

SAGGI – ESSAYS

LA SEMANTICA PER UNA EDUCAZIONE AL BENE COMUNE

di Vito De Nardis

In questo contributo al fine di affrontare la disamina dell'espressione "bene comune" si propone una riflessione che investe tre momenti. In prima istanza viene condotta l'analisi semantica della *iunctura* stessa, successivamente vengono esaminati alcuni passaggi testuali desunti da opere di Cicerone e Tommaso d'Aquino per meglio comprendere la struttura significativa del sintema preso in esame. Nella terza fase si prende in considerazione la possibilità di coltivare la natura simbolica dell'uomo attraverso un'azione educativa fondata su alcune pratiche della linguistica e della filosofia.

In this paper in order to the analyze the expression "common good", a three-part reflection is proposed. In the first instance, the semantic analysis of the *iunctura* is conducted, and then some textual passages from Cicero and Thomas Aquinas are examined to better understand the meaningful structure of the synthetium examined. In the third phase, it is proposed to cultivate the symbolic nature of man through an educational action based on some practices of linguistics and philosophy.

1. Premessa

L'analisi semantica del sintema "bene comune", considerata la difficoltà nel cogliere il valore profondo di siffatte espressioni, risulta essere, nella logica di questo articolo, un passaggio impre-

scindibile; senza determinare, infatti, quali possibilità significative possa assumere una simile associazione di termini diventa arduo poter ipotizzare un percorso che dia effettiva risposta ad un bisogno educativo. La fase analitica lascia emergere come risultato la natura dinamica della *iunctura*, essa, in realtà, non indica un patri-monio statico posto alla fruizione di tutti i componenti di una comunità, più o meno ampia che possa essere quest'ultima. La continua ricerca, invece, della co-appartenenza da parte dell'uomo, simbolicamente inteso, rappresenta il nucleo semantico più profondo di "bene comune", l'essenza stessa di questa associazione lessicale. L'indagine linguistica conduce ad evidenziare come presupposizione ultima, come causa di ciò che viene espresso nel nesso oggetto di indagine, la costante proiezione dell'uomo verso l'*alter*.

Al fine di indagare ulteriormente la struttura semantica latente, si rivela altresì importante ascoltare la voce di due pensatori antichi e provare a perscrutare insieme a loro le dimensioni della *socialitas* e della *communitas*, entrambe manifestazione della co-appartenenza cercata e conseguita dall'uomo. Alla luce delle considerazioni scaturite dall'analisi dei termini, quindi, appare evidente la necessità, innanzitutto da parte del mondo della scuola, di progettare interventi educativi volti a sviluppare nell'alunno-*civis* la ricerca del bene comune, del legame, del reciproco appartenersi. Considerato, però, che il concetto di "bene comune" ha la sua causa prima nella tensione dell'uomo verso il suo simbolo (Simp. 191d) preso atto della essenza linguista dell'attività specie-specifica del genere umano (EN 1098a 7-8) l'attività pedagogica è chiamata a coinvolgere la dimensione linguistica dell'agire umano.

2. La semantica dell'inafferrabile

Tutte le volte che ci si imbatte in termini come il sostantivo "bene", l'opera di analisi per giungere ad una definizione del lessema risulta particolarmente ardua. Esso appartiene ad una categoria di termini semanticamente inafferrabili, estremamente ca-

maleontici, i quali si prestano ad essere impiegati in contesti comunicativi estremamente diversificati tra di loro. L'analisi diventa ancora più complessa se ad essere oggetto di indagine è un sintema costituito dalla composizione tra il sostantivo "bene" e l'aggettivo, anch'esso di non facile determinazione, "comune". L'uso, inoltre, che viene fatto nel linguaggio quotidiano di questi termini sia colti isolatamente che in *iunctura* non aiuta molto a comprendere quale sia il nucleo concettuale di un'espressione come "bene comune", l'abuso ne ha provocato la desementizzazione, depauperando il patrimonio significativo dei lessemi stessi. Come si evince dalla consultazione del *corpus* CorDic, il nesso suddetto nel linguaggio scritto è attestato sia nel lessico burocratico che creativo, mentre nella lingua parlata viene usato nell'ambito familiare e pubblico. Tale formula si presta, infatti, sia in virtù della possibilità di impiego in ambiti dialogici differenti che del suo utilizzo non sempre proprio da parte dei parlanti, a eccessivi ampliamenti semantici o a restringimenti estremi delle possibilità significative.

L'analisi semantica che viene proposta in questo articolo si pone come tentativo di risementizzare il sintema al fine di riscoprire nel fondo ultimo delle parole l'idea fondamentale, traendo la *iunctura* dal quotidiano per ridonarla rinnovata al quotidiano. «Lavorare sulla parola e per la parola è il compito che ci sta davanti» (Asor Rosa, 2002, p. 231) disambiguando, chiarificando, permettendo ad essa di essere l'Alfa e l'Omega della storia dell'uomo (Apoc. 1, 17-18). Si inizia prendendo in considerazione in maniera sintetica il valore di ciascuno dei due termini. Nel lessema "bene" si può riascoltare il sostantivo latino *bonum* nel quale risuona la radice indoeuropea **dne/on* (Piazzi, 1998, p. 60) la quale in sanscrito assume la forma *du* e in greco *dy/ai*. In sanscrito sulla radice *du* si costruiscono termini che partendo dal valore di «dotato delle potenzialità della luce» arrivano fino a «essere bruciato, essere consumato da un calore interno, bruciare, causare sofferenza» (Rendich, 2010, p. 285), mentre in greco tale radice è presente in *dynamis* frequente a partire da Omero con il significato di «capacità di azione, forza fisica» (DCBNT, 2000, p. 1335). *Dynamai*, inoltre, nel senso di "avere la possibilità" si trova diffusamente atte-

stato (fatta eccezione per Tt e Fm) anche nella letteratura neotestamentaria. A livello, quindi, di valore semantico della radice nel sostantivo “bene” è ravvisabile la “capacità da parte dell’uomo di compiere un gesto”. Si valuta a questo punto l’aggettivo “comune” derivato dalla forma latina *communis*-e. Nella lingua classica questo lemma si presenta come termine composto dall’unione del prefisso *cum* con il sostantivo *munus*, costituito quest’ultimo a partire dalla radice indoeuropea **me/oi* (Piazzi, 1998, p. 210). Considerato che tale gruppo radicale veicola il significato di “scambiare qualcosa regolato dall’uso”, nell’aggettivo “comune” è contenuta l’idea di “consentire ad altri di fruire di in un proprio bene solo in presenza del il rispetto di regole condivise”, l’atto di donare reciproco, pertanto, non può che avvenire all’interno di una dimensione culturale comune. Nella lingua latina *munus*, infatti, indica contemporaneamente sia il dono che l’impegno, mentre il prefisso *cum*, oltre ad indicare azione compiuta insieme ad altri nella dimensione del *communis* corrobora l’idea di impegno reciproco.

