



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA, CATANIA E PALERMO

DOTTORATO DI RICERCA IN "FILOSOFIA" XXIX CICLO

Nous e dianoia in Aristotele
Un'interpretazione linguistica

Coordinatore:

Professore Giuseppe Gambillo

(Filosofia della complessità – Università degli studi di Messina)

Tutor:

Professoressa Francesca Piazza

(Filosofia del linguaggio – Università degli studi di Palermo)

Dottoranda:

Lucia Sandonato

Anno Accademico 2016/2017

Indice

Indice	2
Elenco abbreviazioni opere antiche.....	4
Introduzione.....	5
Capitolo 1. Linguaggio, pensiero, realtà e greicità.....	13
1. La parola come microcosmo in un mondo macroscopico.....	13
2. Prime occorrenze di <i>noos</i> : Omero come precursore di Aristotele.....	19
3. il concetto di <i>noos</i> nei poemi omerici: percezione e cognizione	31
4. Il rapporto <i>noēsis</i> / <i>dianoia</i> nella <i>Repubblica</i> di Platone: teoria della linea e mito della caverna.....	39
5. Un accenno alla tradizione storiografica: <i>dianoia</i> e <i>logoi</i> nelle <i>Storie</i> di Tucidide	55
Capitolo 2. Ontologia, biologia e linguaggio secondo Aristotele.....	63
1. Essenzialità e accidentalità di mondo e linguaggio.....	63
2. Sensi, <i>phantasia</i> , <i>logos</i> : la piramide della conoscenza linguistico - discorsiva	70
2.1 L'anima come nozione biologica e base biologica delle facoltà	70
2.2 Sensazione propria e tatto.....	71
2.3 Senso comune.....	76
2.4 La <i>phantasia</i> come atto volontario di estensione della realtà.....	80
2.5 <i>Phantasia</i> e <i>logos</i> nella specie umana	83
2.6 Un suono peculiare del vivente: La <i>phōnē</i>	85
Capitolo 3: <i>Nous</i> , <i>dianoia</i> , <i>logos</i> e conoscenza.....	96
1. Conoscere i principi e conoscere il vero	96
2. La dottrina del <i>nous</i> nel <i>De Anima</i>	105
2.1 <i>Nous</i> e sensazione: analogie e differenze	107
2.2 <i>Nous poietikos</i> e <i>nous pathetikos</i> nell'orizzonte ontologico: <i>De Anima</i> , III, 4, 5 analisi del testo.....	119
3. Il <i>nous</i> come principio nel contesto della logica, tra <i>Analytica Posteriora</i> , <i>Metaphysica</i> ed <i>Ethica Nicomachea</i>	131
4. <i>Onoma</i> , <i>orismos</i> e temporalità.....	137
5. <i>Dianoia</i> , <i>nous</i> e linguaggio.....	140
Capitolo 4: <i>Nous</i> e <i>dianoia</i> nel contesto dell'azione	146
1. Base linguistica delle <i>exeis</i>	146

2. Virtù etiche e virtù dianoetiche: <i>Ethica Nicomachea</i> , VI.....	148
3. La <i>dianoia</i> come “guida pratica”	157
4. Un’integrazione essenziale: la definizione di <i>dianoia</i> nella <i>Poetica</i> di Aristotele	163
Conclusioni.....	167
Bibliografia.....	169

Elenco abbreviazioni opere antiche

Aristotele

<i>De An.</i>	De Anima
<i>Ph.</i>	Physica
<i>De Cael.</i>	De Caelo
<i>De Mot.</i>	De Motu Animalium
<i>De Sens.</i>	De Sensu et Sensibilibus
<i>De Gen. et Corr.</i>	De Generatione et Corruptione
<i>De Jov. Et Sen.</i>	De Joventute et Senectute
<i>De Gen. An.</i>	De Generatione Animalium
<i>Hist. An.</i>	Historia Animalium
<i>De Part.</i>	De Partibus Animalium
<i>PN</i>	Parva Naturalia
<i>De Sens.</i>	De Sensu et Sensibilibus
<i>Cat.</i>	Categoriae
<i>De Int.</i>	De Interpretatione
<i>Anal. Post.</i>	Analytica Posteriora
<i>Met.</i>	Metaphysica
<i>EN</i>	Ethica Nicomachea
<i>Poet.</i>	Poetica
<i>Rh.</i>	Rhetorica

Omero

<i>Il.</i>	Iliade
<i>Od.</i>	Odissea

Platone

<i>Res.</i>	Respublica
<i>Parm.</i>	Parmenide

Tucidide

<i>Hist.</i>	Historiae
--------------	-----------

Introduzione

Per delineare un percorso è necessario ricordare i primi passi. Così come, per costruire un edificio, è inevitabile partire dalle fondamenta. Questa è la ragione per cui ritengo opportuno un breve riassunto delle mie riflessioni iniziali, che costituiscono la base della ricerca condotta. Punto di partenza è da considerarsi il rapporto *nous*¹ e *dianoia* nel pensiero aristotelico. I due termini, non sono di facile traduzione; per renderli al meglio è necessario contestualizzarli all'interno del *Corpus* aristotelico, il che significa tenere conto dell'ambito scientifico in cui occorrono. In un primo momento, l'attenzione è stata posta sulle opere biologiche e su alcune di quelle cosiddette linguistiche², con l'idea di cercare e trovare un fondamento biologico – linguistico della facoltà noetico – dianoetica, peculiare della specie umana. La definirei in tal modo secondo quanto ho potuto dedurre dai miei studi: *nous* e *dianoia* non sono due diverse facoltà dell'anima umana, non due diverse disposizioni del conoscere. Piuttosto dovremmo pensare a due aspetti di un'unica disposizione, di una sola attitudine conoscitiva, che si compenetrano a vicenda (confermato dal fatto che non esistono oggetti correlativi né determinati, come nel caso delle altre facoltà dell'anima, compresa la *phantasia*). Si tratta piuttosto di uno “sdoppiamento” della medesima facoltà, o meglio ancora di un dispiegamento temporale del *nous* che, perdendo il proprio carattere di immediatezza, si temporalizza, sia nella dimensione discorsiva, dunque nel *logos*, sia, come ho avuto modo di constatare continuando gli studi, in quella dell'azione, *praxis*. Il *nous* si configura come capacità di cogliere e di comprendere in modo puntuale e intuitivo. Tale considerazione sulla natura del *nous* verte sul significato originario del termine nella tradizione greca. In Omero tale facoltà indica una particolare e caratteristica modalità del vedere, cioè il “vedere come”, nel senso di “cogliere in un colpo d'occhio”, “riconoscere istantaneamente”, traduzioni che

¹ Stiamo parlando di quello che Aristotele chiama *nous pathetikos*, appartenente all'uomo e corruttibile a differenza del *nous poietikos*, di natura divina, incorruttibile, quindi eterno. Cfr. ad ² Mi permetto questa sorta di categorizzazione delle opere per ragioni di chiarezza, posto che ritengo con sempre maggiore convinzione alla luce dei miei studi, che il *Corpus* aristotelico sia da considerarsi un ipertesto, dotato di ricchezza e coerenza, e che quella aristotelica sia un'indagine sul vivente nella sua complessità.

sottolineano questa dimensione di puntualità e immediatezza.³ Nella sua traduzione del poema di Parmenide, Giovanni Cerri (1997) traduce *nous* e *noēsis* con 'comprensione', rendendo così il legame tra *leghein*, *noein* e *einai* in Parmenide. Ci sono buoni motivi per riferire una simile interpretazione anche al *nous* aristotelico.⁴

Sul piano linguistico quindi, del tutto affine a quello biologico se pensiamo al linguaggio come prodotto naturale e peculiare dell'uomo, renderei il termine con "intelletto", la proposta che storicamente ha avuto più fortuna tra gli interpreti o con "comprensione", per mettere in evidenza l'idea che il *nous* capti qualcosa in modo istantaneo. Ecco che interviene la *dianoia*, come capacità di dispiegamento e articolazione linguistica, come facoltà che consente di mediare nel tempo (anche il *dia* esprime nella lingua greca tale mediazione, quindi una mediazione di un atto intuitivo come quello noetico) l'immediatezza della comprensione noetica. Il *nous* coglie nell'attimo, la *dianoia* traduce, articolando e dispiegando nel tempo.

³ Per approfondimenti sull'argomento si rimanda a Von Fritz, 1943 e, in tempi più recenti a Laspia, 1996, 1996(a). E' verosimile, e argomentata in modo convincente, la teoria di una linea diretta tra la biologia di Omero e quella aristotelica. Nei poemi omerici occorrono molti termini che indicano la vita e parti vitali che costituiscono un unico organo centrale (composto da cuore e polmoni) pluristratificato. Anche in Aristotele, perfettamente inquadrato entro la cornice ionica, è presente un modello anatomico monocentrico, e per di più, cardiocentrico. E' opportuno ricordare che tutto in Aristotele ha un fondamento biologico. La biologia è sempre il primo passo dell'indagine aristotelica. La delicata questione del *nous*, pur non fermandosi al piano biologico, non ne è quindi estranea. Non è un caso, infatti, che il libro III del *De Anima* sia dedicato alla dottrina del *voûç* e che possibilmente III, 5, breve ed oscuro capitoletto, fornisce molte più risposte sulla questione di quante potremmo immaginare. Il *nous* è una facoltà dell'anima, ed intorno all'anima non ruota nessun misticismo né spiritualismo. Si tratta di una nozione biologica: "forma del corpo naturale che ha vita in potenza" (*De An.*, II, 412a 19-20, Trad. It. Movia 2005, pag. 115). La forma non è, in termini biologici, diversa dalla specie. Infine rilevante il passo tratto dal *De Motu Animalium*, in cui il *nous* viene collocato fisicamente: "Now we see that movers of the animal are reasoning and phantasia and choice and wish and appetite. And all of these can be reduced to thought and desire. For both phantasia and sense-perception hold the same place as thought, since all are concerned with making distinctions, though they differ from each other in ways we have discussed elsewhere" (*De Mot. An.*, 700b, 15-21. Traduzione inglese, Nussbaum (1978), pag. 38. L'immaginazione e la percezione occupano lo stesso posto del pensiero. Il posto è il cuore, dove ha sede fisica l'anima. Il fondamento biologico del *nous* esiste eccome. A tal proposito rimanderei a Kahn, 1992, pag. 160, il quale insiste sul convergere di tutte le funzioni vitali in un unico punto. L'unitarietà sarebbe giustificata da un organo corporeo di riferimento anche per il *nous*. Per una diversa posizione cfr. Van Der Eijk, 2005, pag. 206-237.

⁴ Cfr. Kahn (1992) che sottolinea come il *nous* in Aristotele sia necessariamente correlato con il *logos* inteso come capacità linguistica.

Il linguaggio sembra essere per Aristotele la chiave di lettura della realtà. Su esso si basa la conoscenza, l'interpretazione, la comunicazione, anche l'azione. E' imprescindibile infatti, in ottica aristotelica, che ogni cosa esistente sia definibile, e la definizione diviene il fondamento per la costruzione di senso di ogni discorso. La definizione⁵, che rivela l'essenza di ogni cosa esistente, è, linguisticamente, un sostrato, potremmo dire una "sostanza" linguistica, una certezza su cui fondare il nostro linguaggio. Quest'ultimo è sempre nuovo, dinamico, legato all'azione, legato al contesto, ma quando si parla, si ha la consapevolezza che la definizione esprime ciò che sempre è, è stato e sarà; esprime i cosiddetti "predicati dell'essenza", che teniamo bene a mente ogni volta che parliamo. Interessante, quando affrontiamo il tema del linguaggio nella filosofia aristotelica, è questa tensione tra ciò che resta sempre identico nel linguaggio, e la vivacità che accompagna la mutevolezza del nostro parlare. È tra questi estremi che si colloca il ponte dianoetico. L'aspetto che riguarda l' immutabilità, anche se rischia di risultare meno stimolante e meno attuale del secondo, non va sottovalutato parlando di Aristotele, che resta, ricordiamo, innamorato dell'eternità, e a supporto di ciò, possiamo riportare moltissimi esempi riguardanti non solo la filosofia del linguaggio, direttamente legata, come si evince, alla sua ontologia ma anche alla teologia / astronomia.⁶ Nel corpo linguistico troviamo il divenire che si fonde con l'immutabile, lo stesso in ogni essere vivente. La vita infatti è continuamente rinnovata, si nasce, si vive e si muore⁷. La vita è eterna nella sua

⁵. Sulla predicazione in Aristotele, Laspia, 2005, pag. 35-61. Un contributo mi è arrivato anche dalle lezioni di filosofia del linguaggio di F. Lo Piparo dell' A.A. 2010 / 2011.

⁶ Per riportare un esempio, Nel *De Caelo*, che a parer mio conferma l'idea secondo cui astronomia e teologia coincidono in ottica aristotelica, Aristotele distingue il moto circolare da quello rettilineo. Il cerchio gode della perfezione, al contrario della retta, per questioni meramente geometriche. Infatti una retta non può essere infinita in atto, e se fosse finita, ci sarebbe altro fuori di lei. Il cerchio è, al contrario, compiuto, e il movimento circolare eterno e sempre identico a sé stesso. Questo movimento spetta alla materia più perfetta, di cui sono composti gli astri, che proprio perché si muovono circolarmente, sono imperituri. E' nel nostro mondo sublunare, corruttibile appunto, che si manifesta un movimento rettilineo, che troviamo in primo luogo nei corpi naturali senza vita (aria, acqua, terra e fuoco, ognuno di essi segue una direzione in linea retta secondo natura) e, nella vita dei singoli esseri viventi, mortali nella loro individualità, la cui vita si svolge in linea retta, ed eterni nella specie; ad un individuo ne seguirà sempre un altro secondo un ciclo eterno.

⁷ Per quanto riguarda i cicli eterni della vita nella prospettiva aristotelica, interessanti gli studi di Preus, 1978, pag. 183-191, che propone l'immagine aristotelica di un uomo integrato nel cosmo

essenza, biologicamente nella specie, e mutevole nel singolo individuo. Lo stesso avviene nel linguaggio. Dunque sembra appropriato parlare di “corpo linguistico” come corpo vivente⁸. Il discorso è vivo: porta con sé l’immutabile (dato dalle definizioni), ma le infinite combinazioni linguistiche lo rendono, se vogliamo anche imprevedibile, sempre nuovo e fonte di arricchimento. Secondo quanto lo stesso Aristotele afferma, vi sono due tipi di predicazione, quella essenziale, con cui uniamo quello che non è (e non sarà mai) separabile in natura, e questo è il caso delle definizioni, o accidentale, quando rendiamo un predicato inerente ad un sostrato senza alcuna necessità.⁹ In questo caso possiamo facilmente commettere errore nel nostro parlare. Se pensiamo che secondo Aristotele il principio delle scienze è “ciò con cui conosciamo le definizioni”¹⁰, inoltre, “come nelle altre cose il principio è semplice, nella scienza e nella dimostrazione è il *nous*”¹¹, la scelta di rendere il termine con ‘comprensione linguistica’ pare giustificata. Anche l’idea della natura linguistica della *dianoia*, di conseguenza (si tratta infatti della medesima facoltà), è supportata dalle parole di Aristotele: “διανοεῖσθαι δ’ ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς, καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ὃ μὴ καὶ λόγος”, quindi “La comprensione / articolazione non si ammette per nessuno al quale non appartiene la facoltà linguistica”¹². Aristotele distingue inoltre la *dianoia* dalla *phantasia*, dicendo di quest’ultima che non è sensazione, ma nemmeno *dianoia*.¹³ Infatti attraverso essa costruiamo strutture simil-predicative, con la *dianoia* costruiamo il linguaggio. Vi sarebbe anche, a proposito del rapporto *nous / dianoia*, una questione tecnica riguardante gli elementi costitutivi del linguaggio, presentati da Aristotele con assoluta congruenza in *Poetica* XX, 2, 16a 4-17a 8 e in *De*

(in contrario della visione antropocentrica di stampo medievale-rinascimentale). Si tratta di un uomo a misura di cosmo, perfettamente integrato nei cicli della natura.

