371a 31-32). Impegnarsi in uno scambio argomentativo permette ai disputanti di giungere ad una risoluzione della differenza di opinione accettabile da entrambi attraverso il vaglio delle ragioni addotte e attraverso il cooperative searching della verità.

<sup>3</sup> La radice indoeuropea \*me –moi nello stadio più arcaico è portatrice del concetto di protezione. *Munus*, quindi, è un qualcosa che dono per proteggere, ma anche di qualcosa che va protetto, che ognuno si impegna a proteggere.

<sup>4</sup> Si pensi in area greca ai lessemi *argós* ed *arguros*, e in ambito latino al termine *argentum*, tutti questi termini fanno riferimento al concetto di bagliore inteso come fenomeno che permette di mettere in mostra, di vedere e di capire qualcosa.

*Arguere* prevede il perseguimento della persuasione. L'*argumentatio* nel mondo mediterraneo diventa lo strumento attraverso il quale due soggetti si ascoltano, si misurano, ricercano la *compositio* e si scambiano doni. Con l'argomentazione si supera una situazione di stasi comunicativa e si spostano in avanti i limiti conoscitivi di entrambi i disputanti.

Questa apertura del Soggetto verso l'altro è una *compositio* che prevede, a livello procedurale, una articolazione interna in due momenti: un momento ascendente e un momento discendente. Nel processo di ascesa, chi sta argomentando partendo dai termini della *res dubia* (la propria tesi) coglie il principio unitario delle realtà sensibili da essi rappresentati. Nella fase di discesa si sceglie il termine-*locus* con il quale si dà risposta ad un problema particolare. Nella scelta del *locus*<sup>5</sup> e del termine medio, in verità, trova espressione la ricerca di una relazione ontologica in grado di ricondurre ad unità la differenza di opinione esistente tra due disputanti. Il *terminus medius*, quindi, non è solo un termine in grado di provare la relazione tra Soggetto e Predicato di una tesi, ma rappresenta un dono da offrire al proprio interlocutore in occasione dell'incontro. L'argomentazione classicamente intesa si caratterizza, in questo modo, per due aspetti fondamentali: a) l'interlocutore è parte del *logos* e ne costituisce il fine, b) l'entimema parla all'essere umano nella sua interezza. Le *pisteis* operano sinergicamente per persuadere e operano "per mezzo del linguaggio" (*Rhet.* 1356a 1), esse sono, pertanto, gli elementi costitutivi dell'entimema.

La radice indo-europea di *suadeo*<sup>6</sup> esprime valori semantici relativi alla sfera della dolcezza, della gradevolezza, dell'attraente. Il verbo in latino presenta sfumatura causativa comunicando l'idea di "faccio piacere", "faccio accettare un messaggio, un proposito, con i mezzi della *suavitas*," indica l'idea di rivolgersi a qualcuno per consigliarlo appellandosi alle emozioni, alle cose gradevoli e attraenti da ascoltare, alle immagini allettanti. Il soggetto parlante, quindi, con il ricorso alla *suavitas* cerca di essere accettato, di piacere all'altro. Il prefisso *per*

---

<sup>5</sup> Inteso come principio che permette di comprendere il termine medio sotto un punto di vista universale, il *locus* rappresenta una *naturalis sedes* per l'argomento. Nel concetto di *sedes* c'è l'idea di solidità, di capacità di sostenere, di radicamento; un lessema dotato di questi valori non può che fare riferimento ad un concetto che travalica l'ambito della soggettività.

<sup>6</sup> Dalla radice *\*sw-eH2-d* derivano l'inglese *sweet* e il tedesco *suesse*.

entrando in composizione con il verbo *suadere* ne intensifica il valore aggiungendo al senso causativo già presente nel verbo le valenze perfettive, puntuali e spazio-strumentali<sup>7</sup>. Una traduzione che tenti di esplicitare il valore semantico complessivo del verbo potrebbe essere: “faccio piacere fino in fondo il mio volere, faccio accettare completamente il mio giudizio o proposito”. La differenza in intensità e in aspetto del verbo derivato *persuadeo* rispetto a *suadeo* risulta chiaro dalla frase tratta dalle *Epistole morali* di Seneca: *Suadeo mihi ista quae laudo, nondum persuadeo* (*Ep. mor.* VIII, 21, 30). Il *persuadere* contempla un’ accettazione talmente profonda da trasformarsi in azione.