Considerati insieme “bene” e “comune” indicano la capacità di fare espressione del condividere, del reciproco impegno nell’assolvere il proprio compito, poiché tutti agiscono affinché ci sia la capacità di tutti di assumersi la propria responsabilità. L’analisi condotta fino a questo punto mette in risalto la dinamicità del sintema, ma non coglie né l’oggetto né la finalità del fare. Un confronto con la lingua greca può risultare proficuo per scrutare dentro il concetto di “bene” alla scoperta dei valori semantici implicitamente contenuti in esso. Nella lingua greca *agathón* è il lessema che più si avvicina al sostantivo *bonum*, mentre in sanscrito dalla stessa radice **ag* deriva il termine *aja* (traducibile con “conducente, guida, che conduce”); dal confronto tra le due parole, quindi, emerge che il radicale **ag* fa riferimento a “ciò che avanza per primo”, i concetti di buono e valoroso sono da intendere, così, come attinenti a ciò che per importanza viene prima, ciò che è gerarchicamente superiore. La radice **ag* nel lessico greco entra in dialogo con la radice **ar* dalla quale derivano *áristos* superlativo di *agathós* e *áriston* (il Sommo Bene). Con quest’ultimo lemma si indica, allora, ciò che raggiunge il massimo valore, ciò che rappresenta la meta agognata da raggiungere, ciò che

rappresenta il fine ultimo di ogni azione. Dalla riflessione intorno alla relazione tra le radici **ag* e **ar* si comprende come l'idea di "bene" in greco sia riconducibile a "ciò che deve essere anteposto".

Il latino e l'italiano, invece, scegliendo per esprimere tale valore il radicale *du* si soffermano sulla dimensione interiore dell'uomo, insistendo maggiormente sull'atteggiamento da avere, sulle qualità da possedere per raggiungere il sommo bene, sulla forza da possedere per perseguirlo, quindi viene proposta in *bonum* l'immagine di un *homo agens* (de Off. 43). Per il latino "ciò che viene prima, che deve essere anteposto" è innanzitutto l'agire concepito come un'azione alla quale tutti i *cives* devono prendere parte se intendono inverare la propria natura. Ma agire per cosa? Per comprendere cosa rappresenti la meta più alta da conseguire per la specie umana si prende in considerazione quanto teorizzato da Aristotele e da Cicerone. Per il pensatore di Stagira il benessere pieno, ovvero ciò che garantisce la realizzazione piena del soggetto, è costituito dall'*eudaimonia* (felicità). «L'essere felice consiste nel vivere bene e nell'agire bene» (EN. 1095, pp. 18-20). E «vivere e agire bene per l'uomo vuol dire vivere in maniera conforme alle proprie caratteristiche naturali e perseguire, al meglio, il fine in funzione del quale quelle caratteristiche esistono» (Lo Piparo, 2011, p. 7). Felicità è vivere in modo conforme alla natura umana, e quest'ultima è simbolica e linguistica allo stesso tempo. Se si scruta nel termine *eudaimonia* il radicale *dai* presente in *daimonia* (*eu* funge da prefisso) e riscontrabile anche nel sanscrito *daya* (pietà, compassione) significa «dare con continuità, condividere, concedere, spartire, distribuire» (Rendich, 2010, p. 268).

Da un passo, inoltre, di Cicerone è possibile comprendere come nel pensiero classico in generale e in quello latino in particolare l'agire in conformità della propria natura significhi per l'uomo vivere in una condizione di comunione con gli altri uomini dovuta all'essere tutti partecipi della ragione e della parola:

eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ingeneratque inprimis praecipuum quaendam amorem in eos qui procreati sunt, impellitque ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri velit ob easque causas studeat parare

ea, quae suppeditent ad cultum et ad victum, nec sibi soli, sed coniugi, liberis, ceterisque quos caros habeat tuerique debeat (de Off. I, 4, 12).

e questo stesso istinto naturale, mediante la forza della ragione unisce l'uomo agli altri uomini, crea una corrispondenza che si manifesta nel linguaggio e nella socievolezza, ispira soprattutto uno straordinario amore verso la prole, induce a desiderare adunanze e riunioni. Per questo gli uomini cercano di procurarsi quelle cose che sono necessarie alla vita e alle sue comodità, e non solo per se stessi, ma per la moglie, per i figli, per tutti gli altri che essi amano e che devono proteggere (Resta Barrile, 2007, p. 85).

Si inferisce dai due passi citati che la felicità dell'uomo intesa come vivere in conformità con l'*humanitas* scaturisce dal legame, dalla condivisione, dal donare reciproco che avviene nella lingua e nella ragione. Aristotele, inoltre, pone ulteriormente in evidenza la natura linguistica dell'agire umano asserendo che «se qualcuno è uomo allora lì deve esserci il ragionamento verbale come principio e come azione» (EE, 1219b, pp. 29-1220). Cicerone dal canto suo afferma in *de Off I, 16, 50*

sed quae naturae principia sint communitatis et societatis humanae, repetendum videtur altius. Est enim primum quod cernitur in universi generis humani societate. Eius autem vinculum est ratio et oratio quae docendo, discendo, communicando, disceptando iudicando conciliat inter se homines coniugatique naturali quadam societate

ovvero

ma bisogna rifarsi più da lontano, per esaminare quali sono i principi naturali della comunità umana. Il primo è quello che appare nella stessa universale famiglia degli uomini collegati dalla ragione e dal linguaggio, che con l'insegnare avvicinano fra loro gli uomini tutti riunendoli in una associazione naturale (Resta Barrile, 2007, p. 121).

Desiderare la convivenza con gli altri uomini è nella natura umana così come è in essa la linguisticità con la quale si dà vita alla comunità e la si sostiene. L'unione, quindi, tra gli uomini me-

dianche la *ratio* e l'*oratio* è da intendersi come unione nella ragione del linguaggio, nella linguisticità della ragione, solo, infatti, nell'*oratio* la *ratio* può diventare *ratio socialis*. Nella cultura classica viene ribadito il primato della parola, considerata luogo privilegiato per l'incontro con l'altro, spazio della socialità, momento in cui essa si realizza. Il valore semantico di "bene comune" inizia, così, a profilarsi come la capacità dell'uomo di agire insieme agli altri per ricercare nella dimensione linguistica la co-appartenenza.