⁸ E’ presente una vera analogia in Aristotele tra le tappe di sviluppo dell’organismo vivente e di quello linguistico, acutamente evidenziato in Laspia, 1997, pag 82-83 attraverso il confronto tra *De Partibus Animalium*, II e *Poetica*, XX.

⁹ Cfr. *Categoriae*, II,1 e *Metaphysica*, VII,4. Con ‘sostrato’ traduciamo il termine greco *upokeimenon*, che ricorre in *Physica* I, come possibile neologismo, con il significato di ‘ciò che accoglie i contrari’.

¹⁰ *Anal. Post.*, I,3, 72b 24-25.

¹¹ *Anal. Post.*, I,23, 84b 84-85.

¹² *De An.*, III, 427b, 13-14.

¹³ Cfr. *De An.*, III, 427b, 15.

Interpretatione, 1. Il nome viene definito come “voce composta, dotata significato, senza nozione di tempo, nessuna parte della quale è di per sé significante”¹⁴.

Esso è una nozione semplice, autonoma sul piano semantico e anche su quello morfologico. Il significato in esso è inesteso e puntuale e morfologicamente il nome è una parola. In *An. Post.*, 93b 29-31, viene detto della definizione che essa è “la proposizione che esprime ciò che la parola significa”, confermato da *Met.*, VIII, 1045a 26-27: “il nome è segno della definizione”. I nomi sono temporalmente inestesi e il loro significato è contratto, dato nella immediatezza. Viene da pensare ad una possibile correlazione tra il nome e il *nous*, come se la natura del nome, così come delineata da Aristotele suggerisse che il *nous* ne sia la facoltà di riferimento, come se i nomi si cogliessero nell’istante (secondo quanto detto in precedenza sulla istantaneità del *nous*). Non che la comprensione immediata debba necessariamente essere considerata alinguistica in Aristotele, il nome d'altronde, nella sua massima semplicità di determinatezza semantica è già voce articolata. Ma nel nome la definizione è espressa senza tempo. Quest’ultima come *logos*, come struttura linguistica dotata anche di verbo (*rema*), definito come “voce composta dotata di significato, con nozione di tempo, è una unità semantica che conosce sviluppo temporale. Sono proprio le espressioni “*aneu chronou*” in riferimento al nome e “*meta chronou*” in riferimento al verbo che potrebbero suggerirci l'intervento della *dianoia* nel processo di costruzione del linguaggio. Il verbo conferisce certo una linearità al nostro parlare. La *dianoia* non interviene solo nella formulazione di ogni *logos*, ma anche nella formulazione delle definizioni (proprio in quanto *logoi*); anche se teniamo bene a mente che Aristotele le definisce come oggetto del *nous*.

Dopo quest’ultima parentesi torniamo all’idea di *dianoia* come facoltà di articolazione. Significative, ai fini del mio lavoro, sono state le riflessioni di Guido Calogero¹⁵. Egli propone una definizione sistematica di *dianoia*, che invece non troviamo in Aristotele, e dice: “L’attività del *nous* è infatti la pura intuizione e appercezione intellettuale. La *dianoia* è invece la funzione che unisce o divide

¹⁴ *Poetica*, XX, 1457a 14-15.

¹⁵ G. Calogero, 1968.

questi elementi unitari in una sintesi predicativa, coincidendo quindi senz'altro con l'attività di giudizio (...)"'. La *dianoia* viene presentata come funzione. Funzione è innanzitutto uno dei concetti più importanti della matematica, indica un legame, tra termini o elementi. In questo caso, in ambito linguistico, il significato matematico della funzione si conserva intatto. La *dianoia* può sia unire – affermando – sia dividere – negando – elementi unitari, laddove l'unitarietà fa certamente riferimento all'immediatezza e al carattere intuitivo che Calogero riconosce al *nous*, come tratto distintivo rispetto al carattere dialogico / discorsivo della *dianoia*. Ma non è tutto, riaccostandoci al testo aristotelico ci accorgiamo che Aristotele parla di funzioni in modo molto chiaro, intendendo l'attività, o le attività, esplicate da ogni facoltà. Infatti quando in apertura del II libro del *De Anima*, presenta la facoltà nutritiva, immediatamente chiarisce la natura del suo oggetto di indagine e ci dice che dobbiamo in primo luogo considerare le attività o funzioni corrispondenti, cioè la nutrizione nel caso della facoltà nutritiva, la sensazione nel caso di quella sensitiva e l'intellezione per quanto riguarda l'intellettiva. Ma prima ancora dobbiamo rivolgerci agli oggetti correlativi, l'alimento, il sensibile e l'intelligibile. La scelta di questo criterio di ricerca dipende certamente dal fatto che sia l'attività, sia gli oggetti correlativi sono entità sensibili, facilmente osservabili empiricamente. La facoltà (*dunamis*) è invece una disposizione, qualcosa potenzialmente realizzabile ma di fatto non ancora realizzata. Seguendo questa interpretazione, si potrebbe pensare di individuare il ruolo della *dianoia* proprio come funzione del *nous*, indagando circa l'attività o piuttosto le attività che essa svolge a livello conoscitivo e nel contesto dell'azione. Tutto è in via di approfondimento. Proporrei, per chiudere questa prima parte, una sorta di uguaglianza: come ontologicamente (e potremmo dire, sottolineando gli interessi aristotelici, biologicamente) l'eternità sta alla mutevolezza, così, linguisticamente, la capacità di definire sta alla capacità di formulare discorsi sempre nuovi. Così, in ultima analisi, il *nous* sta alla *dianoia*. Mentre attraverso le definizioni cogliamo ciò che non cambia, allo stesso modo, parlando, prendiamo atto che la realtà è soggetta a un continuo cambiamento. Il discorso non è solo compreso; la comprensione del discorso fine a sé stessa, ha in sé poco valore a livello pratico, ma acquisisce maggiore importanza se la pensiamo legata

all'azione. E' la *dianoia* il ponte che consente l'attuarsi di un determinato comportamento, di una determinata azione. Dunque la *dianoia* è anche la guida che orienta la nostra vita pratica. Alla parola (*logos*) segue l'azione. Per cui la *dianoia* potrebbe configurarsi, anche come la capacità di prevedere gli effetti che seguono ad una azione, oltre ad essere disposizione comunicativa che interviene tecnicamente nei processi di articolazione linguistica, e nel ragionamento dimostrativo. Giungo alla conclusione che essa adempia alle funzioni pratiche della vita dell'uomo e che abbia un ruolo assolutamente attivo.

Le sole opere biologiche e linguistiche sono risultate dunque insufficienti per l'analisi della *dianoia* nel pensiero aristotelico. L'orizzonte si è aperto includendo l'*Ethica Nicomachea*. Fonte di interesse nella prima il rapporto tra virtù etiche e virtù dianoetiche: molto brevemente, le prime si configurano come virtù del carattere, e sono quelle virtù che delineano i tratti distintivi dell'uomo nella sua individualità, tendono infatti alla medietà, al giusto mezzo, riguardando le passioni e le azioni; non così quelle dianoetiche, la cui natura è essenzialmente diversa. Queste ultime sono virtù (intendendo aristotelicamente la virtù come ciò che è proprio di una cosa in rapporto alla sua funzione)¹⁶ dedite alla conoscenza e sembra che siano costitutive della natura umana. Aristotele le definisce "virtù che caratterizzano il pensiero"¹⁷. Ne concludiamo che tali virtù sono proprie del pensiero in rapporto alla funzione del pensiero stesso, tale funzione è la verità¹⁸, che chiaramente è una qualità esclusivamente linguistica, una qualità degli enunciati. Il linguaggio continua ad essere il filo conduttore, non ci siamo spostati dal piano linguistico, stiamo piuttosto cercando di legarlo al piano dell'azione.¹⁹ Si tratta di virtù linguistiche che orientano la persona verso un'azione. Interessante notare come il *voûs* sia annoverato tra queste disposizioni (insieme a

¹⁶ L'esempio riportato da Aristotele è tratto dall'ambito biologico, prova del fatto che biologia, etica, morale, linguaggio, tutto è strettamente connesso nel piano dell'indagine aristotelica: la virtù dell'occhio rende buona quella che è la sua funzione specifica, quindi la vista. Con funzione traduciamo il termine *ergon*, un concetto estremamente concreto che racchiude l'idea dello scopo.

¹⁷ 'Pensiero' è la traduzione che trovo nella edizione a cura di Mazzarelli, 2007.

¹⁸ Cfr. *Ethica Nicomachea*, VI, 1-2, 1139b, 14-15.

¹⁹ *Ethica Nicomachea* VI, 1-2 1139a 33-36 "La scelta non può sussistere né senza intelletto e pensiero, né senza disposizione morale poiché un agire moralmente buono o cattivo non può sussistere senza pensiero e senza carattere", e ancora, a supporto del legame tra i due piani, *E. N.* VI, 1-2 1139a 20-22: "Quello, poi, che sul piano del pensiero sono l'affermazione e la negazione, sul piano del desiderio sono il perseguimento e la fuga".

techne, epistemē, phronesis e sophia) che vengono chiamate, non a caso, dianoetiche. Del *nous* vengono dette un paio di cose essenziali, ovvero che esso tende al vero sempre attraverso l'enunciato, e che tramite esso cogliamo i principi. Questi ultimi sono quindi i suoi oggetti, oggetti comprensibili solo attraverso l'atto noetico. In *Ethica Nicomachea*, I, si parla inoltre di un'altra virtù dianoetica, la *sunesis*, che indica la comprensione della parola detta. *Syniemi*, verbo corradicale e capostipite, ha un significato molto specifico nel lessico greco, indica la comprensione uditiva, con una doppia valenza bio – linguistica, linguistica in quanto comprensione della parola detta, biologica in quanto comprensione attraverso l'orecchio, organo dell'udito. Ai fini dell'azione moralmente buona è necessario un convergere del desiderio retto – è chiaro che le passioni influenzano la vita dell'uomo – e di discorso vero. La verità, propria del linguaggio, concorre alla determinazione della giusta scelta. Dice infatti Aristotele: “Perciò la scelta è intelletto che desidera o desiderio che ragiona (...)”²⁰. Interessante a questo proposito il confronto con gli ultimi capitoli del III libro del *De Anima*, dedicati alla facoltà appetitiva, alla capacità di movimento, e alla deliberazione. Il *nous* e il desiderio sono dette le cause del movimento, inoltre si dice anche che il *nous* pratico è differente da quello teoretico per lo scopo e “ordina di resistere in vista del futuro, mentre il desiderio comanda sulla basa del presente (...)”²¹. Infine, fonte di interesse in *Poetica*, come vedremo nell'ultimo paragrafo, il ruolo della *dianoia*, annoverata tra gli elementi costitutivi della tragedia, come pensiero²² che serve “per dimostrare qualcosa o per presentare un'opinione”. Questa prima definizione mostra, confermandolo ancora una volta, il carattere linguistico della *dianoia*. Sia il ‘dimostrare’, sia il ‘proporre un'opinione’, sono infatti atti linguistici, che hanno un enorme risvolto nel concreto. Successivamente, la *dianoia* viene proposta come “capacità di dire cose adatte”, e in tal modo essa viene configurata come discorso orientato verso un fine preciso, e che guida la scelta pratica. Anzi più precisamente sembra che veicoli il contenuto proprio del discorso, morale, nel caso della tragedia, se pensiamo al ruolo catartico che Aristotele attribuisce ad essa.

²⁰ *EN.*, VI,1-2, 1139b 4-5.

²¹ *De An.*, III. 10, 433b 6-7.

²² ‘Pensiero’ è la traduzione di Montanari, 2011.

Capitolo 1. Linguaggio, pensiero, realtà e greicità

1. La parola come microcosmo in un mondo macroscopico

Nell'opera aristotelica *nous* e *dianoia* sono da intendersi come le più alte tra le facoltà conoscitive; appartengono esclusivamente alla specie umana, al contrario della *aisthēsis*, la facoltà sensitiva, che condividiamo con tutte le specie animali dalla più semplice, e alla quale l'autore riconosce grande importanza e un alto grado di attendibilità, che nel caso della sensazione cosiddetta 'propria' diventa conoscenza certa, senza margine di errore. E al contrario della *phantasia*, facoltà rappresentativa, o immaginazione, che appartiene a tutte le specie che possiedono più di un senso, dal momento che il prodotto a cui diamo vita attraverso essa, il *phantasma*, è un raccordo di molteplici dati sensoriali. In questa piramide, che è la conoscenza, *nous* / *dianoia* occupano alla pari il posto in cima. La *dianoia* non si colloca un più in basso, si colloca sulla stessa moneta, guardando, potremmo dire, più in basso rispetto al *nous*. Basti al momento affermare che i termini risultano strettamente intrecciati e che tali facoltà costituiscono per l'autore due aspetti inscindibili dello stesso processo logico – cognitivo, dove con 'processo logico' intendiamo un 'processo linguistico', quale è il processo conoscitivo. 'Conoscere' vuole dire aristotelicamente 'conoscere linguisticamente', che non significa semplicisticamente che l'uomo conosce attraverso il linguaggio, o che la conoscenza è esprimibile attraverso esso, ma che la conoscenza è linguaggio, che la struttura della conoscenza stessa è linguistica. Alla luce di queste premesse, che verranno via via approfondite nel presente lavoro, è fondamentale partire da una breve analisi dei termini *nous* e *dianoia*, che nella scienza aristotelica danno vita a un vero e proprio connubio facoltativo, specie – specifico dell'uomo. E' importante infatti accostarsi quanto più possibile alla lingua originale dell'autore. Ogni termine di ogni lingua racchiude un piccolo universo concettuale, che tende a perdere da qualche piccola sfumatura a caratteristiche sostanziali anche a causa del filtro operato dalla traduzione. Ogni termine di ogni lingua e il modo in cui è impiegato, ci dice qualcosa di determinante sulla *forma mentis* del popolo che la parla (o viceversa), sul rapporto

tra il popolo e l'ambiente, e sul modo in cui un'intera realtà può essere concepita e strutturata. Non rendere anche un solo termine nel migliore dei modi, può comportare problemi interpretativi più o meno seri nell'approccio al testo. Ciò non significa che questo lavoro sia sempre facile, anzi, molte volte non lo è. Anche nel caso dell'opera aristotelica, bisogna capire di cosa parliamo, nello specifico, quando ci riferiamo al *nous* o alla *dianoia*, con l'idea di scovare quelli che per Aristotele sono gli aspetti essenziali della facoltà noetica e di quella dianoetica, legati appunto al modo in cui Aristotele stesso e più probabilmente i greci *in toto*, concepiscono la struttura della realtà, quindi quella del linguaggio e il loro rapporto. In epoca contemporanea molti contributi sul tema relativo al rapporto linguaggio / mondo sono giunti da studiosi di linguistica, che hanno condotto sul campo i propri studi. E' il caso di E. Sapir e del suo celebre allievo B. L. Whorf, entrambi teorici di una corrente nota con il nome di strutturalismo (o relativismo) linguistico, o semplicemente ipotesi Sapir – Whorf. Quest'ultimo in particolare ha mostrato come il processo di pensiero di un popolo possa essere influenzato dal relativo schema linguistico. Il linguaggio quindi, il modo in cui utilizziamo i termini all'interno della grammatica della nostra lingua, "influenzerebbero" o addirittura "forgerebbero" il nostro modo di pensare. Tra le più interessanti osservazioni di Whorf, ricordiamo quelle relative alla lingua degli Hopi, popolo dell'Arizona, a cui l'autore dedica buona parte della sua ricerca. Sembra che gli Hopi concepiscano il tempo in modo differente rispetto a quanto accade nelle lingue indoeuropee. Il tempo è, per il popolo hopi anche vissuto, oltre che espresso quindi, come un *continuum*:

“In particular he has no general notion or intuition of TIME as a smooth flowing continuum in which everything in the universe proceeds at an equal rate, out of a future through a Present into a Past· or in which to reverse the picture, the observer is being carried in the stream of duration continuously away from a past and into a future”.