Il concetto di *suavis* esplicita le sue valenze secondo quattro direttrici: a) riguardo al contenuto implica proporre qualcosa per il bene dell’altro, b) riguardo alla modalità implica la dolcezza e gradevolezza del dire, c) riguardo alla dimensione cognitiva implica un proporre un percorso di apprendimento piacevole che stimoli il piacere di apprendere, il piacere per il bello, d) riguardo alla dimensione affettiva implica che l’altro percepisca la predilezione, l’interesse che nutro per lui. Nella persuasione vengono attivate tutte le dimensioni della *suavitas*. L’uomo mira alla felicità ed “è intorno alla felicità, alle azioni che ad essa conducono e a quelle ad essa contrarie, che ruotano tutti i tentativi di persuadere e dissuadere.” (*Rhet* 1360b 9-11). Il discorso persuasivo è una proposta di felicità, un dono offerto all’altro. La *suavitas* parla all’uomo, sinolo di *logos* e *orexis*, invitandolo ad agire in sintonia con essi; la persuasione, quindi, chiama l’altro all’azione razionale intendendo per razionale una scelta eccellente (*proairesis spoudaia*) svolta in accordo di desiderio e verità (*EN* 1139a 21-30). Il concetto di *persuadere* contempla la possibilità da parte dell’altro del rifiuto della nostra proposta, non implica la coercizione, e prevede anche la possibilità di lasciarsi persuadere. “La persuasione è uno dei modi in cui il *logos* concorre a realizzare questa specie-specificità dell’anima umana.” (Piazza 2000, p.20). *Persuadeo* è legato al rispetto dell’altro e della sua libertà di scelta.

#### *Il conflitto superato e la dinamica dell’argomentazione: analisi di un caso*

<sup>7</sup> Di fronte al valore puntuale e perfettivo non viene meno l’originario senso spaziale e strumentale. L’indicazione dell’attraversamento totale dello spazio insito nella preposizione *per* conferisce ulteriore forza al verbo *persuadere* potenziando l’idea di avvolgere. Si confronti il tedesco *uberreden* utilizzato per tradurre persuadere.

Per esaminare come si possa consentire la creazione di nuove realtà assumendo un atteggiamento argomentativo-persuasivo si rileggerà in termini argomentativi una pericope neotestamentaria in cui un oratore (Paolo) si trova a risolvere un rilevante problema comunicativo. Egli dovrà presentare la dottrina cristiana a destinatari appartenenti alla classi colte di una città a forte tradizione filosofica evitando lo scontro con loro e ricercando, piuttosto, “una appartenenza reciproca” (Heidegger 2013, p. 37). Alla fine del discorso tenuto da Paolo ci sarà tra gli ateniesi chi deciderà di non aderire al cristianesimo, di non costruire un simbolo con l’oratore, ma anche in questo caso non si verificherà un conflitto. Il clima argomentativo nel quale si è sviluppato il confronto ha comunque evitato la collisione tra le parti, la differenza di opinione non è stata superata, ma non è stata annullata la possibilità di dare vita ad una nuova argomentazione. Si cercherà di comprendere nell’analisi che seguirà la natura dell’*argumentum* presentato dall’oratore cristiano, la struttura dell’intero *sermo*, il contesto culturale dal quale nasce l’intervento paolino e al quale è rivolto.

Nel discorso pronunciato da Paolo, a livello retorico, si possono individuare quattro *partes orationis*: un *exordium* (vv. 22-23), una *narratio* (vv. 24-28), una *argumentatio* (v.29) e una *peroratio* (vv. 30-31). I versetti da 16 a 21 riportano il contesto fisico ed emozionale in cui andrà a svolgersi il discorso. La scena vede impegnati due personaggi, Paolo e gli Ateniesi. In un primo momento Paolo vede la città come piena di idoli (v.16) e si infiamma per lo sdegno, la sua è la reazione comprensibile di un cristiano giudeo-ellenistico di fronte alle rappresentazioni degli dei pagani. I filosofi stoici ed epicurei, da parte loro, inizialmente dopo i primi scambi con l’apostolo lo reputano un seminatore di chiacchiere (v.18), ma dopo un discorso dell’apostolo sulla risurrezione alcuni di loro dissero “sembra essere un annunciatore di divinità straniere” (v.18) e lo presero e portarono all’Areopago. La dissonanza cognitiva esercitata dalla tematica della risurrezione generò la curiosità nei filosofi ateniesi, la novità del messaggio di Paolo era così rilevante da spingere a dire “possiamo sapere qual è questa nuova dottrina che tu insegni?” (v.19). L’atteggiamento degli ateniesi passò dallo scetticismo alla curiosità, *l’homo novus* aveva, così, ottenuto la possibilità di parlare. Si proporrà di seguito un’analisi più dettagliata delle *partes*

*orationis* del *sermo* di Paolo per osservare come chi argomenta ricerchi la coappartenenza con l'altro.