3. L'uomo e la natura simbolica della lingua

La ricerca della socialità e la conservazione di quest'ultima avviene nella lingua, attività specie-specifica dell'uomo: «da specie-specificità dell'anima umana è attività in relazione al linguaggio e comunque non senza il linguaggio» (EN, 1098, pp. 7-8). Un passaggio del *De Interpretatione* di Aristotele propone alla riflessione linguistica contemporanea suggestioni in grado di portare luce sulla natura della lingua. Nelle righe 3-4 di 16a sono presenti le seguenti considerazioni: «le articolazioni della voce umana e le operazioni logico-cognitive dell'anima umana sono tra di loro differenti e complementari (σὺμβολα) così come lo sono le articolazioni scritte e quelle della voce» (Lo Piparo, 2011, p. 66). Le operazioni logico-cognitive dell'anima umana sono inseparabili dalle articolazioni specie-specifiche della voce, le articolazioni della voce sono a loro volta inseparabili dalle operazioni specie-specifiche dell'anima umana. L'aggettivo inseparabile è da intendere come "essere in rapporto simbolico, di reciproca attrazione", come co-presenza di dimensioni complementari. Articolazioni vocali e operazioni logico-cognitive sono due delle tre dimensioni che costituiscono il linguaggio, la terza è rappresentata dalla scrivibilità.

Il termine simbolo indica sia l'unità ricostituita, sia le parti costitutive di questa unità, ma in entrambi gli usi del lessema sono presenti i seguenti valori: a) un simbolo è sempre una parte dinamica di una totalità, b) un simbolo, a qualsiasi livello venga considerato, è sempre alla ricerca del suo complementare, c) nessun

simbolo precede l'altro né in termini cronologici né logici, d) un simbolo esiste in funzione del desiderio-attrazione che lo spinge a costituire realtà significative con un altro simbolo e a realizzare il *kairos* con quest'ultimo. La simbolicità dà luogo alla struttura della lingua e rende questa significativa dotandola di potere semantico (SE 165 6-17), ma la significatività del simbolo è il risultato del movimento generatore: la *compositio*. Guardando come le parole-simbolo di una lingua possano essere significative in DI. 16a 26-29 si può leggere «il nome è sicuramente voce che significa κατὰ συνθήκην e senza determinazione temporale, nessuna parte della quale significa se separata dal resto». Tale affermazione contiene un principio fondamentale per capire la motivazione per cui simboli separati e complementari tendono costantemente ad attrarsi reciprocamente: solo le parole che si formano κατὰ συνθήκην sono da considerare come simboli. La parola-simbolo, infatti, è una voce significativa se risulta da uno specifico processo generativo indicato dall'espressione κατὰ συνθήκην cioè *per compositionem*. Il sostantivo συνθήκη deriva dal verbo συντίθημι il quale, oltre ad avere il valore di “porre o stabilire insieme ad altri individui qualcosa in funzione di un fine”, indica anche “mettere insieme, connettere alcune cose per creare con questa azione qualcosa di nuovo”. In questa seconda accezione συνθήκη corrisponde al termine latino *compositio*. L'espressione κατὰ συνθήκην individua l'attività che governa l'attrazione simbolica e dà ragione della significatività delle parole, la *compositio*, quindi, è l'anima-attività del linguaggio. L'anima-attività è il fine rispetto a cui il corpo esiste come corpo (DPA 645b 14-20): il simbolo si costituisce generato dalla *compositio* ed esiste in funzione della *compositio*. Dall'analisi dei testi proposti è risultato evidente come il funzionamento interno del linguaggio sia animato da azioni caratterizzate dal prefisso *syn*, il parlare, infatti, essendo attività specie-specifica di un uomo è finalizzato alla coappartenenza. *Syn* deriva dalla radice indoeuropea *sem che in sanscrito produce come esiti *smad* “direttamente”, *sam* “davanti”, *samam* “con”, mentre in latino si incontrano *simul*, *similis* e nell'area linguistica tedesca *zusammen* (Rusconi, 1997, p. 324). Tale prefisso, allora, implica la reciproca e simultanea azione

di due parti le quali si mettono in movimento per dare luogo ad una nuova realtà, suggerendo, inoltre, l'atto del porsi di fronte all'altro in una posizione di perfetta parità con quest'ultimo. La lingua, quindi, agisce perseguendo la *compositio*. Ripuntualizzando gli esiti scaturiti dall'indagine linguistica si giunge a dire come per "bene comune" si intenda l'azione condotta insieme dai *cives*, ciascuno dei quali si assume la propria responsabilità per conseguire la meta più alta, fondamento per la realizzazione piena di ogni persona: la felicità-socialità. La felicità nella socialità consiste nel cercare e creare legami tra uomini, nella lingua-simbolo. Agire per i legami rappresenta il sommo bene perché senza questi ultimi manca la condizione per favorire e promuovere sia il benessere del singolo e della collettività che il progresso civile. Tutti i cittadini della *civitas* partecipano di questa condizione felicità-socialità e tutti hanno la responsabilità di garantirla costantemente. La *iunctura* "bene comune" esprime un concetto dinamico, non indica un tesoro statico disponibile per tutti che risulta essere utile, buono e giusto per l'intera cittadinanza, ma evoca, invece, un patrimonio da cercare, da sostenere una volta trovato, da creare di continuo. L'analisi linguistica non può dirsi, però, ancora conclusa, il valore semantico di "assumersi come compito sommo e reciproco l'agire linguistico in vista dei legami" attiva la ricerca di termini che costituiscono la rete concettuale delle presupposizioni.

4. Bene comune: le presupposizioni

La felicità in una lingua simbolica presuppone un uomo simbolico. Un uomo impegnato nella attività specie-specifica di cercatore della co-appartenenza è uomo concepito simbolicamente. Tale modello di uomo costituisce la presupposizione di co-appartenenza, di *communitas*, di *socialitas*. Nella proposizione contenuta nel Simposio ζητεῖ δὴ αἰ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον (Simp. 191d) si possono riscontrare almeno due elementi funzionali alla comprensione della natura dell'uomo: il verbo ζητέω con radice *ζα (in sanscrito il gruppo radicale *ja presenta il valore di

assalire, perseguire, agire con ardore) indica l'intensità, la forza, la volontà, il tentativo costante dell'uomo di andare alla ricerca del proprio simbolo. Il verbo, quindi, affiancato dall'avverbio αἰεὶ consegna al lettore l'immagine di un uomo che fa della ricerca una attività perseverante ed assidua condotta con inalterata tensione. Il verbo συμβάλλω (dove σὺμβολον), invece, indica la ricostituzione di una unità, un mettere insieme due parti separate, un riavvicinare ciò che è stato diviso. Nel dialogo platonico Aristofane narra la vicenda di Apollo che per incarico di Zeus spaccò in due gli uomini, costituiti in origine da quattro gambe, quattro braccia, due facce, due sessi. Ciascun essere umano, essendo il risultato di questa divisione, avverte, pertanto, il desiderio di ricongiungersi con la propria metà complementare per ricostituire l'unità originaria. Si ripropone di seguito l'intero passo dell'opera di Platone con l'intento di far emergere come la costante tensione dell'uomo verso il suo complementare non sia solo la spiegazione dell'origine dell'attrazione sessuale nell'uomo, ma vada compreso come ricerca della *compositio* con l'altro, della coappartenenza (Heidegger, 2013) con lui: «ciascuno di noi, in quanto è stato tagliato come si fa con le sogliole, è la metà complementare (il simbolo) dell'uomo, da uno essendo divenuto due: pertanto ciascuno va sempre alla ricerca del simbolo di se stesso» (Lo Piparo, 2011, p. 56). Il termine simbolo, come confermato dall'occorrenza del lessema in Repubblica 371b¹ dove sta ad indicare la moneta di scambio, designa «realità dotata di una congenita predisposizione naturale a comporre totalità unitarie con altre realtà ad esse complementari» (Lo Piparo, 2011, p. 57).