“After long and careful study and analysis, the Hopi language is seen to contain no words, grammatical forms, constructions or expressions that refer directly to what we call "time," or to past, present, or future, or to

enduring or lasting, or to motion as kinematic rather than dynamic (i.e. as a continuous translation in space and time rather than as an exhibition of dynamic effort in a certain process), or that even refer to space in such a way as to exclude that element of extension or existence that we call "time" (...) ²³".

In questo passo, Whorf sottolinea come il tempo sia concepito come un fluire. Non ci sono costrutti grammaticali che veicolino l'idea di tempo così come noi lo intendiamo, ovvero come scomponibile in piccole unità, in qualche modo numerabile. In linea di massima sembra che essi si avvalgano di un concetto di spazio – tempo piuttosto che di una specifica categoria temporale e che procedano per grandi divisioni, distinguendo le stagioni e le ore, divisione nata di certo sulla base dell'osservazione dei cicli della natura.

Un'altra lingua che ha suscitato l'interesse dello studioso è quella della lingua parlata dagli eschimesi²⁴. In questo caso le osservazioni mettono in luce il ruolo giocato dall'ambiente di riferimento: in inglese, ma anche in italiano e forse nella maggior parte delle lingue parlate, viene usato un unico termine per "neve". Gli eschimesi ne possiedono più di uno. Perché? Perché essi possiedono un vocabolario che rappresenta un potente strumento attraverso il quale suddividere la propria realtà di riferimento. La neve, con cui sono sempre a contatto, avrà ai loro occhi mille sfumature di fronte alle quali noi resteremmo ciechi. Per completezza diciamo anche che, tempo dopo, G. K. Pullum, parlando del lavoro di alcuni antropologi, sfatò il famoso mito delle molte parole per "neve", spiegando che questa lingua è piuttosto polisintetica, cioè i termini diventano sempre più complessi grazie ad affissi descrittivi, che fanno variare sia le proprietà grammaticali sia quelle semantiche del termine. Quindi un'unica parola esprime quello che in un'altra lingua sarebbe il contenuto di una intera frase²⁵.

In ogni caso non approfondiremo certamente qui la teoria di Whorf sul modo in cui gli hopi concepiscono il tempo, né entreremo nel merito dei suoi studi; la

²³ Whorf (edizione del 1978 a cura di Carroll), pag. 57

²⁴ Cfr. Whorf (1940).

²⁵ Cfr. The great eximo vocabulary a cura di Pullum.

scelta di riportare il passo, spendendo qualche parola, mira solo a dare una idea dell'interessante lavoro svolto da lui svolto ²⁶. In realtà l'aspetto che maggiormente ci interessa, ai fini del nostro, è racchiuso in quest'ultimo passo:

“At the same time, the Hopi language is capable of accounting for and describing correctly, in a pragmatic or operational sense, all observable phenomena of the universe. (...).Just as it is possible to have any number of geometries other than the Euclidean which give an equally perfect account of space configurations, so it is possible to have descriptions of the universe, all equally valid (...). Thus, the Hopi language and culture conceals a METAPHYSICS (...)”²⁷”.

Cosa vuole dire Whorf, e perché questo passo assume rilievo? le lingue sono tutte diverse a livello grammaticale e semantico. Ma l'aspetto interessante è che tutte si configurano come mezzi per descrivere il mondo in modo necessariamente ed ugualmente corretto. Tutte sono chiavi di accesso alla realtà, allo stesso modo in cui tutte le geometrie, quella euclidea e quelle non euclidee, parlano correttamente di spazio e di figure. Possibilmente però, anche se testualmente si parla di descrizione, l'autore intende una descrizione preceduta da una interpretazione operata dal filtro stesso delle lingue, tutte identicamente valide in termini di approccio al mondo. La frase più significativa è quella di chiusura: La lingua concepisce una METAFISICA. L'autore utilizza un termine antichissimo del vocabolario filosofico, carico di valenza simbolica, e sceglie di riportarlo in maiuscolo. La metafisica di Whorf è una struttura di matrice linguistica che ricopre la realtà. E' la realtà di ogni lingua. E' il filtro stesso della lingua. Sulla base di questa metafisica si determina, secondo le conclusioni tratte dall'autore, il modo di pensare di un popolo. La metafisica whorfiana è in conclusione una ontologia, l'orizzonte di tutto ciò che è, e di cui si può parlare.

²⁶ Il riferimento alle riflessioni antropologiche di Whorf nasce esclusivamente dall'esigenza di esprimere e sottolineare l'importanza semantica della parola all'interno di un contesto e in relazione alla sfera percettiva (come viene percepito l'ambiente esterno). Si è consapevoli del fatto che i temi in questione sono stati e sono oggetto di studio da parte degli esperti. A questo proposito rimandiamo a Cimatti (1996) pp. 49 – 84 per una interessante analisi critica della posizione di Hjelmslev e di quella whorfiana.

²⁷ Whorf (edizione del 1978 a cura di Carroll, pag. 58).

L'approccio di Whorf nell'analisi della relazione tra schema linguistico, processo di pensiero e realtà, chiaramente non è il solo nel panorama della linguistica e della antropologia novecentesca, ma, indipendentemente da questo, riteniamo questi studi interessanti anche al fine delle nostre riflessioni sui termini. Cercheremo infatti di delineare la stessa concezione del mondo (un mondo dove il primo motore è la *physis*), del linguaggio, proprio in quanto prodotto naturale, e del loro legame, in tutti gli autori che incontreremo nel corso di questo capitolo, tutti appartenenti all'antico mondo Greco, e approfondiremo questo aspetto in particolare in Aristotele, in seguito. Per cercare di comprendere il testo dobbiamo prima accostarci al modo di pensare dei greci, con tutte le difficoltà del caso. Estrapoliamo quindi da queste riflessioni iniziali alcune conclusioni che fungeranno per noi da presupposti per continuare il cammino e avvicinarci a una visione "greca" del mondo.

- Ogni termine è un microcosmo; in esso è racchiuso una fetta di mondo.
- Tale microcosmo è inserito, essendo quindi parte di esso, in un macrocosmo chiamato mondo²⁸.
- I termini sono da considerarsi specchio dei processi di pensiero, sia che questi ultimi siano determinati dai primi, sia viceversa. Attraverso essi si esprime una visione del mondo.
- La stessa visione "greca", è rinvenibile in autori appartenenti ad ambiti diversi. Nella poesia, in filosofia, e in storiografia troveremo uno spiccato interesse per i processi linguistici ed emergerà un legame inscindibile *physis / logos*.

L'approccio heideggeriano al delicato tema del pensiero e della lingua greca, appare molto interessante e può essere un valido aiuto. Heidegger naturalmente contestualizza il pensiero greco, come pensiero dell'origine, all'interno di una cornice di impronta storicistica, in termini di svelamento e

²⁸ Nessuna definizione di mondo appare semplice e al contempo efficace come quella proposta da Wittgenstein (ed. del 1980 a cura di A. G. Conte, pag. 5), "Il mondo è tutto ciò che accade", che mette in evidenza, innanzitutto, il divenire e la dinamicità del susseguirsi degli eventi. È chiaro che questa nota non è esaustiva ed esplicativa circa il pensiero dell'autore e il contesto teorico del *Tractatus*.

disvelamento dell'Essere, tuttavia è fondamentale almeno un accenno all'analisi sui termini, alle riflessioni sull'originarietà del pensiero greco sottolineando l'importanza che il concetto di *physis* assume nella vision greca.

“L'essere è come *physis*. Lo schiudentesi imporsi è apparire. L'apparire conduce all'evidenza. Questo implica già che l'essere, l'apparire conduca fuori dal nascondimento. Per il fatto che l'essente come tale è, esso si colloca e permane nella non – latenza: *aletheia*. Tradurre questa parola con 'verità' significa in pari tempo sconsideratamente, fraintenderla (...). I greci concepiscono infatti l'essenza della verità unicamente in accordo con quella che è, per essi, l'essenza dell'essere, la *physis*. Solo basandosi sulla peculiare connessione essenziale di *physis* e *aletheia* i greci possono dire: l'essente è, in quanto essente, vero. E, di rimando, il vero, in quanto tale, è essente. Ciò significa che quello che si mostra imponendosi sta nella non – latenza. Il non – latente, come tale, viene in posizione nel mostrarsi. La verità, come non – latenza, non è qualcosa che si aggiunge semplicemente all'essere. La verità appartiene all'essenza dell'essere”²⁹.

Il concetto di *physis* è legato a quello di *aletheia*, termine fondamentale del lessico teorico del *Corpus* heideggeriano. Nella antica storia greca L'essere si schiude come *physis*. Si concretizza come natura. È quest'ultima quindi a determinare il non – nascondimento dell'essere e a configurarsi dunque come *a – letheia*, cioè come non – nascosta. La parola *aletheia*, come dicevamo, racchiude un mondo pieno di nessi, che non sono esprimibili in modo soddisfacente con il termine 'verità'. Il termine originario, veicola l'idea di ciò che si disvela dopo un attimo di nascondimento. Quindi vero in quanto presente, in quanto non celato, in quanto manifesto. La verità, così intesa, fa parte dell'essenza dell'essere. Forse Heidegger dice 'appartiene' piuttosto che 'è, perché non sempre l'essere è disvelato; si alternano infatti momenti di nascondimento. È vero quando è alla luce del sole, nel senso che è presente. Inoltre poco prima l'essenza dell'essere era stata associata alla *physis*. Tale associazione assume rilievo perché parliamo

²⁹Heidegger (edizione del 1968 a cura di G. Masi, pp. 111 -112).

dell'antichità greca e del modo in cui i greci la concepivano. Il riferimento alla luce non è casuale. La 'luce' è infatti direttamente connessa alla radice stessa di *phyo*, verbo capostipite di *physis*.³⁰ La *physis* non è semplicemente la nascita, come indica il termine con cui lo traduciamo, cioè 'natura', costituisce piuttosto un orizzonte di possibilità degli enti, trascendendo gli enti stessi e non configurandosi essa stessa come ente, ma appunto, come essere, come orizzonte trascendente e trascendentale³¹. Questa luce è la stessa che dischiude la verità rendendola presente, la luce della verità.

Sia l'approccio antropologico di Whorf, sia la prospettiva heideggeriana, incentrata sull'analisi filologica e, come già accennato, atta a delineare il percorso di disvelamento dell'essere anche in termini di evoluzione storica, sono stati utili per comprendere la ricchezza semantica delle lingue, e soprattutto riconosciamo ad Heidegger il merito di avere scavato in profondità per riportare alla luce significati essenziali di termini della tradizione greca.

2. Prime occorrenze di *noos*: Omero come precursore di Aristotele

Il termine *nous*, nella forma ionica *noos*, compare per la prima volta nei

³⁰ In Chantraine (1999), pag. 1234 troviamo per *physis*: "Accomplissement (effectué) d'un devenir", "nature en tant qu'elle est réalisée, avec toutes ses propriétés". Il termine indica un processo concluso in sé stesso, una realizzazione totale. Solo in secondo luogo si parla di "naissance", "forme naturelle", "nature". Il sostantivo appartiene alla famiglia del verbo capostipite *phyo*.

³¹ Per approfondimenti su questo aspetto, Cfr. Resta (1998), pp. 131 – 132 e Scolari (2009), pp. 3 – 6. E' comunque lo stesso Heidegger a segnalare che rendere *physis* con 'natura' è inappropriato: "Ma con questa traduzione latina viene eliminato l'originario contenuto della parola greca *physis* (...). Ora, cosa significa la parola *physis*? essa indica ciò che si dischiude da se stesso (come ad esempio lo sbocciare di una rosa), l'apprentesi dispiegarsi e in tale dispiegamento l'entrare nell'apparire e il rimanere e il mantenersi in esso (...). La *physis* è lo stesso essere in forza del quale soltanto l'essente diviene osservabile e tale rimane". (pag. 24 dell'edizione del 1968 a cura di Masi). Come vediamo, la questione relativa alla traduzione dei termini, al fine di una corretta interpretazione, assume nella prospettiva heideggeriana una certa importanza. L'interpretazione da lui proposta sia di *aletheia*, sia di *physis*, fa emergere quel piccolo mondo concettuale di cui abbiamo parlato fino ad ora, e che è racchiuso in ogni termine, e riesce a scorgere in entrambi casi la vera essenza dei termini greci. *Aletheia* è quindi propriamente ciò che non è celato, ciò che si disvela, così presentandosi. La *physis* è in ultima analisi anche in Heidegger, un primo motore. In forza della *physis*, l'essente diviene osservabile. Il processo ha inizio grazie alla forza motrice della stessa *physis*., che viene a configurarsi secondo Heidegger come un orizzonte perfettamente realizzato e concluso in sé stesso.

poemi omerici³² (sono presenti una cinquantina di occorrenze tra sostantivo e forme verbali corradicali), messi per iscritto nell’VIII secolo a.c.³³ Il termine quindi, secondo le testimonianze, risale a questa epoca e, quattro secoli dopo Aristotele raccoglierà una tradizione relativa non solo al termine *noos*, il cui significato va sempre più nettamente verso l’idea di una facoltà intellettuale anche in Omero stesso, ma ad una visione del mondo fondata sulla biologia, e sulla fisica in termini di necessario interesse per la *physis* e per i processi fisiologici. Anche i poemi omerici, celano una filosofia di matrice biologica dietro le vicende che narrano di eroi e antiche e splendide città. I poemi non si fanno solo portavoce di gloriose gesta, non sono solo lo specchio di un sistema di valori in cui si rifletteva un’intera civiltà, quella greca, ma rappresentano una enciclopedia, potremmo dire, di sapere biologico. Nessuno spiritualismo, vedremo, intorno al concetto di *noos* (*nous*), né in Omero, né in Aristotele. Al contrario esso viene delineato con grande chiarezza come facoltà dell’uomo legata alla sensorialità umana e non in antitesi con essa; in entrambi gli autori vedremo percezione e cognizione accostate come chiavi di accesso al mondo. E’ totalmente assente l’idea di un *noos* che sopraggiunge come conoscenza certa a dispetto della conoscenza sensoriale, più verosimile che vera, o non attendibile in ogni circostanza.³⁴ La questione inerente alla radice del termine è molto dibattuta e di non facile soluzione; in questa sede faremo, per ovvie ragioni, solo qualche accenno.