*Exordium* (vv.22-23). L'incipit del discorso di Paolo è informato all'apprezzamento dell'oratore cristiano per l'εὐσέβεια mostrata dagli ateniesi (v.22), l'apostolo scegliendo tale termine si pone all'interno del mondo valoriale greco, dimostrando di comprenderlo e di riconoscersi in esso. Εὐσέβεια indica le virtù che rendono un uomo retto e gradito agli dei, quindi con tale concetto Paolo riconosce il rispetto verso gli dei e la religione mostrato dai suoi interlocutori e trova in questo ambito concettuale uno spazio comune all'interno del quale strutturare il suo discorso. Nei due versetti dell'esordio si può già rilevare una concatenazione di mosse caratteristiche dell'agire argomentativo: a) individuazione di uno spazio condivisibile, b) constatazione della conoscenza ancora incompleta<sup>8</sup> che una parte possiede intorno alla questione oggetto del confronto, c) proposta di un concetto in grado contemporaneamente di mettere in evidenza un aspetto sconosciuto di sé e di inverare il pensiero dell'interlocutore. Nel passo neotestamentario l'ἀγνῶια dimostrata dai pagani non rappresenta uno stato permanente dello spirito, pertanto, accogliendo l'annuncio cristiano gli spazi vuoti lasciati dalla filosofia antica in merito alla conoscenza del divino possono essere colmati. Il termine ἀγνῶια, apparentemente di separazione, in realtà viene utilizzato in forma attenuata e mentre crea dissonanza non distrugge la possibilità di dialogo. Nonostante l'apparente valore polemico ἀγνῶια lascia aperta la possibilità per i filosofi stoici di avvicinarsi a Paolo e abbracciare il cristianesimo. Δεισιδαιμονεστέρους nel v. 22 palesa, comunque, un atto di riconoscenza nei confronti della riflessione classica per il grado di comprensione finora raggiunto in merito alla natura divina e per gli sforzi profusi nella conoscenza di essa. Paolo con l'utilizzo di questa forma al comparativo mostra benevolenza per l'attenzione che gli ateniesi riservavano alla dimensione religiosa e implicitamente riconosce che il concetto di Dio razionale dell'ambiente ellenistico è l'unica possibile teorizzazione permessa all'uomo prima della rivelazione. Sebbene l'indagine filosofica classica non porti alla piena conoscenza di Dio, non è da colpevolizzare,

---

<sup>8</sup> Nel testo di Atti 17 la conoscenza non completa è riferita a quella conseguita dai pagani in questioni religiose.

“essa è piuttosto una condizione inevitabile di qualsiasi lodevole ricerca anteriore all’annuncio.” (Gatti 1982, p.225). Ἀγνοία è l’altro lessema -incontro dopo εὐσέβεια presente nell’esordio ed accomuna sia l’altare (ἀγνώστῳ θεῷ) del dio, sia la condizione dei filosofi. Il termine si carica di una forte valenza emotiva, rappresentando la condizione comune dell’uomo prima della fede in Cristo e costituisce una base di comunione tra Paolo e gli Ateniesi. Entrambi, infatti, sono stati in quello stato: “solo qui infatti Paolo e gli Ateniesi si incontrano.” (Gatti, V. 1982 p. 209). L’oratore con l’inventio di termini adeguati ad incontrare l’altro senza mai tradire la propria missione dimostra *eunoia* e costruisce la sua credibilità.

*Narratio* (vv.24-28). I versetti relativi alla *narratio* fungono da premessa per l’*argumentatio*, continuano a costruire lo spazio dell’incontro e a tenere aperto il canale della comunicazione, in essi, inoltre, vengono presentate premesse che possono risultare accettabili secondo il sistema delle aspettative dei destinatari. È una lingua dell’incontro quella presente in questa parte del discorso, nella *narratio*, infatti, vengono proposti principi del cristianesimo riconoscibili come validi anche dal pensiero greco. Il primo concetto ad essere presentato (v.24) è l’idea di Dio creatore e signore del mondo, questo tema garantisce all’oratore il rafforzamento della propria credibilità, il monoteismo, infatti, è “il lasciapassare più adeguato per trovare accesso a un mondo culturale in cui la tendenza monoteistica e la critica al culto esteriore sono di casa: l’ambiente religioso dominato ampiamente dalla mentalità stoica.” (Gatti 1982, p. 65). Il concetto espresso da ποιήσας(v. 24) e riferito a Dio non solo ha radici veterotestamentarie, ma non suona estraneo neanche ad una coscienza greca. Nel Timeo di Platone (*Tim* 28c) troviamo l’immagine del dio ποιητής e πατέρ, questo binomio attraverso Filone approda alla letteratura neotestamentaria e apologetica fondendosi a motivi prettamente cristiani. Altra espressione in grado di parlare ai greci senza tradire il pensiero cristiano risulta essere καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ (v.24), essa è espressione della idea di mondo presente nell’AT e risulta attestata nella letteratura extrabiblica di area palestinese (1QH 1,13-14). Ma una tale formula non doveva rappresentare una dissonanza per il mondo greco se già