Dopo aver preso in considerazione, in merito al concetto di uomo, i risultati della indagine filosofica greca si procede passando

¹ Si riporta lo scambio verbale nel quale ricorre il termine simbolo: «All'interno della città come avverrà lo scambio delle cose che ciascuno produce, tenuto conto che questo è il motivo per cui abbiamo creato una comunità e fondato una città?

- È chiaro che ciò avverrà vendendo e comprando.

- Di conseguenza si formeranno per noi il mercato e la moneta, simbolo finalizzato allo scambio» (Lo Piparo, 2011, pp. 56-57).

in rassegna alcuni testi desunti dall'altra fonte dalla quale scaturisce la cultura occidentale: la cultura semitica. Per comprendere come venisse intesa la natura dell'uomo nella tradizione semitica, si prendono in esame due versetti veterotestamentari appartenenti a Genesi, iniziando dall'affermazione contenuta nel primo capitolo: «Dio creò l'uomo simile a sé, lo creò a immagine di Dio, maschio e femmina li creò» (Gen., 1,27). La struttura chiastica del versetto evidenzia nei due elementi centrali la relazione esistente tra “lo creò a immagine di Dio” e “maschio e femmina li creò”; essendo il chiasmo struttura di pensiero non solo utilizzata per mettere in relazione concetti, ma anche per svilupparli, ne consegue che l'essere immagine di Dio implica l'essere stati creati maschio e femmina. Entrando nel dettaglio delle scelte linguistiche e stilistiche adottate nella pericope biblica, si rileva come *selem* (immagine) richiami la reale capacità dell'uomo di interagire con Dio, di comprenderlo e di dialogare con Lui; da Gen. 5,3, infatti, dove ricorre lo stesso termine si può intuire che il sostantivo esprime il vincolo intimo che intercorre tra padre e figlio. A livello di *dispositio* il parallelismo chiastico progressivo di Gen. 1,27 nel quale all'espressione “a immagine di Dio” corrisponde “maschio e femmina”, esprime come il nostro legame naturale con il Creatore sia da cercare proprio nella persona umana in quanto comprende la bipolarità sessuale, la fecondità, la capacità di possedere e dare la vita, in sintesi l'amore” (Ravasi, 2003). Non solo, quindi, l'uomo è simile a Dio in quanto a possesso della coscienza, ma lo è soprattutto nella sua capacità di amare. Il termine amore presenta in ambito latino la radice **am*, probabilmente derivata dal protoindoeuropeo **h₃mb_h*, portatrice dell'idea originariamente di “prendere e tenere”, evolutasi successivamente in “prendersi per mano, procedere insieme”. Amare, quindi, in tutte le lingue del Mediterraneo implica la ricerca della coappartenenza, il ritenere il partner come simbolo di sé. La medesima radice è riproposta nei termini *amicus*, *amica*, *amasius* i quali hanno nell'area linguistica del sanscrito come corrispondenti *amānti*, *amāsi* col medesimo significato, e nell'antico avestico *ama* (de Vaan, 2008, p. 39).

Altro passo da considerare ai fini della conoscenza e comprensione della struttura intima dell'essere umano nel pensiero

ebraico è Gen 2,18: «Poi Dio, il Signore disse: non è bene che l'uomo sia solo. Gli farò un aiuto adatto a lui». Il fatto che Adamo avesse bisogno di un “aiuto” (*èser*, עֵזֶר) indica che di per sé l'uomo da solo non era in grado di vivere compiutamente. La donna costituiva, pertanto, il “soccorso” (*èser*, עֵזֶר) e il “sostegno” (*èser*, עֵזֶר). Il nucleo semantico contenuto nell'aggettivo “adatto” è esplicitabile in “essere di fronte”, il fatto, quindi, che la donna sia “come una che gli sta di fronte” (כְּנֶגְדּוֹ *kenegdò*) non indica affatto la sua sotto-missione all'uomo, al contrario, indica la sua totale parità con l'uomo. L'espressione *kenegdò*, in realtà, prevede sia “l'essere innanzi” che “l'essere contro”, entrambe queste accezioni sono da considerare insieme per cogliere il senso del passaggio biblico. Il valore di “contro” con idea di direzione, esprime sia il movimento intrapreso da un elemento per costituire simbolo, sia la differenza all'interno dell'unità simbolica di un elemento rispetto all'altro. Il valore di “innanzi” coinvolge il concetto di consustanzialità e conferisce l'immagine della donna posta di fronte all'uomo in posizione di perfetta parità con quest'ultimo. Il simbolo, infatti, è costituito da due elementi differenti e complementari, nessuno di loro gode di privilegi rispetto all'altro, ognuno ha valore in quanto dà e riceve valore dall'altro. Una parità, quella della donna, arricchita dalla sfumatura fornita da quell'*èser* (עֵזֶר), “aiuto/soccorso/sostegno”. Dall'esame di Gen. 2,18 scaturisce l'idea di uomo come di un essere che ha bisogno del suo simile, che ha bisogno di un pari, che ha necessità di entrare in un rapporto di coappartenenza con l'altro, in costante movimento verso l'altro.

Si prendono sinteticamente in esame a questo punto della ricerca linguistica altri termini che costituiscono la galassia concettuale di simbolo. Espressione evidente del simbolo ricostituito, della socialità è la *concordia* che si può intendere come co-sentire e co-agire (cfr. EE, 1244b, pp. 24-26). Il co-sentire è proprio di cuori che si attraggono e persuadono, ma la persuasione prevede sia una cultura dell'argomentazione, sia il concetto di *alter* come collaboratore nella ricerca della felicità. In Aristotele il vivere dell'uomo è un co-vivere, «il co-sentire degli uomini si forma nel co-vivere e nel partecipare-comunicarsi discorsi e ragionamenti:

questo, infatti, sembra che sia per gli uomini il co-vivere e non, come per il gregge, il pascolare nello stesso luogo» (EN, 1107b, pp. 10-14). Dal testo aristotelico emergono alcuni dati: il primo è che l'uomo non può vivere da solo, la sua vita è impensabile senza l'altro e la felicità di conseguenza si può realizzare solo con gli amici (EN, 1169b, pp. 18-23), il secondo è che il co-vivere dell'uomo si realizza solo nel linguaggio. Si può giungere al co-agire, però, se i patti si rispettano, "bene comune" prevede la giustizia avvertita come rispetto dell'ordine, in greco *dikaïos* «è innanzitutto colui che si comporta in maniera conforme alla sua collocazione nella compagine della società in cui vive e osserva tutti i doveri verso gli dei e verso gli uomini (Od. 13, 209)» (DCBNT, 2000, p. 789). Ma afferma Cicerone «*fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas*» (de Off. I,7,23): il fondamento della giustizia è rappresentato dalla fiducia, ovvero dal perseverare nel rispettare scrupolosamente le promesse proferite e i patti stipulati. L'analisi linguistica ricostruendo la rete terminologica implicita evocata da "bene comune" rende evidente come tra tutti i termini che la costituiscono esiste una relazione di co-appartenenza.