Frame avanza al riguardo una proposta interessante: *noos* potrebbe essersi presentato in un primo momento nella forma *nos – os*, sostantivo derivato dalla

³² Cfr. Chantraine (1999) pag. 756.

³³ La lingua omerica, è chiaramente una lingua artificiale, in un certo senso cucita (come suggerisce il termine “rapsodo” = colui che cuce, con cui veniva indicato il poeta che cantava a memoria le gesta degli eroi, cucendo insieme i versi in una *performance* improvvisata), proprio perché le vicende narrate erano precedentemente con grandissima probabilità tramandate oralmente da padre a figlio. I contenuti appartenevano ad una dimensione integralmente orale. Il dialetto presente per lo più è comunque quello ionico.

³⁴ Vedremo in seguito che Aristotele non sosterrà mai una possibile sovrapposizione tra la conoscenza sensoriale e quella intellettuale. I presupposti della ricerca sono piuttosto: 1. Un accostamento tra *aisthēsis* e *nous* come chiavi di accesso al mondo, 2. L’idea che il *nous* occupi un posto all’interno di una cornice biologico – linguistica, se anticipiamo che il linguaggio è in Aristotele parte integrante della *physis*.

radice *-nes*, e legato al verbo greco *neomai*, “tornare a casa”.³⁵

La tensione tra il concetto di *noos* inteso come “mente” e l’idea originaria di “fare ritorno a casa”, potrebbe, secondo l’autore, giustificare la bivalenza del termine *polutropos*³⁶, appellativo di Ulisse che si può rendere in italiano ad esempio con “versatile”.³⁷ Il termine greco però, veicolerebbe tanto il significato di “molto astuto” quanto quello di “vagabondo”. Anche in questo caso, tra i due possibili significati ci sarebbe uno stretto legame. Su entrambe queste bivalenze sarebbe costruita l’intera vicenda di Ulisse che, astutamente, riesce a tornare a casa dopo avere fatto fronte ad una serie di peripezie.³⁸

La teoria di Frame sottolinea come il termine *noos* contenga già in sé e *a priori* l’intenzione di tornare a casa. Quella intenzione che guida Ulisse nel suo viaggio e intorno alla quale è costruita l’intera narrazione. Il *noos*, come facoltà di pensiero, facoltà alla quale Ulisse deve la sua abilità nel trovare soluzioni ingegnose per fare fronte agli ostacoli³⁹, è riconoscibile come capacità che guida l’azione, come “intelligenza”, concetto espresso anche attraverso l’appellativo di *polutropos* insieme all’intento di giungere nuovamente in patria. Il *noos* non è da

³⁵ Cfr. Frame (1978), pp. IX – XIII. A pag. 92 viene l’autore propone la lettura “tornare indietro dalla morte”, o, secondo l’interpretazione di Nagy (1990), pag. 203, “tornare alla luce” o “tornare alla vita”.

³⁶ *Polutropos*, compare come epiteto un’ unica volta in *Odissea*, X, 330. Si tratta dunque di un *apax*. Il termine significa letteralmente “che si volge da molte parti”. In Rocci (2011), pag. 1861 troviamo le seguenti traduzioni di *tropos*, riportate in questo ordine: 1. Direzione, verso. 2. Modo, maniera. 3. (Riferito a persona) Indole, natura, carattere. Il primo significato indica quindi uno spostamento secondo il luogo. Solo il terzo risulta essere connesso alle capacità caratteriali personali. In ogni caso entrambi i significati sono contemplati.

³⁷ Cfr. Di Benedetto (2010), pag. 573. Tale scelta interpretativa, certamente corretta, non supporta gli argomenti di Frame perché non rende conto del doppio senso contenuto nel termine greco.

³⁸ Rimandiamo a Frame (1978) per approfondimenti su aspetti tecnici relativi alla radice **-nes* nel contesto della preistoria greca e sull’intera ricostruzione etimologica a cui è stato fatto riferimento. Interessanti anche le pagine dedicate al personaggio di Nestore, nel cui nome troviamo proprio questa antica radice. Nestore, che compare nel III libro dell’*Odissea* è colui al quale si rivolge Telemaco, figlio di Ulisse, per raccogliere notizie sul padre scomparso e atteso. Nestore, che gioca il ruolo di informatore, si mostra dal canto suo interessato al luogo di provenienza del suo visitatore oltre che alla sua identità e chiede la ragione del suo vagabondare: “Stranieri, chi siete? Da dove venite per le umide vie del mare? per un qualche affare o senza meta state vagabondando per mare?” (Di Benedetto, pag. 243). A seguire Telemaco farà chiarezza circa la ragione della sua visita. Anticipiamo che sulla stessa scia, Nagy (1990) pag. 205, sottolinea come nel nome di Alchino (Odissea, VIII), sia presente la parola *noos*. Anche il significato di questo nome ha a che fare con il ruolo e le azioni del personaggio.

³⁹ Ulisse, o Odisseo, si era distinto anche in guerra per la sua astuzia, alla quale deve la fama di guerriero degno e valoroso. Cfr. *Iliade*, XIII, 709-732.

concepire come mera facoltà “strumentale” di cui Ulisse si serve per superare brillantemente le prove a cui è sottoposto, ma presto emerge una teleologia. Il *noos* non gioca solo il ruolo, per così dire, di causa efficiente, di facoltà attiva, ma trova il fine in sé stesso. Il dato rilevante è che, indipendentemente dalle ragioni filologiche che supportino o meno la teoria di questo accostamento semantico, la parola viene a configurarsi anche in questo caso come un microcosmo che racchiude l’aspetto più importante dell’intera vicenda, quello su cui la vicenda stessa è fondata e che si riferisce al motivo del lungo viaggio e alla intenzione del protagonista di giungere a destinazione. Allo stesso tempo il *noos* è fondamento, mezzo e fine.

La suddetta proposta interpretativa, a cui abbiamo solo accennato, risulta molto affascinante; è certamente supportata dal testo omerico e ben argomentata dall’autore. In ogni caso nei due poemi si conserva intatto il significato di *noos* come “mente” o in generale come “facoltà di pensiero” che, secondo la tesi che si intende supportare, farebbe del *noos* omerico un antenato del *nous* aristotelico. In entrambi i *Corpora*, omerico e aristotelico, il *noos* (*nous*) è un termine teorico, fondamentale e ricorrente. Il termine ricorre molto più spesso in Aristotele, il quale costruisce un impianto teorico forte intorno al concetto di *nous*, tanto da avere indotto gli studiosi a parlare spesso di “teoria aristotelica del *nous*.” Va bene porre questa distinzione tra due approcci stilistici effettivamente diversi. Nella poesia omerica non vi è un’attenzione concettuale e dichiarata sul *nous*, né su altri concetti, tuttavia la presenza di contenuti appartenenti alla sfera del biologico e l’interesse nei confronti dei processi di pensiero, e di quelli emozionali ed intenzionali dei protagonisti, sono davvero molto evidenti. Oltretutto siamo anche propensi a rifiutare l’idea di una schematizzazione o di una trattazione sistematica del concetto in Aristotele, abbracciando piuttosto la “teoria dell’intero”, secondo cui, per dirla semplicemente, la chiave di lettura di Aristotele non è che l’intero *Corpus* delle sue opere. Quest’ultimo è da considerarsi come un ipertesto, come un grande mosaico. Ogni opera non è un trattato a sé; costituisce piuttosto un tassello di un grande mosaico incentrato sul vivente, il cuore del progetto aristotelico. Oltretutto, anche Aristotele, come Omero, è ben impiantato in quel regime culturale conosciuto come “auralità”, in cui alla secolare tradizione orale

viene affiancata la forma scritta. I discorsi aristotelici sono chiaramente rivolti ad un pubblico di ascoltatori, destinati quindi all'esecuzione pubblica piuttosto che alla lettura privata. Quindi la nascita dell'opera aristotelica scritta, potrebbe non avere avuto da questo punto di vista un destino molto diverso rispetto al corso affrontato dai poemi omerici. Possiamo ricavare conferme testuali che Aristotele si rivolgesse ad un auditorio. Innanzitutto sono frequentissime le citazioni di poeti antichi - Omero viene largamente citato - e di filosofi che lo hanno preceduto, intercalate proprio nel bel mezzo del discorso in modo non sistematico. Le citazioni omeriche mostrano al contempo una conoscenza approfondita del testo. Visto che in tutto il lavoro si procederà con un approccio quanto più diretto possibile al testo, cominciamo riportando emblematicamente un paio di passi tratti rispettivamente da *Historia Animalum* ed *Ethica Nicomachea*;

“Il cane di Laconia vive circa dieci anni, la femmina circa dodici. Le femmine degli altri cani vivono quattordici o quindici anni, alcune anche venti. Perciò v'è chi pensa che Omero fosse nel giusto facendo morire il cane di Ulisse a venti anni”.⁴⁰

Proseguiamo:

“Infatti, ciascuno smette di cercare come agirà quando ha ricondotto il principio dell'azione a se stesso, e, precisamente, a quella parte di sé che è dominante, giacché è questa che sceglie. E questo risulta chiaro anche nelle antiche costituzioni, quelle che rappresentò Omero: i re, infatti, facevano annunciare al popolo quello che essi avevano scelto”.⁴¹

In entrambi gli esempi, il riferimento ad Omero nasce spontaneo. Aristotele ricorda un dettaglio del testo, come l'età del cane di Ulisse, che, nel caso specifico, risulta essere, nella massima semplicità, quasi una conferma delle ricerche condotte sul campo. Anche nel secondo caso – ci siamo spostati sul piano

⁴⁰ *Historia Animalium*, VI,21, 574b 33- 575a 1. Trad. It, Lanza-Vegetti (1971), pag. 382.

⁴¹ *Ethica Nicomachea*, III, 3-4, 1113a 5-9. Traduzione italiana, Mazzarelli (2007)pag. 123.

politico - l'opinione di Omero suona come autorevole. Ma, i riferimenti ad Omero non hanno pretesa argomentativa. Aristotele sa già, perché lo ha osservato, o lo sta osservando, quanto vivono i cani della Laconia, così come sa già come funzionano, o dovrebbero funzionare, i processi decisionali legati alla deliberazione e alla scelta. Ma Omero è un punto fermo, e merita per tanto di essere citato.⁴²

Oltre alle citazioni si presentano spesso detti e proverbi che ricorrono verosimilmente più nel discorso orale che in quello scritto: “E il proverbio <<le cose degli amici sono comuni>>ha ragione, perché l'amicizia consiste in una comunanza”⁴³, “Si dice infatti <<amicizia è uguaglianza>> (...)”⁴⁴, e ancora “Molti animali però non hanno voce, ad esempio i non sanguigni, e, tra i sanguigni, i pesci (è ciò è comprensibile, dal momento che il suono è un certo movimento dell'aria). Quanto ai pesci di cui si dice che abbiano voce, come quelli dell'Acheloo, essi emettono bensì voce con le branchie o con un altro organo simile, ma la voce è un suono dell'animale che non è prodotto con qualsiasi parte del corpo”.⁴⁵

Le opere di Aristotele, come vedremo nel prosieguo del lavoro, sono inoltre dense di esempi; si tratta in molti casi di esempi biologici, che hanno una valenza esplicativa enorme, perché risultano chiari alle orecchie degli ascoltatori (molto più che agli occhi dei lettori). Scegliamo di riportare quello probabilmente più significativo:

“Ciò che è composto di qualche cosa in modo tale che il tutto costituisce un'unità (πᾶν), non è come un mucchio (σωρός), ma come una sillaba (συλλαβή). La sillaba non è solo le lettere da cui è formata, né BA è identica a B e A, né la carne è semplicemente fuoco e terra: infatti, una volta che i composti, cioè carne e sillaba, si siano dissolti, non esistono più, mentre le lettere (στοιχεῖα) e il fuoco e la terra continuano ad essere.”⁴⁶

⁴² Avremo modo in seguito di esaminare altre citazioni aristoteliche su Omero.

⁴³ *EN.*, VIII, 8, 1159b 31-32. Trad. it. Mazzarelli (2007), pag. 319.

⁴⁴ *EN.* VIII, 5, 1157b 36. Trad. it. Mazzarelli (2007), pag. 311.

⁴⁵ *De Anima*, II, 8, 420b 9-14. Trad. it., Movia (2008), pag. 163.

⁴⁶ *Metaphysica*, VII, 17, 1041b 11-16. Trad. it. Reale (2014), pag. 363.

La sillaba è un tutto dal punto di visto fonico. Quello che è uno è il suono. Al contrario, rappresentata graficamente, la sillaba potrebbe in effetti sembrare non molto più di B + A. Ciò che la rende un corpo organizzato, e non un mucchio casuale, è il fatto che se pronunciamo BA stiamo dicendo una cosa che non è più B e non è più A. Le identità di B e di A sono fuse insieme in un altro corpo.⁴⁷ Il tutto può essere colto solo ascoltando. L'esempio, letto, si perde totalmente. Il secondo esempio appartiene invece all'ambito biologico⁴⁸; Aristotele procede sempre da quello che è accessibile per noi per fare luce su contenuti non sempre comprensibili nell'immediato. E' anche interessante notare l'analogia tra la sillaba e la carne, entrambi, corpi naturali. Introduciamo così l'idea di un linguaggio inteso come corpo linguistico naturale. Dopo questa necessaria ma breve parentesi, torniamo al rapporto Omero / Aristotele. Certamente le differenze stilistiche tra i due *Corpora* sono evidenti, non se ne discute nemmeno: nel caso di Omero parliamo di versi⁴⁹, in Aristotele troviamo invece (ma solo *strictu senso*,

⁴⁷ Il merito di queste considerazioni va a Laspia (2008), pag. 227: “La sillaba non è uguale alla somma dei suoi elementi rappresentati per iscritto, perché la sillaba è foneticamente una, e solo graficamente rappresentabile come una somma di elementi irrelati. Prima che una pluralità di suoni, la sillaba greca è infatti un'unità metrica e prosodica, realizzabile nelle varianti “breve” e lunga””. Per interessanti approfondimenti sul concetto di *stoicheion* e *sullabe* nell'orizzonte della Grecia antica rimandiamo a Laspia (2008a), pp. 181-200.

⁴⁸ Sui livelli di composizione della materia cfr. *De Partibus Animalium*, II,1, 646a 13-24. Aria, acqua, terra e fuoco, unici corpi naturali senza vita riconosciuti dallo studioso (nel mondo sublunare), sono indicati come i componenti (*stoicheia*) basilari. La loro unione, o meglio l'unione delle qualità che si riferiscono ad essi, cioè caldo, freddo, umido e secco, dà vita al primo livello di composizione dell'organismo. Seguono poi le parti omogenee e quelle non omogenee. Aristotele ci dice comunque che il modello di formazione dell'organismo vivente va dal complesso al semplice, e non, come si potrebbe credere in primo luogo, all'inverso. La figura è *top – down* e non *bottom – up*.