Crisippo (SVF II,527) ne parlava, si tratta, quindi, di una espressione formulare comune alle visioni del mondo, sia dell'oratore che del destinatario del discorso. L'accostamento di lessemi come "cielo e terra" (οὐρανοῦ καὶ γῆς) indicante nell'Antico Testamento la totalità del mondo creato ricorre anche nel greco extrabiblico: in Platone (*Phileb.* 28c, 28e) e nel *De Mundo*, (*Mund.* 396b, 23-26) una tale formulazione viene usata come sinonimo di κόσμος. Nell'ambito della tarda religiosità ellenistica è possibile trovare in Elio Aristide l'espressione *patér kai ouranou kai ges* (*Or.* 43,29) riferito a Zeus, mentre il termine κύριος (v.24) riferito a Dio è possibile trovarlo nei LXX, ma si riscontra anche in ambito profano in Pindaro (*Isthm.* 5,53) e Demostene (*Or.* 60,21). Nel termine χειροποιήτοις del versetto 24b la critica giudaica contro gli idoli del pantheon classico e la critica filosofica rivolta dallo stoicismo alle istituzioni religiose pagane (SVF 1, 264) trovano un punto di incontro. Il motivo dell'autosufficienza di Dio presente nel v.25 è possibile riscontrarlo in modo evidente nel Salmo 50 (v.10), ma nell'ambito della filosofia presocratica si trova già una chiara idea della divinità come essere manchevole di nulla (Diels H.-Kranz 1952, fr. 8,37). Nell'emistichio b del versetto 26 continua l'incontro tra tradizione biblica e pensiero greco: nell'idea del Dio ordinatore confluiscono il pensiero dell'Antico Testamento (nella elaborazione del tema avvenuta in Salmi e Proverbi) e la riflessione greca del Timeo (47 a-b). Nel v. 27 sia il motivo della ricerca di Dio (Ps. 104, 4-5), sia l'immagine del Dio fedele e presente costantemente al fianco del popolo con cui ha stretto alleanza, appartengono all'ambito culturale dell'Antico Testamento. Ma questi motivi non sono estranei alla riflessione platonica (Timeo 28c) e prima ancora alla teologia presocratica. Il v.28 risulta fondamentale contenendo il concetto sul quale sarà costruito l'*argumentum* di Paolo. In tale versetto, infatti, l'umanità viene definita *comeγένος το ὁ θεοῦ* (τοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν Fenomeni 5), l'uomo è ritenuto *genus Dei*. Questa formula è collocata, nell'universo concettuale greco, in stretta relazione con le aree semantiche dei termini *sungheneia*, *symphateia*, *koinonia* ed esprime il rapporto di coappartenenza tra Dio, l'uomo e la totalità dell'universo fisico. Nell'Inno a Zeus di Cleante si può riscontrare "poiché da te stesso siamo natῆς σου γὰρ γένος), provvisti dell'imitatrice parola," (Des Places. 1957, p. 603-604), in Dione

Crisostomo (Or. 30,26) è possibile leggere “poiché è dagli dei che la stirpe (γένος) degli uomini è sorta”. In questo contesto di avvicinamento tra pensiero classico e cristiano, Paolo inserisce la citazione da Arato. Proseguendo nella ricerca degli elementi di contiguità tra cristianesimo e classicità, si consideri come nella prima parte del versetto 28 “in lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo,” sia presente la coppia di termini “vivere e muoversi” molto ricorrente nel pensiero stoico (Cfr. GLNT III,136 ss.). Nel suo discorso, quindi, Paolo propone elementi concettuali caratterizzanti sicuramente il pensiero religioso filosofico sia stoico che platonico, ma tali concezioni sono già attestate nella filosofia presocratica. Nel passaggio cardine a ridosso della *argumentatio*, Paolo potenzia ulteriormente la creazione dello spazio comune attraverso la citazione di un autore che non solo ha avuto notevole fortuna nel mondo ellenistico, ma che al tema della συγγένεια ha messo in relazione altre idee come l’onnipresenza di Dio e la provvidenza. Il v. 28 presenta un dato estremamente importante: Paolo utilizza il noi come soggetto sottinteso dei verbi, in questo momento cruciale dell’argomentazione tra l’oratore e i destinatari del suo discorso esiste una relazione di coappartenenza, “mentre i vv. 24-26 si limitavano ad enunciare dati comuni e assodati per Paolo e gli Ateniesi, che continuavano a restare su due versanti diversi, nei vv.27-28 i due interlocutori si trovano uniti in un noi comune.” (Gatti 1982, p.205). L’importanza del passaggio nel v.28 è scandita anche a livello fonico e grammaticale dall’anafora di γὰρ lasciando comprendere che la *pistis* del *logos* si fa più rilevante. Tutto questo conduce a ritenere che il concetto con valore di termine medio attraverso il quale è possibile realizzare la *compositio* tra due civiltà sia *genus Dei*.

*Argumentatio* (v.29). Nella ricostruzione proposta in questa sede si individua nel v.29 la parte propriamente argomentativa del discorso di Paolo: all’interno dello stesso versetto si concentrano la tesi e l’*argumentum*. Quest’ultimo in realtà era stato già espresso nel v.28 al termine della *narratio*, il concetto di *genus Dei* viene riproposto in questo versetto nella forma di Γένος οὐν ὑπαρχοντες τοῦ θεοῦ immediatamente seguito dalla tesi Οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν... τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον. A livello di struttura argomentativa sò pu parlare di argomentazione singola con un unico argomento a sostegno della tesi.