Partendo dalla *iunctura* "bene comune" e ricercando le sue presupposizioni si giunge al principio generatore dell'agire finalizzato alla felicità: la coscienza nell'uomo della sua natura simbolica (Simp., 191d). La ricerca del legame è, così, causa e fine dell'agire umano. L'insufficienza dell'uomo rappresenta la sua grandezza, nella finitudine si trova la possibilità di assaporare l'infinito. Con le attività della *ratio* e dell'*oratio*, l'*homo agens* getta un ponte oltre il suo mondo, si appresta a "trasumanare" (cfr. I Pd, 70). L'inafferrabile, l'astratto, polisemico, spesso ambiguo "bene comune" diventa più vicino a noi e prende le fattezze del mio prossimo, del mio concittadino collaboratore di felicità.

5. "Bene comune" nella voce della tradizione

L'azione del prendere in considerazione concetti come "bene comune" sotto un profilo semantico lascia riemergere dal "libello

della memoria” personale echi antichi e «a questi echi corrispondono voci altrettanto antiche, che ne sono divenute di volta in volta tramite privilegiato» (Asor Rosa, 2002, p. 11). Queste voci sono testimonianze che resistono, persistono in latenza, bisbigliano di continuo, sussurrano e riemergono quando «il discorso quotidiano, normale appare sempre meno adeguato al bisogno» (Asor Rosa, 2002, p. 11). Intorno al senso di una *iunctura* come “bene comune” dal linguaggio ordinario non promana in modo esplicito il nucleo semantico fondante. Per cercare di esplicitare il mondo concettuale che opera in latenza all’interno della combinazione di termini oggetto di analisi, pertanto, si procede alla valutazione di alcuni passaggi tratti dal *de Officiis* di Cicerone e dall’opera di Tommaso d’Aquino. La testimonianza dell’arpinate sarà la prima voce che si ascolterà. In I,149 *de Officiis* viene affermato *communem totius generis hominum conciliationem colere, tueri, servare debemus*, ovvero portando alla luce i valori intimi delle parole si avrà la seguente traduzione del passo «abbiamo come uomini della *civitas* il dovere morale di tenere nella più alta considerazione (*debeo* da *de-habeo* qualcosa che discende dall’alto) il prendersi cura con attenzione (colere), il non perdere mai di vista (*tueri*), il vegliare (*servare*), l’atto del reciproco chiamarsi (*conciliatio* da *cum* + *calo*) di tutto il genere umano». Il genitivo *totius generis hominum* è da intendersi come soggetto, quindi da interpretare come “il reciproco chiamarsi che tutti gli uomini fanno”. Emerge con chiarezza che l’umanità intera avverte come meta ultima da raggiungere l’agire insieme per coltivare la reciproca ricerca dell’altro, la ricerca della co-appartenenza. In *de Officiis* I,153 parlando della sapienza dopo aver asserito che quest’ultima «abbraccia i rapporti scambievoli degli dei con gli uomini e le relazioni umane» (Barrile, 2007, p. 217) Cicerone afferma *ea si maxima est, ut est, certe necesse est, quod a communitate ducatur officium, id esse maximum*. «Se la sapienza, cioè, è la più grande delle virtù come mostra di essere effettivamente, allora si deve convenire che l’azione adeguata alla condizione umana (*officium*), massima espressione di questa, riguardi la comunità umana» (Barrile, 2007, p. 217). Ancora dopo in I, 43, 153 parlando dell’agire si sostiene che *ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur, pertinet igitur ad societatem generis humani ergo haec*

cognitioni anteponenda est: «l'azione si manifesta soprattutto nella difesa di ciò che è utile all'uomo; ha per fine principale la società umana, quindi deve essere anteposta alla conoscenza» (Barrile, 2007, p. 217).

Da questi passi emerge come l'azione specie-specifica dell'uomo abbia per fine la ricerca reciproca del compagno (*socius* non solo colui che mi segue, ma anche che io seguo), ma questa ricerca sia la massima espressione della natura dell'uomo. Ricercare la co-appartenenza è il “bene comune”, il sommo bene da perseguire da parte di tutti, vetta valida e utile per tutti. Con *communitas* e *societas* Cicerone coglie due aspetti costitutivi del co-appartenere: il reciproco impegno a rispettare la chiamata che all'uomo viene dall'altro (*communitas*), il reciproco seguirsi (*societas* derivato da *sequor*), il procedere insieme, il collaborare.

Tommaso d'Aquino nel commento all'Etica Nicomachea di Aristotele, sostiene che,

sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest; et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam et similiter etiam singuli, qui sunt partes domesticae familiae, seinvicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia; inquantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet (d'Aquino, 1949, I, lectio I,4).

Liberamente traducendo la prima parte del testo si ha: «è doveroso sapere che l'uomo essendo per natura *animale sociale*, poiché ha bisogno per la sua vita di molte cose che non è in grado di procurarsi da solo, ne consegue che egli è *pars alicuius multitudinis*, dalla quale riceve aiuto per “vivere bene” (*ad bene vivendum*). E questa

moltitudine è anzitutto la *domestica multitudo*, cioè la *domus*, la famiglia (*domestica multitudo*) di cui l'uomo è parte e da cui riceve le cose necessarie per vivere (*vitae necessaria*), come la nascita, il nutrimento e l'educazione». Il termine moltitudine, in Tommaso, viene usato anche per designare un'altra forma associativa umana rappresentata dalla *civitas*, la quale è pensata per garantire la felicità dell'uomo-cittadino. L'espressione *ad vitae sufficientiam perfectam* "per la perfetta sufficienza della vita" significa per vivere bene (*ut bene vivat*) ovvero per vivere pienamente. I *cives*, i concittadini, provvedono ai bisogni morali (*quantum ad moralia*), per mezzo della *publica potestas*, come per esempio si verifica quando vengono tenuti a freno col timore della pena i «giovani insolenti per i quali, al fine della correzione dei costumi poco urbani non basta l'ammonizione paterna». A questo punto Tommaso introduce il concetto di "bene comune" nel modo seguente: alla politica, *scientia civilis* per eccellenza, compete considerare il fine migliore, che è il bene comune della città (*idest ad bonum commune civitatis*). La *civitas* è considerata la migliore di tutte le forme associative umane «la più perfetta fra tutte le comunità umane», il bene comune, o bene della *civitas*, è «quello che fra tutti i beni umani è il più importante». Nel *de Regimine principum*, dopo avere affermato che il fine dell'autorità politica è il *bonum commune multitudinis* e che questo consiste anzitutto nella pace, si ricorda anche che il fine ultimo dell'uomo è la beatitudine, la quale è la sua perfezione finale e il suo bene completo (d'Aquino, 1971, I, cc. 1, 2 e 8. 13; d'Aquino, c. 15.12). Il lessema *beatitudo* esprime in latino il senso di pienezza (il sostantivo deriva dal verbo *beare* "colmare") che si prova quando un soggetto vive in conformità con la propria natura, in Tommaso tale stato è garantito dalla pace, ovvero da quella condizione di equilibrio tra forze contrastanti e differenti che una volta conseguito diventa il patrimonio di tutta la *civitas*.