⁴⁹ Va detto che il discorso stilistico non è, nella riflessione complessiva, meno importante di quello relativo ai nuclei tematici. Il merito di avere riscontrato le caratteristiche del testo omerico va a Parry (1928). La ricorsività delle formule non è casuale, possiamo verosimilmente ipotizzare che esse aiutino a ricordare contenuti memorabili. Nell'enciclopedia omerica vi sono contenuti filosofici fondamentali. L'aedo, ispirato dalla musa, esprime, attraverso la parola, una visione del mondo. Questi aspetti sono presenti anche in Russo (1966), il quale sottolinea in cinque punti fondamentali come la metrica esteriore sia solo un'astrazione teorica fino al momento in cui diviene metrica ritmica con l'avvento delle formule. Nel momento in cui nasce il verso, formula e ritmo non sono più separabili. Il verso necessario per la formularità risulta essere l'esametro, che diviene così l'anima del testo. La formula, dal canto suo, è legata ai contenuti che veicola. Quindi è tessuto il filo del legame inscindibile tra forma (metrica) e contenuto. Infine viene quindi individuata un'estetica della regolarità. Individuiamo la stessa concezione in Aristotele, prova del

ovvero in termini meramente stilistici) dei trattati. Quello che si desidera che emerga è la continuità tematica tra i due autori, che fungerebbe da cornice per inserire i punti di contatto tra la concezione aristotelica del *nous* e il significato che il concetto assume in Omero, nonché il rapporto di vicinanza tra il *nous* e la sfera della sensorialità, fortemente presente in tutti e due (con le opportune differenze). Importante anche che i contenuti fossero in ambedue i casi destinati ad essere condivisi oralmente. Questo pare infatti essere un dato importante nella cultura greca, almeno fino ad Aristotele. Troviamo questo aspetto, legato in un certo senso anche alla teatralità⁵⁰, anche in Platone, autore di dialoghi, che spesso e volentieri, in momenti cruciali della trattazione ricorre al mito con scopi esplicativi. Anche Tucidide, storico che, con occhio critico, si preoccupa non solo di proporre un resoconto degli eventi legati alla guerra, ma anche, e forse soprattutto, di delineare un ritratto psicologico degli uomini protagonisti degli eventi, si mostra estremamente interessato alla dimensione del *logos*, del discorso, attribuito a questi uomini che hanno una voce per esprimersi e non si limitano all'azione.

Omero è continuamente citato da Aristotele.⁵¹ Aggiungiamo che circa due terzi delle opere aristoteliche sono dedicate agli animali. Gli interessi biologici sono quindi molto evidenti. La riflessione aristotelica, vedremo nel corso del lavoro, è posta sulla *natura* delle cose che sono: la risposta alla domanda riguardo “ciò che qualcosa è” è da ricercarsi nella natura stessa, la risposta, è la natura stessa.

fatto che anticamente il rapporto tra contenuto e forma stilistica era particolarmente considerato: “In precedenza, infatti, si usava il tetrametro, perché la composizione era satiresca e più incline alla danza, ma, con l'avvento del parlato, fu la natura stessa a trovare il metro che le è proprio, perché il giambo è il verso più discorsivo” (*Poet.*, 4, 1149 21 – 25. Trad. it., Barabino (2011), pag. 13), e ancora: “(...) la natura stessa insegna a scegliere ciò che le si adatta” (*Poet.*, 23, 1460a 4 – 5, Trad. it., Barabino (2011), pag. 59).

⁵⁰ Il teatro vero e proprio, ma in generale la teatralità, rappresentava un momento essenziale della vita nella città. I greci, furono per tradizione dei fruitori del sapere trasmesso oralmente. Anche le tragedie, soprattutto tra i diversi generi teatrali, trasmettevano contenuti memorabili, valori. Senza considerare l'importanza che le rappresentazioni giocavano a livello emozionale personale (Catarsi). Potremmo aggiungere che Platone, proprio in quanto autore di dialoghi, è stato identificato persino come una sorta di “autore di teatro”, per via della posizione da lui stessa assunta rispetto al dialogo, cioè egli non compare, è assente nel dialogo, che è quindi presentato in terza persona. Come autore, Platone, si occupa a dare voce ai suoi personaggi (cfr., Vegetti (2007), pag. 13).

⁵¹ Cfr. Laspia (1996), pp. 1- 4.

Quando parliamo di *physis* in Aristotele, e, in generale, nell'orizzonte greco – antico, parliamo in primo luogo di biologia, e non ultimi i poemi omerici, sono pervasi di sapere biologico.

In Omero sono presenti una serie di termini ad indicare organi e funzioni vitali: *paprides*, *phrenes*⁵², *kēr*, *ētor*, *kradiē*, *thumos*, *psychē* (queste ultime due non si riferiscono a parti anatomiche ma sono funzioni). Nel modello omerico, esse rappresentano zone diverse di un organo unico e pluristratificato.⁵³ E tutte intervengono anche durante la descrizione di processi psichici. Non è contemplata l'idea di una psiche acorporea. Le *paprides* costituiscono il limite estremo dell'organo. Le *phrenes* formano invece il circuito pericardiale. Il cuore (*kēr*) quando è inteso come centro delle passioni o *kradiē* in termini più tecnicamente anatomici, ma sia chiaro che la differenza non è netta), è ubicato all'interno e ben protetto. *ētor* è invece il centro dell'organo cardiaco e sede del *thumos*, principio o soffio vitale, che appartiene agli uomini fin tanto che respirano. Omero chiama questo soffio *psychē*, nel momento preciso in cui la vita abbandona il corpo ormai morente. La *psychē* è in Omero propriamente l'anima del morto e appartiene al suo corpo, tanto che continua a girargli intorno fino a quando quest'ultimo non viene cremato. Significa quindi che lo spirito non può liberarsi dai suoi resti mortali fino a quando continuano a sussistere. Quindi in un certo senso anima e corpo sono inscindibili nella prospettiva omerica. Anche in seguito, una volte libere da vincoli terreni, le *psychai* sono immemori nell'Ade, ricordano solo il momento della morte, e sono descritte come immagini senza concretezza.⁵⁴

⁵² Leggiamo in Cerri (1996) pag. 125, che presso la scuola ippocratica, di tradizione medica, le *phrenes* erano considerate diaframma. In Omero, nel quale il termine è utilizzato sia al singolare sia al plurale, corrisponde appunto alla zona tutta intorno al cuore. Nei poemi ricorre l'immagine delle *phrenes* come sede delle passioni e anche dell'intelligenza. Cfr. ad esempio *Iliade* 1, 103. In ogni caso molte di queste parti sono annoverate come sede emozionale, e ciò non deve sorprenderci, perché, tutte queste parti anatomiche formano in realtà un unico organo. Anche il *thumos*, che non è una parte fisica ma una funzione, un principio, propriamente il principio vitale è spesso coinvolto come se fosse il punto in cui convergono le emozioni (cfr. ad esempio, *Iliade*, II, 171, o ancora *Iliade*, X, 220), proprio perché provare emozioni significa essere vivi. La descrizione dei processi emozionali in Omero ha un valore biologico, proprio perché sono sempre annoverati questi termini.

⁵³ Per approfondimenti sulle equivalenze corporee che tratteremo a sommi capi, si rimanda a Laspia (1996) pag. 107-113.

⁵⁴ *Iliade*, XXIII, 65-74: "(...)gli apparve l'ombra del povero Patroclo, somigliante a lui in ogni cosa, statura, begli occhi, voce, e indossava gli stessi vestiti; gli stette sospeso sopra la testa e prese

Possono però assumere consistenza bevendo sangue. Questo dato è particolarmente rilevante:

“Dopo che con voti e preghiere li ebbi pregati, le stirpi dei morti, presi allora le bestie e ad esse il collo recisi sopra la fossa: nero il sangue scorreva. E si affollarono venendo da giù all’Erebo le anime dei morti (...)”⁵⁵

In questo canto Ulisse incontra le anime dei morti. L’indovino Tiresia, che oltretutto è cieco, dopo avere attinto alla fonte prevede il futuro, mentre la madre, Anticlea, Agamennone, e altri dicono qualcosa circa il presente. Le ombre acquistano vigore grazie al sangue, ripristinando un rapporto con la temporalità, ormai cessato nell’eterno buio dell’Ade. Il sangue si configura quindi come

a parlargli: <<tu dormi, ma di me ti dimentichi, Achille! Non ti scordavi di me, quando ero vivo, ma ora mi dimentichi! Dammi sepoltura al più presto, così che io varchi la porta dell’Ade. Mi respingono indietro le altre anime, le ombre dei morti non mi permettono ancora di unirmi a loro oltre il fiume, ma invano mi aggiro davanti all’ampio portale della casa di Ade>>”. Secondo Cerri (1990) pp. 1150-1151, questo passo è da leggere come un’eccezione: il rito funebre avrebbe valore in Omero solo per onorare il defunto e non affinché si apra per la *psychē* la porta dell’Ade. A favore della tesi, lo studioso annovera i passi 51-83 del II libro dell’*Odissea* e i passi 328-330 del VII libro dell’*Iliade*: “<<(…) molti sono già morti degli Achei dalle chiome fluenti, il cui sangue nero fino ad ora Ares crudele ha disperso nel limpido Scamandro, e le anime scesero nell’Ade(…)>>”. Però potremmo dire, che anche l’anima di Patroclo, stando al passo di cui sopra, si aggirava davanti la porta, essendo l’Ade la casa delle anime, senza però potere avere accesso. Le anime di cui si parla, potrebbero subire o avere subito la stessa sorte. Inoltre è possibile anche il confronto con *Iliade*, XII, 337-340, tra It. Cerri (1990), pag. 1133. “Stremato gli rispose Ettore dall’elmo ondeggiante: <<Per la vita (*psychē*), ti prego, per le ginocchia, per i tuoi genitori, non lasciare che i cani mi sbranino accanto alle navi degli achei (...) ma dà indietro il mio corpo alla mia casa, perché con il fuoco mi onorino, quando sia morto, i troiani e le loro donne>>. A lui, guardandolo storto, disse Achille, veloce nei piedi: <<non starmi a pregare, cane, per ginocchia e per genitori! (...)>>. Ettore chiede che gli stia concessa una sepoltura dignitosa. La prima preghiera è per la *psychē*, possibilmente la sua, prossima alla fuoriuscita dal corpo. Solo successivamente le preghiere si spostano su un altro piano e Achille viene invocato per le ginocchia e per i genitori suoi propri. E’ probabile che se Ettore avesse parlato della vita di Achille non avrebbe usato il termine *psychē*, ma gli avrebbe augurato di preservarla con uno dei tanti termini legati alla vita. *Psychē* è utilizzato sempre per indicare l’anima del morto, uno spirito vivo che si appresta a lasciare definitivamente il mondo terreno, e non è ancora il momento per l’anima di Achille. Sembra proprio che la preghiera sia piuttosto per la sua stessa anima, che non troverebbe imminente pace senza sepoltura corporale. Tanto che quando Achille risponde, non fa nessun riferimento alla *psychē*, ma ribadisce “<<Non starmi a pregare, cane, per (le mie) ginocchia e (i miei) genitori>>”.

⁵⁵ *Odissea*, XI, 34-37. Trad. it. Di Benedetto, 2010, pag. 597.

principio di vita.⁵⁶ Nel corpo vivo esso sgorga espandendosi nel corpo dall'organo purificato di cui sopra. Un organo cardiaco collocato nel petto.

In Omero è dunque possibile ricostruire un modello biologico cardiocentrico, lo stesso che troviamo in Aristotele circa quattro secoli dopo, proprio questo, tra altre alternative che si andarono configurando a riguardo, come l'encefalocentrismo sostenuto da Alcmeone di Crotona e dalla scuola ippocratica e altri approcci policentrici.⁵⁷ Secondo la prospettiva monocentrica, tutte le funzioni organiche convergono in un unico luogo. In Omero e in Aristotele esso è il cuore.⁵⁸

Ovviamente non è oggetto del presente lavoro una lettura approfondita della biologia omerica, così come di quella aristotelica, entrambe, infatti, meriterebbero una trattazione a parte. Tuttavia è opportuno spendere qualche parola anche sul modo in cui Aristotele concepisce l'organismo vivente come un tutto organizzato; principio di tale organizzazione centralizzata è il cuore, organo posto al centro del corpo, e sede del principio vitale. Ciò ci consente inoltre di fare accenno a un presupposto per noi essenziale: tutte le funzioni, compresa quella che chiameremo tal volta genericamente noetica e altre volte intellettiva⁵⁹, convergono in questo organo. Ha sede lì il principio di tutte le facoltà, dalla più

⁵⁶Ricaviamo anche una controconferma; dei guerrieri in fin di vita o appena morti, nei quali il principio vitale sta per venire meno viene spesso detto che sputano sangue. Cfr. *Iliade*, XXIII, 698.

⁵⁷ Nella sezione relativa alle notizie bibliografiche, Movia (2008) ci informa che Aristotele ha una tradizione familiare medica dal lato paterno – suo padre Nicomaco era medico – e da quello materno. Anche sua madre Festide proveniva da una famiglia di medici.

⁵⁸ La letteratura sull'argomento è vasta. Basti dire che in anni relativamente recenti è stata Laspia (1996) a insistere sull'esistenza di un unico organo nel quale convergessero tutte le funzioni vitali e a proporre una ricostruzione di tale modello monocentrico, tracciando questa continuità teorica da Omero ad Aristotele. Per un altro possibile quadro relativo alle influenze greco – antiche su Aristotele cfr. l'introduzione di Lanza – Vegetti (1971) pp. 16-20. Gli interpreti insistono sull'influenza esercitata dai siciliani (Empedocle, Filistone), soprattutto sulle teorie fisiologiche di composizione della materia, e sulla teoria del *pneuma* come calore vitale, sottolineando che l'accademia platonica avesse un legame culturale con la scuola di pensiero siciliana. Per quanto concerne la biologia, la zoologia gli influssi sarebbero arrivati proprio dalla scuola ippocratica. Non viene fatto nessun riferimento ad una linea che vada da Omero ad Aristotele.

⁵⁹ Nel corso del lavoro, si opterà talvolta per lasciare genericamente l'espressione traslitterata, "facoltà noetica". Altre volte si parlerà di "intelletto" o "facoltà intellettiva", per seguire una tradizione ormai consolidata. Altre volte ancora si proverà a proporre ulteriori traduzioni, sulla base degli studi e delle letture condotte. Ad ogni modo, qualsiasi traduzione va bene, purché si renda il legame tra *nous* e *dianoia* e tra *nous* e *logos*, e non sembri il primo un principio astratto, derivante *in toto* dall'esterno.

semplice alla più complessa. Tale principio, non è che la *psychē*, l'anima, primo motore del corpo vivente.⁶⁰ Questo convergere in un unico luogo garantisce l'unitarietà e l'identità strutturale di ogni organismo vivente. L'anima poi, non è un principio astratto e separabile, ed è specifico per appartenenti ad ogni specie.⁶¹ Essa ha sede nell'organo cardiaco, che diviene il corrispettivo dell'anima a livello fisiologico.

Facciamo parlare Aristotele riportando un passo chiaro, semplice ed esplicativo tratto dal *De Partibus Animalium*:

“Il cuore esiste in tutti gli animali sanguigni, e si è già detto per la qual causa. È chiaramente necessario che gli animali sanguigni abbiano sangue; poiché il sangue è fluido, è inoltre necessario che vi sia un vaso per contenerlo, ed è proprio per questo che la natura sembra avere congegnato le vene. È necessario che vi sia solo un principio di queste ultime: laddove è possibile un solo principio è infatti meglio che molti. Il cuore è principio delle vene: manifestamente esse si dipartono dal cuore e non lo attraversano; la sua natura, inoltre, è simile a quella delle vene, poiché appartiene allo stesso loro genere. Anche la posizione del cuore indica che esso è sito in una regione che si conviene ad un principio: è al centro, più verso l'alto che verso il basso e più in avanti che indietro: la natura colloca

⁶⁰ Per una conoscenza soddisfacente della biologia aristotelica si dovrebbe passare alla lettura di tutto il *De Anima*, in particolare del secondo libro (il primo è dedicato al confronto con le dottrine dei predecessori circa il concetto di anima, secondo il classico metodo di indagine abbracciato da Aristotele, e il terzo è per lo più dedicato, non a caso, al *nous*), e successivamente all'intero *Corpus* delle opere cosiddette biologiche. La letteratura sull'argomento è vastissima. Citiamo giusto qualcuno: Ackrill (1972-1973), Brentano (ed. del 1989), Bos (2003), Everson (1997), Grassi- Zanatta (2005), King (2002), Preus (1975), Quarantotto (2007).