Considerata la delicatezza dell'argomento e la sua centralità nel dialogo tra cristiani e pagani, l'utilizzo di un solo argomento a difesa della tesi indica che detto argomento viene ritenuto dall'oratore sufficiente a motivare la posizione da lui espressa. La prova addotta da Paolo risulta dotata di notevole valore probante e di credibilità elevata anche per un pubblico pagano. Vengono di seguito riportati la tesi e l'argomento così come presenti nel testo di Atti:

Tesi: non dobbiamo ritenere che la divinità sia simile ad oro (At. 17,29)

Argomento: essendo dunque stirpe di Dio

La tesi, costruita sulle immagini contenute nel libro di Sapienza (Sap. 13,10) e sulle conoscenze del mondo giudaico ellenistico, presenta il verbo "dovere" per accentuare il suo legame con la ragione enfatizzando, in questo modo, l'errore che si compirebbe se ci si comportasse diversamente da quanto in essa indicato. Infatti, una volta che le due parti hanno trovato il consenso intorno al concetto di uomo come stirpe di Dio (v.28) non sarebbe stato pertinente ad un essere dotato di ragione pensare di poter raffigurare la divinità. L'uso della forma verbale "dovere", inoltre, indica come la *propositio* di Paolo abbia valore esortativo, essa è "orientata ad ottenere una risposta concreta dagli interlocutori" (Piazza 2000, p. 107). Il retroterra culturale che sottende la proposizione della tesi può essere individuato nel concetto espresso da Paolo in Rm 1,22-23: "ritenendosi sapienti, divennero sciocchi (ἐμωράνθησαν), e scambiarono la gloria del Dio incorruttibile con le sembianze di uomo corruttibile, di volatili, di quadrupedi, di serpenti." Sarebbe stato, quindi, da stolti comportarsi in modo diverso da quanto affermato dall'apostolo in Atti 17. Una tesi così pensata è in grado di incontrare sia l'area della riflessione filosofica greca, critica nei confronti delle exteriorità culturali, sia la sensibilità semitica. Nella tesi, però, confluisce un altro ipotesto, lo stesso che informa l'*argumentum*: la formulazione in lingua greca di Genesi 1,26 dove si legge che solo l'uomo *ἐαθ'ομοίωσιν* di Dio, solo nell'uomo, allora è ravvisabile l'immagine di Dio. Nella speculazione greca sia con i modelli fisici di Anassimandro e Anassimene che nella critica espressa nei confronti della tradizione antropomorfa da Senofane di Colofone il valore delle immagini degli dei viene messo profondamente in discussione. Un altro riferimento di area

ellenistica utile per ricostruire il contesto culturale con il quale entra in dialogo la tesi di Paolo, può essere offerto da Dione Crisostomo (Or.12,83) secondo il quale solo un vivente ha la capacità di raffigurare un vivente. Dietro tale affermazione si ritrovano le concezioni sulla natura della divinità espresse nel versetto 28 di Atti.

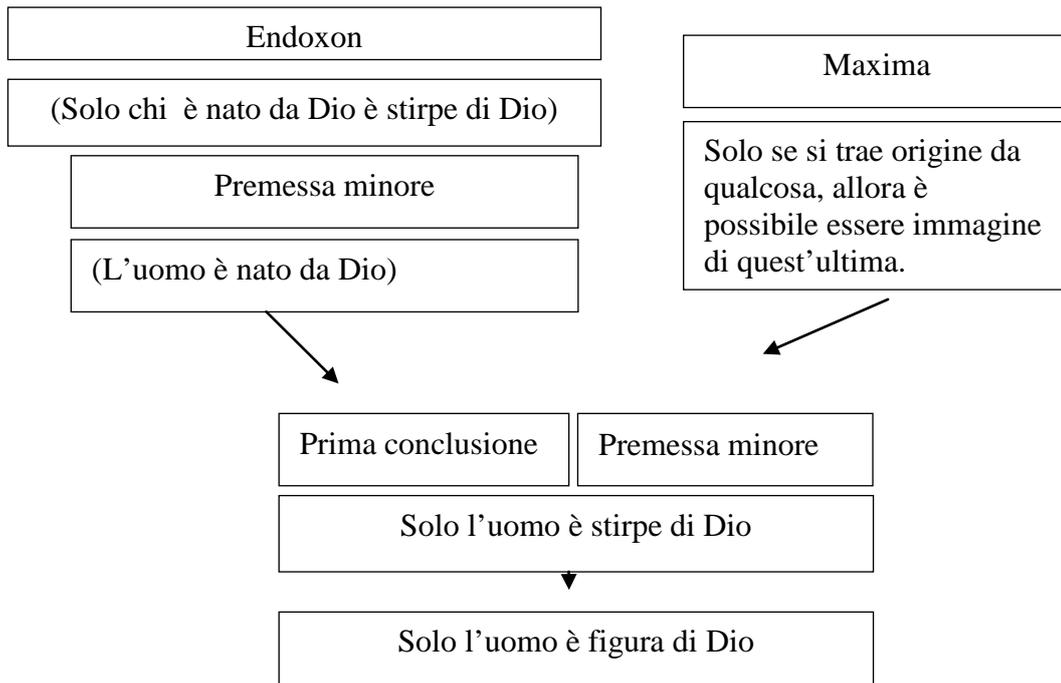
Nel testo neotestamentario viene riproposta l'idea del Dio vivente e dell'uomo vivente in lui, nella quale il mondo biblico e il mondo greco si erano ritrovati molto vicini (Gatti 1982, p. 186, 188). L'idea, però, suggerita da Paolo secondo la quale l'unica immagine di Dio è l'uomo resta implicita nella tradizione biblica. Esplicitando il nucleo contenutistico della tesi ed esprimendolo in termini di Soggetto e Predicato, si avrà: (solo) l'uomo è figura di Dio. Il pensiero espresso dalla tesi si pone come incontro tra mondo semitico e mondo greco, esso si dimostra dotato di un grado maggiore di credibilità in un contesto comunicativo caratterizzato dalla presenza di filosofi stoici ed epicurei. La tesi di Paolo permette al destinatario una immediata adesione agli argomenti proposti, essa invita al recupero della sapienza<sup>9</sup>, virtù quest'ultima perseguita da entrambe le culture. In Platone la sapienza permette la conoscenza intuitiva delle idee divine, in Aristotele essa implica la conoscenza delle cause prime e dei principi. Per lo stoicismo la sapienza è scienza delle cose divine e umane, mentre in ambito giudaico agire in modo sapiente comporta agire in ascolto della volontà di Dio.