6. Dalla semantica alla pedagogia e ritorno

In questo paragrafo viene considerata la possibilità di stimolare, facilitare nelle aule scolastiche il processo di inveroamento della

natura simbolica dell'uomo, assecondando attraverso le azioni l'anelito alla felicità e alla co-appartenenza che questa comporta. «La riflessione pedagogica, che non si astiene, ma prende parte e posizione mirando sempre a costruire nuovi percorsi formativi» (Ulivieri, 2015), rivolge il suo sguardo in questo contributo alla linguistica e propone un percorso per educare al sommo bene pensato rimodellando alcune pratiche analitiche della semantica e della filosofia. Essendo indissolubile nell'uomo il rapporto tra socialità e linguisticità, si agisce pedagogicamente rispettando la struttura interiore dell'uomo caratterizzata non solo dal *logos*, ma dall'insieme delle azioni compiute con il suo concorso (Piazza, 2008).

Dalla *cross-fertilization* tra semantica e pedagogia scaturisce un modello di intervento educativo fondato sull'esercizio della ricerca di senso nel mondo della datità, intendendo con questa espressione l'universo dei fenomeni percepibili. In questa sezione del saggio si preferisce scegliere il termine "senso" per indicare il contenuto significativo di un dato, riconoscendo a tale lessema una maggiore densità concettuale rispetto alla parola significato. Nella struttura semantica di senso, infatti, è possibile scorgere tutta la complessità e la ricchezza del verbo latino *sentio* indicante le azioni del percepire, avvertire, giudicare condotte dall'uomo attraverso la partecipazione del cuore e della mente. Nel *sentire* latino l'uomo conosce e giudica in modo pieno e totalizzante, tutte le componenti costitutive dell'essere umano che concorrono per permettere all'uomo di portare a termine tali attività. Il senso di un dato è, quindi, sempre il risultato di un processo di integrazione, compiuto dall'interpretante, tra le dimensioni implicite evocate dal dato stesso e le indicazioni esplicite desumibili dall'osservazione diretta del fenomeno. "La fusione di orizzonti" non coinvolge solo la struttura significativa del dato da interpretare, ma entra in gioco anche nella relazione tra soggetto che percepisce e dato a lui posto di fronte, nel caso di uno scambio dialogico, invece, la *Horizontverschmelzung* riguarda i due soggetti impegnati nell'attività argomentativa.

Il pensiero semantico non opera solo nell'ambito del mondo discorsivo, ma può essere esercitato in tutta la sfera del percepibile. Linguisticamente è possibile ricomprendere qualsiasi tipologia di dato, e sempre operando nella linguisticità è possibile intuire quest'ultimo all'interno di una trama di enti tra di loro in relazione. L'attenzione per l'aspetto semantico del lessico si fonda sul rispetto della complessità dell'*alter* inteso questo sia come soggetto umano che come "altro soggetto materiale". Promuovere a scuola un agire semantico quotidiano significa promuovere una costante ricerca di senso in ciò che viene fatto, traendo un dato dalla dimensione del consunto, rivitalizzarlo attraverso l'analisi e inserirlo di nuovo nel contesto di appartenenza. Nel mondo contemporaneo «le domande abbondano. Le risposte mancano. La ricerca dei più si muove alla cieca» (Cervar & Pollastri, 2010, p. VIII), non è impossibile rilevare, infatti, a scuola come in altre realtà una emergenza semantica caratterizzata dalla assenza di chiarezza e di rigore nel costituire visioni del mondo, così come di una cultura della condivisione dialogicamente fondata. Oggi si osserva nell'agire umano la mancanza del fine e la mancanza del metodo per perseguirlo. Manca l'uomo al centro, manca la comprensione di "bene comune" come felicità. Il ragionamento semantico dà forma ad ogni momento della vita, è un pensiero riflessivo sul valore ultimo del fare umano. Agire semanticamente comporta l'abbandono della dimensione lineare del movimento, il pensiero semantico esplora il mondo valutando presupposizioni e implicature di ogni aspetto dell'ordinario, concepisce il reale in modo reticolare e multidimensionale, cerca di comprendere ogni dato all'interno di una struttura di relazioni.

L'essere nel mondo non può prescindere dall'esercizio del pensiero complesso. Comunità, società, come è emerso da *de Off. I, 16, 50*, sono espressione della natura linguistico-razionale dell'uomo, e questo aspetto, proprio per ragionare semanticamente, presuppone la pratica del pensiero critico, l'attitudine all'argomentazione, il desiderio di chiarire, esplicitare e approfondire le implicazioni di parole e comportamenti. La co-appartenenza è felicità e l'uomo è felice quando ragiona, quando

compie azioni con il concorso della lingua, quando crea legami con *ratio et oratio*. L'espressione di Gadamer «l'essere che può venir compreso è il linguaggio» (Gadamer, 2001, p. 542), ha più sensi, come ricorda Vattimo «ciò che è oggetto di comprensione è sempre linguaggio. In secondo luogo, ogni incontro con il mondo, anche con le cose nella loro cosiddetta immediatezza, si rivela un incontro linguistico» (Gadamer, 2001, p. XXV). L'esercizio sociale della semantica, permettendo la creazione di ambienti relazionali favorevoli all'inveramento della natura umana coltiva la fiducia, in assenza della quale è impensabile parlare di "bene comune".

Educare, allora, alla co-appartenenza attraverso la semantica significa educare alle differenze di identità e di visioni del mondo, all'importanza di queste ultime e all'importanza di porle in relazione considerandole tutte punti-snodo di una rete concettuale e tutte collaboratrici nel perseguire uno scopo: la felicità. Tutti gli uomini sono, così, collaboratori della verità (3Gv 8). Delineato lo sfondo teorico in termini linguistici, l'intervento educativo e formativo semantico si profila come educazione alla pratica ermeneutica. Educazione all'*Horizontverschmelzung*, alla sintonia tra soggetto percepiente e appello promanante o dall'*alter* o dal dato. L'atto ermeneutico supera la differenza che comunque sussiste tra soggetto e oggetto proiettando entrambi nell'oltre.