⁶¹ Il concetto di anima ha una sua specificità. Citando testualmente Aristotele, *De Anima*, II, 2, 414b 22-25: “(L'anima) pertanto esiste in un corpo, ed anzi in un corpo di una determinata specie, e non come credevano i nostri predecessori che la facevano entrare nel corpo, senza determinare la natura e la qualità di esso, benché non si verifichi mai che una cosa qualunque accolga una cosa qualunque”. I predecessori sono, secondo Movia (2008), pag. 257, Democrito ed Eraclito. Poiché le funzioni vitali di un animale (dalla nutrizione al pensiero nel caso del solo essere umano) muovono dall'anima, e poiché non tutti gli animali possiedono le medesime potenzialità, realizzate appunto dall'anima, essa deve necessariamente essere specie-specifica. Questo è l'approccio scientifico di Aristotele. In Omero, come abbiamo visto, la concezione di anima è rivolta *ad personam*. La *psychē* inoltre conserva le caratteristiche fisiche della persona. Infatti anche nella prospettiva omerica lo spirito è fino alla fine legato in modo indissolubilmente ai resti corporei del defunto a cui apparteneva.

ciò che è più nobile nelle parti più nobili, se non lo impedisce qualcosa di più importante”.⁶²

Il cuore è come un contenitore di sangue. Il sangue è il principio degli animali sanguigni, e giunge grazie alle vene ad ogni parte del corpo garantendo la vita. Lo stesso sangue, solo principio necessario perché le anime morte di cui narra Omero possano ricucire un rapporto (seppure momentaneo) con il mondo terreno. Abbiamo qui conferma anche della posizione centrale del cuore, così come teorizzato in Omero.

3. il concetto di *noos* nei poemi omerici: percezione e cognizione

Dopo avere delineato la cornice biologica di riferimento, lavoro necessario per giustificare la continuità in cui anche noi crediamo, entriamo nel merito del *noos* omerico, allo scopo di trarre alcune considerazioni conclusive. Per fare ciò tenteremo un approccio al testo, riportando giusto alcuni passi significativi dei poemi omerici, e successivamente porremo l'attenzione su un paio di citazioni omeriche, a proposito del *nous*, presenti in Aristotele.

In Omero il verbo *noein* è un iponimo. Esso indica una particolare modalità del vedere, specificamente il “vedere come”, è reso bene quindi anche con “riconoscere”. Specificamente quindi l'atto del *noein* è un atto di comprensione visiva, ma spesso, non una visione in presenza di un dato concreto. Piuttosto una sorta di “visione con gli occhi della mente”, o di “riconoscimento di fronte ad un segno particolare”. Il medesimo senso è rintracciabile ovviamente nel sostantivo *noos*. La comprensione appartiene quindi al campo percettivo, visivo. Cerchiamo conferma nei passi che seguono:

“<<δαιμόνι' οὐ σε ἔοικε κακὸν ὧς δειδίσεσθαι,

ἀλλ' αὐτόσ τε κάθησο καὶ ἄλλους ἴδρνε λαούς·

οὐ γάρ πω σάφα οἶσθ' οἷος Ἀτρεΐωνος·

⁶² *De Part. An.*, III,4, 665b 10-21. Trad. it., Vegetti (1971), pag. 75.

νῦν μὲν πειρᾶται, τάχα δ' ἴψεται νῆας Ἀχαιῶν>>”.

“<<Caro mio, non sta bene farti paura come ad uno dal nulla,

Ma tu fermati da solo, e fà che si fermino gli altri, la folla;

Tu non sai veramente quale sia l'idea dell'Atride:

Ora li mette alla prova, ma presto colpirà i figli degli Achei>>”.⁶³

In questo caso, *noos* viene brillantemente tradotto, con “idea”. Tale traduzione rende il legame con la visione. “Idea” ha infatti in sé la radice *-id* di “vedere”. L'idea però, è un contenuto mentale, un pensiero. Non è una visione in presenza di un dato concreto. In questo caso è ciò che Agamennone, figlio di Atreo, prospetta ciò che debba avvenire, quindi in questo caso emerge anche un'intenzione.

“<<σύν τε δὺ' ἐρχομένω καί τε πρὸ ὃ τοῦ ἐνόησεν

ὅπως κέρδος ἔη· μῶνος δ' εἶ πέρ τε νοήση

ἀλλά τέ οἱ βράσσων τε νόος, λεπτή δέ τε μῆτις>>”.

“<<Due che vanno insieme, vede l'uno prima dell'altro

che cosa sia meglio; uno solo, se pure capisce,

è però la sua vista più corta, è fiacca e la mente>>”.⁶⁴

⁶³ *Iliade*, II, 190-193. Trad. it. Cerri (1996), pag. 183.

⁶⁴ *Iliade*, X, 224-226. Trad. it. Cerri (1996), pag. 559.

Enoēsen e *noos*, sono tradotti rispettivamente con “vede” e con “vista”. *Noēsē* del secondo verso è invece reso con “capisce”. In questi tre versi emerge con particolare chiarezza il rapporto tra la visione e la comprensione; infatti la visione (con la mente) precede il comprendere, perché quest'ultimo veicola già una idea distinta. Il tutto è rimarcato nell'ultimo verso. *Noos* è accompagnato dall'aggettivo *brachus*, che indica specificamente una piccola distanza spaziale (o, in altri casi, temporale) da ricoprire, come ad esempio quella che corre dall'oggetto visto all'organo della visione. La *metis*, che più precisamente indica uno stato della mente (“saggezza”, “senso”) è invece debole, fievole.

“<<μαινόμενε φρένας ἤλὲ διέφθορας· ἧ νύ τοι αὐτως
οὔατ' ἀκουέμεν ἐστί, νόος δ' ἀπόλωλε καὶ αἰδώς>>”.

“<<Pazzo, mentecatto, sei fuori di te: inutilmente tu hai
orecchie per sentire, perché non hai più intelligenza e ritegno>>”.⁶⁵

Queste parole sono rivolte ad Ares da Atena. Egli intende vendicarsi per la morte del figlio. Entrambi gli dei hanno un ruolo attivo nelle dinamiche di guerra. *Frenas ēle* significa “di animo folle”, e ciò si ricollega al concetto di *phrenes* come sede non solo delle emozioni, ma anche di processi cognitivi. Anche la follia muove dal petto. Viene poi detto <<inutilmente tu hai orecchie per sentire>>, ovvero l'udire è inutile per colui che non abbia *noos*, che non riesce più a vedere con la mente. Il *noos*, anche in questo caso, rientra nella sfera della conoscenza sensoriale, ed è connesso non solo al vedere ma anche all'udire, un aspetto, quest'ultimo, che riusciremo a sottolineare in Aristotele.

“<<σοὶ δὲ τις ἐν στήθεσσιν ἀκήλητος νόος ἐστίν>>”.

<<Tu nel petto, hai mente che a malia resiste>>”.⁶⁶

⁶⁵ *Iliade*, XV, 128-129. Trad. it. Cerri (1996), pag. 787.

Circe parla ad Ulisse. Il contesto è lo stesso in cui egli viene chiamato con l'appellativo di *polutropos*. Abbiamo conferma testuale che anche la mente (*noos*), intesa come facoltà intellettuale, ha sede fisica nel petto⁶⁷ (come in Aristotele). Ulisse non ha subito gli effetti del veleno. L'incantesimo non si è realizzato e non si è trasformato in maiale, al contrario dei suoi compagni. Circe, presa in contropiede, dice che nessuno resiste a questo veleno non appena esso va oltre i denti.⁶⁸ E' il *noos* a resistere all'incantesimo, in questo caso è opportuno tradurre con mente, come intelligenza.

“<<Εὐρύμαχ', οὐ τί σ' ἄνωγα ἐμοὶ πομπῆας ὀπάζειν.

εἰσί μοι ὀφθαλμοὶ τε καὶ οὐατα καὶ πόδες ἄμφω

καὶ νόος ἐν στήθεσσι τετυγμένος, οὐδὲν ἀεικῆς>>”.

“<<Eurimaco, non ti chiedo di darmi una scorta.

Io ho occhi e orecchie e tutti e due i piedi

e la mente nel petto è ben salda, ed è tutta a posto>>”.⁶⁹

A parlare è Teoclimeno, indovino presso la casa di Penelope, che Eurimaco, uno dei personaggi più in vista tra i proci che si contendevano la mano di Penelope. Teoclimeno, non ha bisogno di essere scortato fuori, perché possiede, occhi, orecchie e piedi ben funzionanti. Insieme alla mente (*noos*) ben salda, nuovamente nel petto (ricorre nuovamente il termine *stēthos*) gli organi di senso e anche, in questo caso, gli arti, sono indicati come chiavi di accesso al mondo. Subito a seguire Teoclimeno continua:

⁶⁶ *Odissea*, X, 329. Trad. it. Di Benedetto (2010), pag. 573.

⁶⁷ Il termine per “petto” non è spesso utilizzato da Omero, ed è *stēthos*. In ogni caso, si riferisce sempre alla zona del cuore ed ha lì ubicazione.

⁶⁸ Cfr. *Odissea*, X, 325-329. Seppure ciò non sarebbe necessario al fine della narrazione, Circe dipinge l'immagine biologica del veleno che oltrepassa la chiostra dei denti.

⁶⁹ *Odissea*, XX, 364-366. Trad. it. Di Benedetto (2010), pag. 1075.

“<<τοῖσ' ἔξειμι θύραζε, ἐπεὶ νοέω κακὸν ὑμῖν
ἐρχόμενον, τό κεν οὔ τις ὑπεκφύγοι οὐδ' ἀλέαιτο
μνηστήρων (...)>>”.

“<<Con il loro aiuto vado fuori di qui, perché vedo che su di voi
una sciagura arriva, che sfuggire o schivare nessuno potrà
dei pretendenti>>”.⁷⁰

Quella dell'indovino è chiaramente una visione chiara di colui che vede con gli occhi della mente. In questo caso l'uso di *noeō* sembra essere molto tecnico. Viene inoltre ribadito il ruolo fondamentale svolto dagli organi sensori perché egli possa recarsi fuori senza altri aiuti.

Nagy, conducendo studi molto interessanti, sottolinea dal canto suo il legame tra il sostantivo *sema*⁷¹(segno) e il verbo *noeō*, giustificato dalla vicinanza semantica tra *noeō* e *anaghignoskō*, propriamente “riconoscere”. Lo studioso propone di partire dal concetto di *sema*, supponendo, secondo quanto egli sostiene, che esso racchiuda in sé l'idea di una elaborazione cognitiva, per fare emergere un aspetto peculiare dell'attività cognitiva, quella cioè di interpretazione di un segno al fine di un riconoscimento. Il termine *sema* è usato genericamente in Omero per indicare l'indizio, <<for the sign that lead to the recognition of Odysseus by his philoi, those who are near and dear to him>>. ⁷² Per il riconoscimento viene utilizzato il verbo *anaghignoskō*. Ma affinché il riconoscimento possa avere luogo è necessaria una corretta interpretazione del segno, dell'indizio.⁷³ Ma l'interpretazione non sembra provenire dal *nous*, in

⁷⁰ *Odissea*, XX, 367-369. Trad. it. Di Benedetto (2010), pag. 1075-1077.

⁷¹ Per approfondimenti sul legame tra *sema*, segno, traccia, e una radice indoeuropea che indica la facoltà di pensiero, sempre alla luce degli studi di Nagy, rimandiamo ai prossimi capitoli del presente lavoro.

⁷² Nagy (1990), pag. 203.

⁷³ Per dettagli rimandiamo a Nagy (1990), pp. 202-222.

quale non si configura come ragionamento, piuttosto mantiene sempre una dimensione di puntualità e rappresenterebbe il momento della visione, dell'accorgimento della presenza di un segnale.⁷⁴ A questo proposito vengono riportati una serie di esempi al fine di sottolineare il nesso *noeō* / *ghignoskō*, per i quali rimandiamo al testo dell'autore. Riportiamo solo il seguente per la verifica di tale accostamento.

“<<γινώσκω, φρονέω· τά γε δὴ νοέοντι κελεύεις>>”.

“<<Lo so, lo penso, tu dai ordini a uno che ha già capito>>”.⁷⁵

Ghignoskō veicola l'idea di una presa di consapevolezza, del riconoscimento di una determinate situazione; con *phroneō* viene sottolineata la dimensione del pensiero; trattasi oltretutto di un verbo corradicale di *phrenes*, per cui possiamo giustamente supporre che anche il termine suggerisce l'esistenza di una sede fisica dei processi di pensiero.⁷⁶ Infine con *noeō* si fa riferimento a una chiara visione precedente, una sorta di precomprensione, che ha determinato lo stato di certezza espresso nel presente. La comprensione anteriore sarà certamente avvenuta sulla base di indizi.

Abbiamo così commentato alcuni passi scelti che hanno messo in luce le diverse sfumature di significato assunte da *noeō* e forme verbali corradicali nei poemi omerici. Lo scopo era quello di gettare le basi per potere ipotizzare, avvalendoci dell'aiuto di autorevoli studiosi del passato e del presente, una linea continua, seppure lunga più di quattro secoli, da Omero ad Aristotele, e non

⁷⁴ Il *nous* è da intendersi come visione o come facoltà di vedere come, che facilmente si lega all'atto del riconoscimento. Però, rispetto alla teoria di Nagy bisogna insistere sul fatto che l'elaborazione e l'interpretazione del segno – di cui è possibile accorgersi grazie al *nous*, e questo è propriamente il *noein* – sono da riferirsi alla stessa attività di riconoscimento che non è quindi solo il fine, perché presuppone un'opera interpretativa. Il *noein* si inserisce invece in un quadro temporale di puntualità e istantaneità, aspetto che sarà mantenuto in Aristotele. Questa dicotomia puntualità / temporalità è uno dei campi su cui cercheremo di fondare il rapporto *nous* / *dianoia* in Aristotele.

⁷⁵ *Odissea*, XVI, 136. Trad. it. Di Benedetto (2010), pag. 849.

⁷⁶ Anche l'accostamento *noeō* / *phroneō* ricorre più volte, come se ad una visione o idea chiara seguisse il pensiero giusto. (cfr. ad esempio *Odissea*, VIII, 215 e *Odissea*, VIII, 220. *Phroneō*, oltretutto, nella letteratura posteriore, si fa riferimento in particolare ad Aristotele, assume il significato specifico di pensiero saggio.

certamente quello di un lavoro filologico meticoloso e di ampia portata sul testo. L'interessante era fare risaltare l'idea di un *nous* come facoltà intellettuale incarnata, appartenente all'uomo, caratteristiche conservate nell'ottica aristotelica (sono ovviamente presenti anche differenze e punti di svolta rispetto al suo predecessore) e di un'attività di pensiero che non tagliasse i ponti con la sfera sensoriale, ma che anzi, in un certo senso, le camminasse accanto. Non è presente in Omero un *nous* come principio acorporeo, ma esso è ben radicato nel mondo della *physis*.