Analisi dell'*argumentum*. L'analisi dell'*argumentum* viene condotta con il modello analitico della Y. La premessa minore e l'*endoxon* presenti nel ramo sinistro vengono riportati tra parentesi e sono ricostruiti considerando le conoscenze cosmico-antropologiche della comunità ateniese. Nel ragionamento endossale, però, non solo confluiscono e trovano espressione i motivi più significativi della teologia greca, ma si realizza una fusione di orizzonte tra quest'ultima e la concezione ebraica dell'uomo. La relazione espressa dalla *maxima* è da comprendere anch'essa all'interno del pensiero ellenistico e giudeo-alessandrino, come testimoniano i riferimenti forniti tratti da Dione Crisostomo (Or. 12,83); Sapienza (13,5; 15,3) e Genesi 1,26 (nella tradizione dei LXX).

---

<sup>9</sup> Vivere secondo sapienza significa vivere in pieno equilibrio, possedere la capacità di pronunciarsi con avvedutezza sui problemi tanto della vita quotidiana che della politica.

Ricostruzione grafica dell'argomentazione di Paolo:



L'*argumentum* nella formulazione di Atti 17,29 presenta un motivo di per sé molto vicino al pensiero greco, la prova addotta da Paolo, infatti, è il risultato di una volontà di dialogo che intende andare oltre le differenze e che si propone quale obiettivo primario l'opera di parlare all'altro, annunciare all'altro. Questo *animus* paolino è ben espresso in 1Cor 9,19 -20: "libero com'ero da tutti, mi sono fatto servo di tutti per guadagnare il maggior numero: mi sono fatto Giudeo con i Giudei per guadagnare i Giudei; soggetto alla legge, pur non essendo io sotto di essa, con i soggetti alla legge, per guadagnare quelli che vi sono sottomessi." Paolo con l'argomento proposto ha così realizzato un allargamento dell'orizzonte veterotestamentario intorno al rapporto tra uomo, Dio e mondo al fine di trovare punti più solidi da cui partire per l'annuncio del messaggio cristiano alla cultura greca. Paolo ha osato, ha forzato i limiti del patrimonio conoscitivo ebraico e delle aree semantiche di immagine e somiglianza per cercare un equilibrio con l'altro che potesse garantire il superamento di uno stato di *impasse* comunicativa tra la cultura greca e la cultura ebraica.

Semantica del termine medio. Γένος, sostantivo derivato da γινομάι, rappresenta ciò che è prodotto, generato, il *terminus medius* viene, così, a indicare una discendenza diretta dell'uomo da Dio, una partecipazione dell'uomo alla

natura divina. Una visione questa, come è stato osservato in precedenza, più vicina al pensiero greco che non a quello giudaico come dimostrano Arato, Cleante e Apollonio di Tiana. Nella cultura giudaico ellenistica, invece, lo stesso Filone non giungerà mai a dire che l'uomo è in rapporto di συγγένεια<sup>10</sup> con Dio. Paolo esplicita nel termine medio una intuizione ebraica mai apertamente affermata, riuscendo a fondere in essa la riflessione semitica con quella greca ed esprimendo il rapporto uomo-Dio, rimasto sempre implicito, sia nell'AT che nell'NT, in termini assolutamente nuovi per l'ebraismo.