7. Prassi in aula

In questo contributo si è pensato di ravvisare nell'aula e nell'*actio* didattica lo spazio e il momento nel quale esperire il superamento delle barriere, il reciproco porgersi, il vicendevole affidamento per un fine alto: la ricerca del simbolo di sé. Vengono di seguito individuate tre pratiche educative attraverso le quali porre in essere una pedagogia della co-appartenenza con il concorso della semantica e della filosofia.

- Pratica semantico-pragmadialettica. Dopo aver individuato l'oggetto di trattazione e averlo proposto in forma di *quaestio*

ciascuna partizione del gruppo classe si fa carico di porre una propria tesi in risposta alla *res dubia* e di supportarla attraverso argomenti. Lo scambio argomentativo tra le due parti mira a risolvere in modo ragionevole la differenza di opinione attraversando necessariamente quattro fasi: la fase del confronto, la fase dell'apertura, la fase dell'argomentazione e la fase della conclusione (Eemeren van, 2008). In ciascuna fase gli interlocutori sono chiamati ad osservare le regole conversazionali più opportune per quel momento dello scambio dialogico. I principi ai quali attenersi sono stati sintetizzati in dieci norme chiamate «comandamenti per l'interlocutore ragionevole» (Eemeren van, 2008, p. 157). L'argomentazione pragmadialettica si fonda sulla nozione di discussione critica e quest'ultima viene definita come «scambio di punti di vista in cui le parti coinvolte in una divergenza di opinioni provano sistematicamente a determinare se la o le tesi presentate siano difendibili da dubbi o obiezioni critiche» (Eemeren van, 2008, p. 52). Per condurre una argomentazione secondo il modello del critical thinking necessita costantemente chiarire i termini usati, evitare ambiguità semantiche, riformulare le asserzioni in base alle osservazioni mosse contro di esse dagli antagonisti. Appare, quindi, evidente come il lavoro di scavo semantico costituisca attività imprescindibile del pensatore critico. Il modello argomentativo pragmadialettico si fonda su quattro principi meta-teorici che guidano la pratica dialogica: la funzionalizzazione, la esternalizzazione, la socializzazione, la dialettizzazione. Si riportano di seguito le parole usate da Frans van Eemeren per dare spiegazione di questi principi:

○ funzionalizzazione significa che noi trattiamo ogni attività linguistica come un atto che ha una finalità (*sciogliere una divergenza di opinione in modo che si giunga ad una risoluzione condivisa*). Esternalizzazione significa che noi abbiamo di mira impegni presi pubblicamente che sono richiesti quando si eseguono determinate attività linguistiche. Socializzazione significa che noi leghiamo questi impegni all'interazione che ha luogo con altra gente attraverso le atti-

vità linguistiche in questione. Infine, dialettizzazione significa che noi guardiamo alle attività linguistiche come parte di un tentativo di risolvere una divergenza di opinioni con le norme critiche di ragionevolezza (Emeren van 2008, p. 53).

o Dall'analisi dell'enunciazione dei suddetti principi meta-teorici emergono due termini di grande forza: impegno e socializzazione. Senza una cultura della responsabilità nei confronti dei propri atteggiamenti e della socialità delle attività umane è impensabile poter portare avanti in modo proficuo qualsivoglia iniziativa.

- Pratica del *café philo*. Rimodellando la formula di Marc Sautet per ricontestualizzarla in un'aula scolastica, il *café philo* «consiste in una riflessione comunitaria libera su un tema scelto sul momento» (Cervari & Pollastri, 2010, p. 33) partendo dall'osservazione di un dato. L'oggetto di discussione può essere proposto dal docente, ma spetta agli alunni determinarlo, circoscriverlo, definirlo ulteriormente. L'incontro dialogico deve conservare i caratteri dell'estemporaneità e dell'immediatezza che contraddistinguevano le discussioni condotte nei caffè del mondo settecentesco, creando, in questo modo, le condizioni affinché tutti si sentano liberi nel prendere la parola. Il docente gestisce la conversazione e
 - o a fasi abbastanza regolari riformula e riassume quanto accaduto evidenziando gli snodi concettuali e le scelte possibili, riservandosi la possibilità, come del resto sempre accade nelle pratiche filosofiche, di assumere in certi casi il ruolo di stimolatore, protettore o provocatore (Cervari & Pollastri, 2010, p. 34).
 - o L'atmosfera del *café philo* permette agli alunni di fare esercizio di argomentazione in modo più sereno e meno impegnativo rispetto ad una argomentazione condotta secondo la prassi pragmadialettica. La classe, infatti, non viene divisa in teams e il raggiungere una conclusione per quanto condivisa viene avvertita con minore stress emotivo. Attraverso una tale modalità di scambio dialogico ogni partecipante alla riflessione viene coinvolto in modo estremamente totalizzante, l'alunno fa esperienza della sua umanità prendendo coscienza di essere «mente che desidera e desiderio che ragio-

na» (EN, 1139b, 4-5). Il comportamento discorsivo di ogni interlocutore viene informato alle regole che governano l'argomentazione pragmadialettica e in modo particolare ciascuno interlocutore si preoccuperà di rispettare in modo precipuo la regola n. 1 e la regola n. 6. Il rispetto della prima norma permette a ad ogni alunno di prendere la parola, essa, infatti, recita «non è consentito impedire alla controparte di avanzare o mettere in dubbio una tesi» (Emeren van & Snoek Henkemans, 2011, p. 90), mentre l'osservanza della regola n.6 garantisce la perspicuità terminologica impedendo ai partecipanti alla riflessione di «usare formulazioni insufficientemente chiare o talmente ambigue da creare confusione, né interpretare in modo deliberatamente tendenzioso le formulazioni della controparte» (Emeren van & Snoek Henkemans, 2011, p. 114).

- Pratica del Key-word exercise. La classe, nell'espletare tale attività, viene organizzata in gruppi di ricerca e ciascun gruppo prende in esame un testo. Da ciascun testo viene estratta attraverso un processo di riduzione all'essenza la parola chiave, successivamente attraverso dizionari e *corpora* si valutano i contesti nei quali viene utilizzato il termine estratto, si redige una rete lessicale di lessemi appartenenti allo stesso campo di esperienza, si mettono in rilievo le differenze tra questi ponendo attenzione ai contesti nei quali ricorrono. Si analizza la key-word sotto il profilo del «cosa si dice quando» (Austin, 1956-57), si individuano le relazioni con altri termini appartenenti ad altri campi di esperienza redigendo mappe. Alla fine delle indagini si socializzano i risultati delle ricerche. Tale pratica permette di comprendere come il senso ultimo di un dato scaturisca da una ricostruzione tra dimensioni differenti, ma co-appartenenti e di come la ricerca di senso debba essere un'attività sociale (Austin, 1969).