Aristotele riporta tre citazioni omeriche in cui occorre di concetto di *noos*. Ne riportiamo due, tratte rispettivamente dal *De Anima* e dalla *Metaphysica*:

“Ἐπεὶ δὲ δύο διαφοραῖς ὀρίζονται μάλιστα τὴν ψυχὴν, κινήσει τε τῆ κατὰ τόπον καὶ τῷ νοεῖν καὶ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι, δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι (ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἢ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων), καὶ οἱ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταῦτόν εἶναί φασιν – ὥσπερ καὶ Ἐμπεδοκλῆς εἶρηκε “πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώ- ποισιν” καὶ ἐν ἄλλοις “ὄθεν σφίσις αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίσταται”, τὸ δ' αὐτὸ τούτοις βούλεται καὶ τὸ Ὀμή- ρου “τοῖος γὰρ νόος ἐστίν”, πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν, καὶ αἰσθά- νεσθαί τε καὶ φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς κατ' ἀρχὰς λόγοις διωρίσαμεν (...)”.

“L'anima viene definita principalmente in base a due caratteristiche: da un lato il movimento secondo il luogo e dall'altro il pensiero, l'intelligenza e la sensazione. Sembra che il pensiero e l'intelligenza siano una specie di sensazione (poiché con ambedue queste attività l'anima conosce e distingue qualcosa degli esseri), e del resto gli antichi affermano che l'intelligenza e la sensazione sono la stessa cosa. Così Empedocle ha detto <<in rapporto a ciò che è presente la mente si accresce negli uomini. (...). La stessa cosa vuole significare il detto di Omero: <<tale è infatti la

mente>>⁷⁷. In effetti tutti costoro ritengono che il pensiero sia qualcosa di corporeo come la sensazione (...)⁷⁸.

In questo passo, che incontreremo nuovamente in seguito, Aristotele analizza il rapporto tra pensiero, intelligenza, sensazione. Troviamo termini già incontrati in Omero, come *phroneō* (pensiero retto) e *noeō*. Tutte questa facoltà, hanno sede dell'anima, secondo quanto detto in precedenza. Quello che Aristotele ci sta dicendo è possibile tracciare una analogia tra *nous* e *aisthēsis*, in quanto chiavi per conoscere la realtà, in quanto strumenti di conoscenza. Nemmeno negli antichi, il pensiero è sovrapponibile alla sensazione, presenta delle peculiarità, seppure il legame con la sfera percettiva sia fortissima e lo stesso concetto di *nous* si sviluppi entro la modalità percettiva del vedere. Ma in Aristotele la questione relativa al *nous* conoscerà nuovi sviluppi e si ergerà oltre l'orizzonte omerico, pur conservando le caratteristiche di puntualità e l'istantaneità riscontrabili nel vedere noetico. Quello che qui interessa il modo in cui Aristotele interpreta Omero (e in questo caso anche Empedocle), sottolineando ciò è stato qui precedentemente detto: In Omero la sfera della sensorialità assume un ruolo di spicco, coinvolgendo anche i processi di pensiero.

“καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον· “ὡς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν με- λέων πολυκάμπτων, τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ ἔστιν ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισιν καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἔστι νόημα.” Ἀνα- ξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἐταί- ρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολά- βωσιν. φασὶ δὲ καὶ τὸν Ὅμηρον ταύτην ἔχοντα φαίνεσθαι τὴν δόξαν, ὅτι ἐποίησε τὸν Ἔκτορα, ὡς ἐξέστη ὑπὸ τῆς πληγῆς, κείσθαι ἄλλοφρονέοντα, ὡς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονοῦντας ἀλλ' οὐ ταυτά. δῆλον οὖν ὅτι, εἰ ἀμφοτέραι φρονήσεις, καὶ τὰ ὄντα ἅμα οὕτω τε καὶ οὐχ οὕτως ἔχει”.

“Anche Parmenide dice la stessa cosa: <<come, infatti, ogni volta ha luogo la mescolanza nelle membra dei molteplici movimenti, così negli

⁷⁷ *Odissea*, XVIII, 136-137)

⁷⁸ *De An.*, 3, 2, 427a 17-27. Trad. It. Movia (2008), pag. 203.

uomini si dispone la mente. Infatti è sempre il medesimo ciò che negli uomini pensa la natura delle membra in tutti e in ciascuno. Il pieno, infatti, è il pensiero. E dicono che anche Omero sia stato di questa opinione, in quanto rappresentò Ettore, quando questi era delirante per la ferita, <<che giaceva con pensieri mutati nella sua mente>>, quasi che anche coloro che sono fuori di senno conoscessero, ma non le medesime cose di quando sono in senno”.⁷⁹

Tralasciando la cornice contestuale, in cui è inserito questo riferimento ad Omero, perché ci porterebbe lontano, e non è questo il momento per affrontare questi temi, ciò che importa è il rapporto in Omero, tra la condizione del corpo e lo stato del pensiero. Entrambi sono connessi sul piano psicofisiologico, tanto che una ferita profonda può alterare la mente.

4. Il rapporto *noēsis* / *dianoia* nella *Repubblica* di Platone: teoria della linea e mito della caverna

Sembra che il concetto di *dianoia* occorra per la prima volta in forma verbale nel poeta lirico Alceo di Mitilene, vissuto tra il VII e il VI secolo a. c. Il dialetto del poeta è l'eolico, contaminato con qualche ionismo. Abbiamo ragioni per credere che si tratti di un *Apax*. In Alceo non troviamo la forma omerica *noos*, ricorre invece, seppure poche volte, il termine *noēma*, e forme verbali corradicali.⁸⁰ Non ci sono le basi teoriche per potere ipotizzare, in questa sede, un rapporto concettuale tra il *dianeomai* e il *noēma*, prendiamo solo atto che entrambi occorrono nel *Corpus* di Alceo e che quindi, verosimilmente, non sono considerabili come sinonimi e che ognuno abbia la propria specificità, anche se, per affermarlo con certezza, sarebbe necessaria una conoscenza di gran lunga più approfondita dei frammenti di Alceo.

Il termine *dianoia*, salvo la suddetta eccezione risalente a circa un secolo e

⁷⁹ *Met.* IV, 5, 1009, 21-33. Trad. It., Reale (2014), pag. 167.

⁸⁰ Chantraine (1999) pag. 756, sottolinea che in eolico il verbo *noeō* esiste nelle forme *noēmi*. Quindi *nous* e *noēma* possono essere considerati sinonimi.

mezzo prima, conosce la sua fortuna nel corso del V secolo a. c., dove risulta essere ampiamente utilizzato anche in contesti non strettamente filosofici, in particolare nella storiografia e nella tragedia. *Nous* e *dianoia*⁸¹ sono quindi cronologicamente lontani e conoscono evoluzioni storiche distinte, per diventare termini di un connubio filosofico fondamentale in Platone, prima, e soprattutto, successivamente, nel suo allievo Aristotele.

Risalta subito all'occhio che i termini presentano la stessa radice; *dianoia* nasce infatti da *dia* + *nous*. Il *dia* è un semplice prefisso della lingua greca che veicola l'idea di una mediazione, di un attraversamento. Nel caso specifico ha un valore interpretativo di primaria importanza. E' proprio il *dia* ad indicare, potremmo dire, la rottura del *nous*. Esso spezza l'immediatezza temporale dell'atto noetico, istantaneo e puntuale (aspetto presente in Omero e conservato in Aristotele). Avremo modo di approfondire nei prossimi capitoli tali implicazioni teoriche.

Il rapporto *noēsis* / *dianoia* è teorizzato in modo sistematico e interessante in Platone, diretto antecedente di Aristotele, nel libro VI della *Respublica*, ma cogliamo aspetti rilevanti in merito alla teoria della conoscenza, anche nel libro VII, in cui Platone narra del mito della caverna (possiamo ipotizzare essere entrambi espedienti di sua invenzione), coinvolgendo anche *noēsis* e *dianoia*, le quali giocano già il ruolo, decisamente marcato in Aristotele, di facoltà conoscitive legate all'universo linguistico, restando tuttavia forte il nesso con la sfera della sensorialità, in particolare con la sfera visiva, anche se tale relazione

⁸¹ In Chantraine (1999) pag. 756, la voce *dianoia* è trattata all'interno della voce *noos*; nello specifico incontriamo il verbo *dianoeomai* all'interno dello spazio dedicato al verbo denominativo, *noeō*. Questo è sufficiente a configurare il campo semantico della *dianoia* come sottocampo del *nous* (ma può orientarci in tal senso anche il numero di occorrenze di *dianoia* nel caso di Platone e Aristotele decisamente inferiore rispetto alle occorrenze di *nous*), e a suggerirci la presenza di aspetti in comune, anche forti, considerata la co - appartenenza alla stessa famiglia di termini, e punti di disgiunzione, che vanno a coincidere con le peculiarità della facoltà dianoetica che riscontreremo in Aristotele. Secondo Chantraine: "où dia- exprime le terme du procès <<avoir à fond dans l'esprit, avoir l'intention de>>. Lo studioso è quindi propenso a legare la presenza del prefisso *dia* all'intenzionalità, quindi, all'azione. In sede restiamo però convinti dell'idea che le implicazioni teoriche del *dia* si riscontrino (soprattutto in Aristotele ma in fondo anche in Platone) in primo luogo in campo linguistico / discorsivo, e successivamente in quello dell'azione moralmente orientata, intrinsecamente connessa al pensiero e al ragionamento discorsivo.

nel testo platonico risulta già riconfigurata rispetto alla posizione riscontrata in Omero.⁸²

Nel VI libro della *Respublica*, *noēsis* e *dianoia* sono, potremmo dire,

⁸² Si avrà modo di constatare più volte il nesso *noēsis* – *dianoia* (facoltà conoscitive linguistiche) / sensorialità visiva nel corso del presente paragrafo. È però fondamentale evidenziare che il passo seguente può essere a nostro parere considerato quello introduttivo dell'intera trattazione relativa alla teoria della linea, nonostante ci sia un ulteriore preambolo dedicato alla facoltà del vedere e alla luce del sole. (*Rep.* VI, 508c 4- 508d 10, trad. It. Caccia (2011, pag. 341.): Ὄφθαλμοί, ἦν δ' ἐγώ, οἷσθ' ὅτι, ὅταν μηκέτι ἐπ' ἐκεῖνά τις

αὐτοὺς τρέπη ὧν ἂν τὰς χροῶας τὸ ἡμερινὸν φῶς ἐπέχη, ἀλλὰ ὧν νυκτερινὰ φέγγη, ἀμβλυώττουσί τε καὶ ἐγγυὺς φαίνονται τυφλῶν, ὥσπερ οὐκ ἐνούσης καθαρᾶς ὄψεως;

Καὶ μάλα, ἔφη.

Ὅταν δέ γ' οἶμαι ὧν ὁ ἥλιος καταλάμπει, σαφῶς ὁρῶσι, καὶ τοῖς αὐτοῖς τοῦτοις ὁμμασιν ἐνούσα φαίνεται.

Τί μήν;

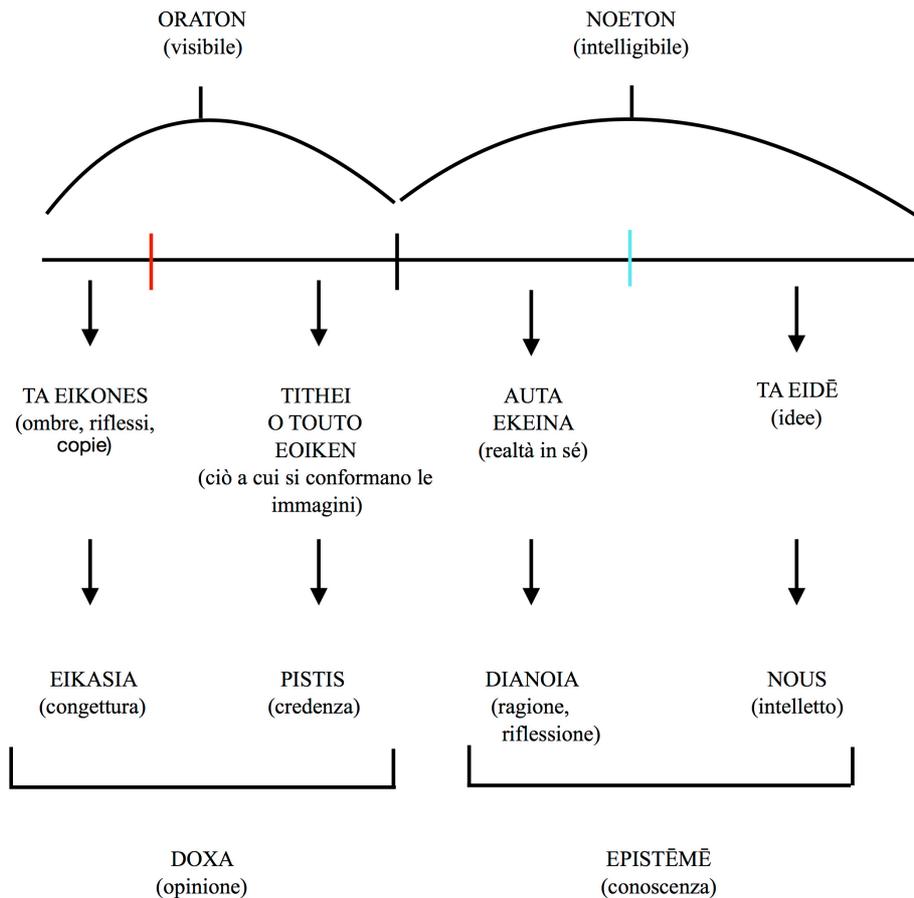
Οὔτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι.

Ἔοικε γάρ.

“<<Tu sai>>, ripresi <<che gli occhi, quando si rivolgono a quegli oggetti i cui colori non sono più toccati dalla luce del giorno, ma solo dai bagliori notturni, si ottendono e sembrano quasi ciechi, come se la loro vista non fosse limpida?>> <<si, lo so>>, rispose. <<Ma quando, credo, si volgono a oggetti illuminati dal sole, vedono chiaramente, e la loro vista torna di nuovo limpida>>. <<Ebbene?>> <<pensa dunque che la stessa cosa accade all'anima: quando si fissa a ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, lo intuisce, e lo conosce, e appare dotata di intelletto; quando invece si fissa a ciò che è avvolto nell'oscurità, a ciò che nasce e perisce, formula congetture e si ottunde mutando su e giù le sue opinioni, e assomiglia a chi è privo di intelletto>>. <<In effetti gli somiglia>>.

Il paragone tra la capacità di vedere e la capacità di intuire e, quindi, conoscere, è chiarissimo, così come, di conseguenza, il paragone tra la visione dell'occhio e l'intuizione / comprensione dell'anima, protagosita attiva e indiscussa, in Plaone e in Aristotele, di ogni processo conoscitivo. L'interprete sceglie di tradurre *nous* con “intelletto”, *noeō* con “intuire” e *ghignoskō* con “conoscere”. I due verbi sono nuovamente accostati come era accaduto precedentemente in Omero. Ciò che il *nous* coglie, attraverso la *noēsis*, atto puntuale, dunque intuitivo, della mente è la stessa verità, ovvero la stessa essenza delle cose, in un primo momento intuita e, successivamente, conosciuta e accolta. Alla guida, l'idea del bene, che fa luce sulla vera essenza del reale (cfr. *Res.* VI, 508e 1-4). L'intuire e il conoscere, anche in Platone, come in Omero (in modo meno diretto) sono due momenti di un unico processo di acquisizione della conoscenza. Resta da chiarire, vedremo in seguito, come sia da intendere la puntualità dell'atto noetico, e in che modo, secondo quanto anticipato in precedenza, esso abbia a che fare con la realtà linguistica.

matematicamente, o meglio, geometricamente collocate nella seconda parte della linea teorizzata dall'autore al fine di fornire una chiara immagine di come dovremmo concepire il nostro approccio conoscitivo alla realtà. Platone si serve di questa immagine, come i matematici, come se si trovasse egli stesso nella medesima condizione dianoetica.