Relazione stirpe/figura di Dio. Nell'*endoxon* riescono a coappartenersi tre differenti culture. Nella relazione tra stirpe e figura di Dio viene ampliata la possibilità semantica del termine stirpe rispetto alla concezione ebraica e viene ricompreso sotto una nuova luce, in termini di affinità, il rapporto uomo-Dio. Il *terminus medius* (stirpe) per entrare in relazione con il concetto di figura si estende al massimo fino al limite della *convenientia* con le credenze del parlante. L'estensione alla quale viene sottoposto γένος fino a instaurare un rapporto con ὅμοιον (17,29) comporta come conseguenza che la *synghéneia* è la condizione per essere simili a Dio, cioè la parentela è accompagnata dall'affinità. Questa relazione esclude che possa esserci una similarità tra due sostanze se non in presenza di un rapporto di parentela. All'interno della cultura greca il rapporto tra *omoios* e *synghéneia* è intimamente collegato con il concetto di generazione: ogni sostanza è generata da un'altra sostanza appartenente alla stessa specie, se l'uomo, quindi, è *genus Dei*, appartiene alla stessa specie di Dio e ne possiede i caratteri. Non può esistere ὅμοιος se non in γένος.

Relazione stirpe/uomo. Nella sostanza del termine uomo vi è "l'essere da Dio," nell'AT l'uomo resta una creatura sia pur di ordine superiore e dotata di *neshamah*, ma è finita e dipendente dal Creatore. Nel NT Dio si prende cura paterna delle creature (Mt 5,45, 6,26-30), ma non si arriva mai a parlare di *synghéneia*: questa relazione è più vicina al pensiero greco, come è stato mostrato

---

<sup>10</sup> Viene usato tale termine, invece, per esprimere il legame tra l'uomo e tutto ciò che è caduco.

in precedenza. Dal testo di Paolo si evince che l'essere *genus Dei* appartiene solo all'uomo, è una differenza specifica di quest'ultimo.

*Locus.* Nell'argomentazione di Paolo affermare dell'uomo che ἐγένετο τοῦ θεοῦ significa cogliere e manifestare l'essenza dell'essere umano, il modello inferenziale, quindi, scelto da Paolo è riconducibile al *locus* della definizione. Questa tipologia di *locus* risulta essere molto indicata per dialogare con un audience di formazione culturale filosofica, infatti, usare un tale tipo di ragionamento indica la volontà di entrare nella natura intima dei concetti fornendo una spiegazione attraverso il *locus* gerarchicamente superiore. L'oratore cristiano, facendo ricorso alla definizione, coinvolge le relazioni semantiche che costituiscono il fondamento della concezione antropologica e teologica del proprio interlocutore. Proprio dentro la cultura greca Paolo trova la motivazione per la sua affermazione: contraddicendo il suo argomento un greco negherebbe un legame costitutivo della propria visione del mondo.

La selezione terminologica operata dall'oratore comporta il coinvolgimento totale del destinatario del messaggio, ciascuna delle tre *pisteis*, infatti, viene chiamata in causa dal discorso di Paolo. In precedenza è stato mostrato come la persuasione a livello di *pistis* del *logos* sia stata perseguita con la scelta del *locus* e la *dispositio* della *res inventa* nelle *partes orationis*, ora si considereranno le implicazioni dell'*argumentum* sul piano dell'*ethos* e del *pathos*.

*Ethos.*

*Phronesis:* Paolo prova con l'*argumentum* proposto che la sua tesi è fondata sulla razionalità e sulla coerenza con i principi filosofici greci, egli dimostra di non abbandonarsi alle visioni irrazionali diffuse nel volgo e di rifuggire l'immediata e acritica adesione ad esse (Rm 1,22).

*Arete:* l'apostolo mostra come intenda perseguire il giusto fine ovvero condurre l'uomo alla felicità attraverso la conoscenza .

*Eunoia:* Paolo proponendo la definizione di uomo come stirpe di Dio manifesta la volontà di interessarsi del bene dell'altro richiamando il proprio

interlocutore a vivere in modo più consono alla sua natura umana e alle virtù sociali del *civis*.

*Eumatheia*: l'oratore garantisce l'apprendimento veloce per mezzo di un argomento breve ed estremamente coinvolgente, il quale guida il destinatario a ricercare i fondamenti della propria cultura attraverso la rilettura degli autori classici e l'analisi critica del senso comune e del pensiero filosofico. L'*argumentum* si dimostra, così, in grado di portare novità dentro l'orizzonte etico del destinatario, poiché dall'applicazione del principio *homo genus Dei* scaturisce un nuovo atteggiamento più coerente con i principi razionali della civiltà classica, lasciando concludere all'interlocutore che nessuna altra rappresentazione di Dio sia corretta.

#### *Pathos*

Paolo intende generare nell'ascoltatore un sentimento di amicizia nei confronti dell'oratore e di *indignatio* verso il comportamento finora tenuto dagli ateniesi. Il *noi* usato dall'apostolo (v.28) coinvolge e abbraccia l'altro avvicinando entrambi gli interlocutori e collocandoli dentro lo stesso orizzonte esistenziale.