È possibile in tutte e tre le pratiche cogliere la dimensione sociale dell'analisi semantica, nel suo esercizio, infatti, i ricercatori sviluppano i propri percorsi di indagine in un clima collaborativo, il senso all'oggetto di studio viene attribuito da tutti i componenti

del gruppo di ricerca. Il muovere insieme nella lingua, come accade durante queste pratiche, consente di cogliere la persona umana come «assoluto relativo, essa è un microcosmo inserito all'interno di una galassia di relazioni le quali, nella logica della cooperazione o della mediazione apportano strumentalmente vita alla persona» (Deodato, 2009, p. 414). In secondo luogo, l'analisi semantica lascia emergere come la socialità non coinvolga solo il come si dia senso alle cose, ma cosa significhi dare senso. L'attribuzione di senso comporta l'integrazione tra le dimensioni implicite ed esplicite di un dato e coinvolge in questa dinamica anche il rapporto tra percipiente e oggetto percepito. Anche tra questi ultimi vi è integrazione, nel conferimento del senso si incontrano entrambi in uno spazio comune in cui avviene un reciproco darsi, un reciproco riconoscimento, un reciproco appropriarsi. Entrambi i poli sono protagonisti dell'esperienza semantica, sono, in realtà, entrambi soggetti.

Il senso, così, è il risultato del percepire di una coscienza umana la quale fa esperienza di un'essenza cosale la quale si apre donandosi alla conoscenza dell'uomo. Il soggetto impegnato nel percepire risponde all'appello a lui rivolto dalla cosa; Husserl chiama questo appello "rimandi", spiegandoli come segue: «è come se l'oggetto ci dicesse: qui c'è ancora qualcos'altro da vedere, girami da tutti i lati, percorrimi con lo sguardo, vienimi più vicino, aprimi, frazionami» (Costa, 1993, p. 35).

8. Conclusione

L'analisi semantica di bene comune evidenzia la forza fondativa e proattiva di questo sintema, essendo tale espressione da intendersi come sommo bene, come punto di riferimento per il nostro agire gerarchicamente superiore, come concetto sul quale riposa la nostra natura umana. L'analisi delle radici, sia del sostantivo "bene" che dell'aggettivo "comune", lascia percepire un contenuto semantico dinamico: il sommo bene è un'azione condotta comunitariamente con senso di responsabilità dai membri di una comunità. La considerazione delle presupposizioni e delle impli-

cature della *iunctura* consente in un secondo momento di stabilire come il sommo bene sia rappresentato dalla ricerca da parte dell'uomo *civis* della co-appartenenza con il suo concittadino. In questa attività l'uomo porta a compimento sia la propria natura simbolica, sia la struttura interna dell'attività specie-specifica del genere umano: il parlare. Giunti a questa conclusione, si tenta di rispondere nel paper alle domande sul dove e come si possa educare il cittadino alla coappartenenza, su come si possa far esperire all'uomo la propria natura sociale.

La consapevolezza della necessità di costruire un domani non

sull'egoismo, ma su una forte etica della responsabilità, favorendo lo sviluppo di una mente critica che guarda ai problemi generali della propria comunità, attivandosi attraverso una maggiore partecipazione, prendendo coscienza delle conseguenze delle azioni umane, per una maggiore solidarietà (Ulivieri, 2015, p. 14)

ha fatto pensare alla scuola come luogo di un percorso educativo alla co-appartenenza. Si è pensato alla scuola anche perché «sotto l'aspetto etico la debolezza tragica della scuola presente consiste nel fatto che si adopera a preparare futuri membri dell'ordine sociale in un ambiente in cui sono in gran parte assenti le condizioni dello spirito sociale» (Dewey, 1949, p. 9). Alla domanda sul come si propone come risposta un percorso educativo posto alla confluenza tra pedagogia e linguistica, implementabile in aula come esperienza di riflessione semantica. Essendo il senso il risultato di una *Horizontverschmelzung* sia all'interno della comunità interpretante, sia all'interno della relazione tra quest'ultima e la cosa, l'indagine intorno al senso delle cose appare la sede privilegiata dove vivere l'*Erlebnis* della *Zusammengehorigkeit* (Heidegger, 2013).

Bibliografia dei testi classici

Antico Testamento

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

Aristotele

Louis P. (1956). *Les Parties des Animaux*. Paris: Les Belles Lettres.

Minio-Paluello L. (1949). *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*. Oxford: Clarendon.

Natali C. (2010). *Etica Nicomachea*. Bari: Laterza.

Ross W.D. (1956). *De Anima*. Oxford: Clarendon.

Ross W.D. (1989). *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford: Clarendon.

Zanatta M. (2012). *Etica eudemia*. Milano: Rizzoli.

Cicerone

Resta Barrile A. (2007). *I Doveri*. Milano: BUR.

Tommaso D'Aquino

D'Aquino T. (1971). *D. Thomae Aquinatis De regimine principum*. Torino: Marietti.

D'Aquino T. (1971). *Thomae Aquinatis In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Torino: Marietti.

Nuovo Testamento

Nestle-Aland (1993). *Novum Testamentum Graece* (27° ed.). Stoccarda: Deutsche Bibelgesellschaft.

Platone

Reale G. (2000). *Tutti gli scritti*. Milano: Bompiani.

Bibliografia

Asor Rosa A. (2002). *La Guerra. Sulle forme attuali della convivenza umana*. Torino: Einaudi.

Austin J. L. (1956-1957). A Plea for Excuses. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 57, 1-30. Hoboken, (NJ): Blackwell Publishing.

Cervari P., & Pollastri N. (2010). *Il filosofo in azienda*. Milano: Apogeo.

Coenen L., Beyreuther E., & Bietenhard, H. (2000). *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna: EDB.

Costa V. (1993). *Lezioni sulle sintesi passive*. Milano: Guerini e Associati.

Deodato G. (2009). *La persona in San Tommaso d'Aquino*. Catanzaro: Rubettino.

Emmeren F. H. van & Grootendorst R. (2008). *Una teoria sistematica dell'argomentazione*. Milano-Udine: Mimesis.

Emmeren F. H. van, & Snoek Henkemans A. F. (2011). *Il galateo della discussione (orale e scritta)*. Milano-Udine: Mimesis.

Gadamer H. G. (2001). *Verità e Metodo*. Milano: Bompiani.

Gregori L., & Panunzi A. (2015) (a cura di). CorDic. Disponibile in www.corporadidattici.lablita.it [26 ottobre 2017].

Lo Piparo F. (2011). *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*. Roma-Bari: Laterza.

Piazza F. (2008). *La Retorica di Aristotele*. Roma: Carocci.

Ravasi G. (2003). *Breve storia dell'anima*. Milano: Mondadori.

Rendich F. (2010). *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee*. Venezia: Rendich Franco.

Rusconi C. (1997). *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento*. Bologna: EDB.

Olivieri S. (2015). La mission sociale dell'educazione e della scuola. *Pedagogia oggi*, 2, 13-20

Urmson J. O., Quine W. O., & Hampshire S. (1969). A Symposium on Austin's Method. *Fann, K.T.*, 76-97.

Vaan M. de. (2008). *Etymological Dictionary of latin an other italic Languages*. Leiden: Brill.