#### *Conclusion*

Emerge dall'analisi dell'argomentazione di Paolo che chi argomenta ricerca la coappartenenza con l'altro. L'oratore di Tarso avanzando il proprio argomento propone agli ateniesi una riconsiderazione del pensiero cristiano invitando i filosofi greci a vedere nel messaggio da lui proposto un inveramento dei fondamenti antropologici classici. Con la proposizione della sua *ratio*, inoltre, Paolo esprime il suo bisogno di essere ascoltato, accolto e reputato degno di appartenere alla *polis*. La parola dell'argomentatore è sempre in ogni momento del discorso una richiesta-dono. In una argomentazione volta alla ricerca della coappartenenza il *nos* ed il *vos* non hanno più motivo di esistere separatamente, essi si risolvono nel *nos*. È stato mostrato come un atteggiamento informato all'incontro non solo porti ad evitare il conflitto inteso come scontro, ma promuova la ricomprensione dei fondamenti della propria cultura e il superamento dei limiti conoscitivi in essa presenti. Non si verifica mai una conversione

unilaterale mentre si argomenta, né si realizza una inclusione nell'altro, ancora meno avviene una assimilazione, nell'incontrare è concepibile solamente la reciproca conversione, la reciproca ricerca del proprio simbolo nell'altro. L'argomentare si presenta, dunque, come etica del lavorare insieme per il reciproco riconoscimento di sé nell'altro, per il superamento dei reciproci limiti. Questo modo di agire conduce a considerare la differenza come ciò che sta in mezzo tra me e l'altro, come lo spazio dove ognuno è rivolto di fronte all'altro costantemente teso a trovare in quest'ultimo la propria fondazione. Si può parlare, quindi, di propria pienezza solo in termini di differenza. La pluralità delle visioni, quindi, nel momento in cui si sceglie e si accetta la dimensione argomentativa come spazio della ricerca, diventa mezzo per riscoprire se stessi, per conoscere l'altro e per riscoprire nell'altro un "collaboratore della verità" (3Gv. 8).

#### Riferimenti bibliografici

##### Antico Testamento

- BHS [WTT] Elliger, K. & W. Rudolph W., 1990, *Biblia Hebraica Stuttgartensia (Hebrew Bible, Masoretic Text or Hebrew Old Testament)*, Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society), Stuttgart;

##### Aristide

- Behr, Ch., 1986, *The Complete works*, Brill, Leiden;

##### Aristotele

- Ross, W. D., 1989, *Ars Rhetorica*, Clarendon, Oxford;
- Plebe, A., 1973, *Opere, vol. 10: Retorica, Poetica*, Laterza, Bari;
- Natali, C., 2010, *Etica Nicomachea*, Laterza, Bari;
- Lorimer, W. L., 1933, *Aristoteles qui fertur libellus De mundo: Les Belles Lettres*, Parigi;

Arnim, von H. F. A., 1968, *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, Teubner, Stoccarda;

##### Demostene

- Sarini, I., 2001, *Orazioni*, BUR, Milano;

- Devoto, G., 1967, *Avviamento alla etimologia italiana*, Firenze, Le Monnier;
- Diels, H.-Kranz W., 1952, *Die fragmente der Vorsokratiker, I-III*, Weidmann, Berlino;
- Forcellini, E., 1965, *Lexicon totius Latinitatis*, Forni, Bologna;
- Gatti, V., 1982, *Il discorso di Paolo ad Atene*, Paideia, Brescia;
- Kittel, G.-Friederich, G., 1965-1968, *Grande Lessico del Nuovo Testamento (GLNT)*, Paideia, Brescia;
- Nuovo Testamento
- Nestle-Aland, 1993, *Novum Testamentum Graece (27° ed.)*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stoccarda;
- Piazza, F., 2000, *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca*, Novecento, Palermo;
- Piazzini, F., 1998, *Lessico essenziale di Latino*, Cappelli Editore, Bologna;
- Pindaro
- Isthm. 5,53, desunto da GLNT V, 1345-6; 1363-4,
  - Privitera, G. A., 1982, *Le istmiche*, Mondadori, Milano;
- Platone
- Migliori, M., 2000, *Filebo*, Bompiani, Milano;
  - Reale, G., 1994, *Timeo*, Rusconi, Milano;
- Places (Des), E., 1957, *Tendenza monoteistica agli albori del Cristianesimo in alcuni inni greci*, la Civiltà cattolica 108 p. 603-604, Roma;
- Qumran
- Moraldi, L., 1986, *I manoscritti di Qumran*, TEA, Torino;
- Rigotti, E., 2009, *Conoscenza e significato*, Mondadori, Milano;
- Rigotti, E., 1996, *Parole in cerca di senso: Realtà*, ed. CMC, Milano;
- Seneca
- Boella, U., 1995, *Lettere a Lucilio*, UTET, Torino;
- Septuaginta
- Rahlfs, A., 1979, *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stoccarda.