La linea è stata così tracciata sulla base del testo. Una breve introduzione precede il momento della costruzione e rappresentazione della linea, introduzione che mira a distinguere due *genous*⁸³, la specie visibile (*oraton*) e quella

⁸³ L'interprete sceglie di tradurre *genos* con "specie" (Cfr. Caccia (2011), pag. 343). Indipendentemente dal fatto che la distinzione genere / specie in termini di *genos* / *eidos* diventa netta e nitida nella teoria della predicazione e nella biologia aristotelica (cfr. ad esempio Cat. 2b, 29 e 2b, 33), in cui l'*eidos* viene a coincidere con la forma nel senso di essenza, tratto specifico di qualcosa, e in termini biologici con la specie, pare che anche in Platone in concetto di *eidos* si avvicini al significato di specie, come è possibile riscontrare ad esempio in *Crat.* I, 389b 1-5: "<<(...) se gli spezza la spola mentre la sta costruendo, ne realizzerà un'altra considerando quella

intelligibile (*noēton*). Potremmo forse dire che tali specie appartengono al genere dei conoscibili; nel primo caso si tratta di una conoscenza specificamente sensibile, nel secondo, di un diverso tipo di conoscenza.⁸⁴

“<<Considera dunque>>, prosegui, <<che in base alle nostre affermazioni ne esistono due (principi), uno dei quali regna sul luogo dove ha sede la specie intelligibile (νοητοῦ γένους), l’altro su quello dove ha sede la specie visibile (ὄρατοῦ); non voglio dire sul cielo (οὐρανοῦ) per non dare l’impressione di fare sofismi sul vocabolo.⁸⁵ Hai presente comunque queste due specie, quella visibile e quella intelligibile?>>”.⁸⁶

Assodato questo punto, cominciano timidamente ad emergere le peculiarità del rapporto tra il conoscibile a livello sensoriale, visivamente, e il conoscibile attraverso l’intuizione; nonché il conseguente distacco tra essi. Se da un lato è vero che quanto è legato alla conoscenza visiva (sole, visione, luce, colore) è utilizzato come termine di paragone in riferimento a quanto è legato alla

che si è spezzata, o piuttosto l’idea (*eidōs*) guardando alla quale costruiva quella spezzata?>> <<a quell’idea: mi sembra così>>. <<E non potremmo chiamare quell’idea (*eidōs*) ciò che è la spola in sé?>>”. Successivamente Socrate chiarisce che qualsiasi spola deve possedere l’idea della spola, poiché ci sono spole per diversi tipi di tessuti, pesanti e leggeri. Tutte dovranno essere realizzate nel modo migliore secondo natura (*fusei*) (cfr. *Crat.* I, 389b 5 – 389d 2). Anche nel caso della spola, pur essendo un artefatto, è necessario che si realizzino le condizioni più opportune secondo natura, affinché essa possa adempiere al suo scopo. La trattazione sembra simile a quella aristotelica presente per esempio in *De An.* II, 1, 412b 11- 25) ed ha a che fare anche la funzionalità della cosa in esame. *Eidōs* è quindi anche in Platone un tratto caratteristico, distintivo, che qualcosa ha in comune con qualcos’altro di simile. Dire che alcune cose partecipano della stessa idea è come dire che appartengono alla stessa specie. Chiaramente anche il genere rappresenta un insieme di appartenenza, generalmente un insieme più vasto. E comunque riscontrabile anche un passo in cui Platone parla di *genos* intendendo senza ombra di dubbio la specie animale (Cfr. *Pahaed.* 82a 10 – 82b 9), prova del fatto che mentre l’*eidōs*, intesa come “idea” pare tutt’altro che una nozione astratta, configurandosi piuttosto come nozione di grande spessore concettuale e con risvolti nel concreto (come può essere quello linguistico), la distinzione *genos* / *eidōs* non è ancora teorizzata in modo marcato, come accadrà invece in Aristotele.

⁸⁴ Si ha conferma in un passo precedente, *Res.* VI, 509b 2 – 9. Trad. it. Caccia (2011), pag. 343: “<<Tu dirai, penso, che il sole fornisce alle cose visibili non solo la facoltà di essere vedute, ma anche la nascita, la crescita e il nutrimento, pur non essendo esso stesso principio di nascita>>. <<Ma certo!>> <<quindi dirai che le cose conoscibili (γινωσκομένοις) ricevono dal bene non solo la facoltà di essere conosciute (γινώσκοντι τὴν δύναμιν) ma anche l’esistenza e l’essenza, quantunque il bene non sia l’essenza ma per dignità e potenza la trascenda>>.”

⁸⁵ Si tratta del gioco di parole tra ὄρατοῦ e οὐρανοῦ, che potrebbero condividere la stessa radice, comune anche al verbo *orao*, “vedo”. Cfr. Caccia (2011), pag. 242.

⁸⁶ Platone, *Res.* VI, 509d 1-6. Trad. it., Caccia (2011). pag. 343.

conoscenza noetica (*nous*, idea del bene, verità, essere), proprio perché evidentemente questi due approcci conoscitivi alla realtà hanno un che in comune, dato probabilmente dal fatto che anche l'intuizione è una sorta di visione (nel senso di vedere con gli occhi della mente e al contempo scorgere la verità interiore, come essenza, oltre a vedere la figura esteriore), dall'altro lato è anche vero che la specie dell'*oraton*, con tutto ciò che è connesso a questo mondo, resta confinato entro i margini della prima parte della linea, palesandosi come il punto iniziale del cammino lungo l'asse, destinato ad essere presto abbandonato affinché si possa procedere verso una conoscenza più certa e profonda. Anche se parlare di margini a proposito di una linea non è forse geometricamente corretto, Platone è chiaro nel suggerire di considerare la linea tagliata in due segmenti disuguali, ragion per cui le due parti, inerenti rispettivamente all'*oraton* e al *noēton*, risultano essere distinte e separate. Quindi anche se la linea suggerisce l'idea della continuità e del progresso, è come se la seconda parte del segmento, occupato dalle più alte facoltà conoscitive – *nous* e *dianoia* – suggerisse l'abbandono della prima, che costituisce però il punto di partenza del cammino verso la verità.⁸⁷ Questo emergerà con più decisione non appena sarà analizzato il contenuto teorico della linea, oltretutto l'idea del percorso conoscitivo come percorso evolutivo con il mondo visivo come punto di avvio troverà conferma sia nel fatto che ad ogni parte in cui la linea è suddivisa corrisponde una specifica *pathē* (diciamo al momento semplicemente, condizione di conoscenza), sia nel mito che narra dell'uscita dalla caverna buia e ombrosa, e che Platone propone con lo scopo di completare la trattazione, poco dopo. La capacità di vedere ciò che ci circonda non è solo un termine di paragone in rapporto alla capacità di intuire l'essenza del reale (sebbene i due processi si sviluppino secondo le stesse tappe e sebbene in ambedue i casi sia possibile riscontrare diversi livelli di realtà – le ombre e i riflessi, possiedono un grado inferiore di verità rispetto a qualsiasi altro tipo di ente tridimensionale), ma è soprattutto il punto di partenza per un'ascesa; aspetto che emerge testualmente nel contesto del mito della caverna:

“<<Questa similitudine>>, prosegui, <<caro Glaucone, deve essere

⁸⁷ In ogni caso va specificato, seppure in modo semplicistico, che il paragone funziona grazie anche al rapporto di partecipazione e imitazione del reale al mondo delle idee.

interamente applicata a quanto detto prima: il mondo che ci appare attraverso la vista va paragonato alla dimora del carcere, la luce del fuoco che qui risplende all'azione del sole; se poi consideri la salita e la contemplazione (ἀνάβασιν καὶ θέαν) delle realtà superiori come l'ascesa dell'anima (τῆς ψυχῆς ἄνοδον) verso il mondo intelligibile non ti discosterai molto dalla mia opinione, dal momento che desideri conoscerla (...)>>".⁸⁸

La condizione della vista è simile a una condizione di prigionia per chi desidera trascendere. Interessante il riferimento all'ascesa dell'anima verso una realtà intelligibile e in generale alla salita a cui segue la contemplazione. Questi termini orientano l'argomentazione dal basso verso l'alto, mostrando che è così che va inteso il processo di evoluzione della conoscenza e sarebbe forse più corretto proporre un'immagine verticale di linea.

Tornando alla linea, come vediamo essa è tagliata in modo disuguale. Il segmento dell'*oraton* è più breve rispetto a quello del *noēton*. Allo stesso modo il segmento dell'*oraton* è ulteriormente suddiviso. La prima parte è più breve della seconda, e lì trovano collocazione quelle che Platone chiama *eikones*, cioè le immagini (o rappresentazioni), ma non semplici immagini, bensì immagini ad imitazione di qualcosa: in primo luogo le ombre (*skias*), scure, prive di luce, che mostrano solo la sagoma nera delle cose. A seguire τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὄσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, le immagini nell'acqua e in superfici compatte, lisce e luminose, quindi i riflessi, che, rispetto alle ombre, mostrano colore e contorni più nitidi; la visione è diventata più chiara, significa che la vista ha compiuto dei progressi. Nel secondo lato del segmento, più lungo, sono collocate tutte le cose del reale, gli animali (ζῷα), le piante, dunque ciò che è per natura (πᾶν τὸ φυτευτὸν) e anche gli artefatti (σκευαστὸν ὄλον γένος), potremmo dire, gli oggetti tridimensionali. Essi fungono da modelli ai quali le immagini si conformano, testualmente, τίθει ὅ τοῦτο ἔοικεν. La ragione per cui questi ultimi occupano la parte maggiore di segmento sta nel più alto grado di verità che presentano. Tale grado è esprimibile con il passaggio dal filtro al non filtro, l'oggetto assume tratti nitidi perché è concepibile in modo diretto attraverso

⁸⁸ Platone, *Res.* VII, 517b 1-7. Trad. it., Caccia (2011), pag. 353.

l'occhio, quello che non avviene se ci volgiamo verso un'ombra o verso un riflesso, poiché in entrambi i casi si tratta di proiezioni. Oltre questo, il modello è uno, mentre le copie sono tante. Quindi la verità risiede nell'unità. Il progresso della conoscenza muove verso l'uno, si procede infatti verso l'*eidōs*, come principio unitario di cui molte cose partecipano. Fino ad ora abbiamo ricavato due criteri di verità: immediatezza (una visione diretta e immediata è più certa rispetto alla visione con filtro), e unità (per una sola realtà, molte possibili copie).⁸⁹

La seconda parte della linea è quella relativa al *noēton*. Anche qui suddividiamo e ricaviamo un primo segmento minore in cui collocare con buona possibilità gli oggetti matematici, anche se non è esaustivo limitarci a dire questo. Testualmente Platone non definisce in modo specifico gli oggetti collocati in questa prima parte, ovvero quella più breve, come era avvenuto in precedenza; dobbiamo cercare di dedurlo noi attraverso il testo. Data la complessità della teoria della conoscenza, che non vi è alcuna pretesa di schematizzarle o semplificarle, è necessario dare voce proprio a Platone, riportando l'intera spiegazione :

“<<L'anima è costretta a indagarne la prima parte sulla base di ipotesi, usando come immagini le cose che nell'altro segmento erano oggetto di imitazione e procedendo non verso il principio (οὐκ ἐπ' ἀρχήν) ma verso la fine (ἐπὶ τελευτήν), mentre nella seconda parte muove da un'ipotesi verso il principio assoluto (ἐπ' ἀρχήν ἀνυπόθετον) senza fare ricorso alle immagini relative, conducendo la sua ricerca solo per mezzo delle idee>>”.⁹⁰

Chi compie il cammino di conoscenza è l'anima. Già in Platone si fa strada l'idea secondo cui è attraverso essa che è possibile comprendere. Tale posizione diventerà un caposaldo della biologia aristotelica. Lasciamo lontanissima la concezione omerica della *psychē*. Sulla prima parte della linea l'anima indaga attraverso ipotesi. L'ipotesi altro non sono che il punto di partenza sulla base del quale costruire un'argomentazione che consenta di giungere a conclusioni

⁸⁹ Cfr. Platone, *Res.*, VI, 509d 8-510a 10.

⁹⁰ Platone, *Res.*, VI, 510b 3-9. Trad. it., Caccia (2011), pag. 345.

ragionevoli, cioè di giungere verso la fine. Per questo procedimento, ci avverte Platone, è necessario avvalerci di immagini che corrispondono alle cose, a tutto ciò che costituisce la realtà percepibile mediante i sensi. Tali cose sono collocate nella prima parte della linea. Il riferimento alla fine, e all'impossibilità di risalire verso il principio, suggerisce la tipica forma argomentativa fondata sulla deduzione, trarre quindi conclusione a partire da premesse.⁹¹ Questo tipo di ragionamento, senza aporie, si svolge in modo coerente e lineare. È invece nella seconda parte che è prevista una risalita fino al principio assoluto e senza più ricorrere all'ausilio delle immagini.

Gli argomenti non sono chiari alle orecchie dell'interlocutore, Glaucone, e in effetti il passo risulta piuttosto oscuro. Socrate allora decide di ribadire intriducendo una premessa che dovrebbe avere lo scopo di chiarire l'intero passaggio:

“<<Tu sai, credo, che gli esperti di geometria, di calcoli e di simili studi presuppongono il pari e il dispari, le figure, le tre specie di angoli e altri postulati analoghi a questi in base alla ricerca che stanno conducendo. Essi danno per scontati questi elementi, che vengono posti come premesse, e non ritengono di doverne rendere conto né a se stessi né ad altri, in quanto evidenti a chiunque; poi, partendo da essi (ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι), spiegano il resto e alla fine arrivano tranquillamente all'oggetto iniziale della loro indagine>>”.⁹²

Platone (attraverso Socrate) presenta alcuni tra gli studiosi (non è detto che si tratti esclusivamente di loro) che si trovano in tale condizione e che quindi operano in questa parte di linea. Essi si avvalgono di postulati che costituiscono il principio dell'argomento dimostrativo, e che possono essere presi come principi per la loro auto – evidenza, non essendo affatto necessario (addirittura ciò

⁹¹ Sembra, in modo quasi paradossale, che lo stesso Socrate nel corso della sua argomentazione si trovi in questa condizione dianoetica, conducendo un'argomentazione ragionata e avvalendosi dell'immagine geometrica della linea (seppure allo scopo di proporre una similitudine).

⁹² Platone, *Res.*, VI, 510c 1-510d 2. Trad. it., Caccia (2011), pag. 345.

potrebbe non essere possibile), la loro pregressa dimostrazione.⁹³ Procedendo da essi, argomentano il tutto per poi dimostrare, confermare, l'ipotesi iniziale; badiamo bene che non è ancora stato stabilito quale sia l'oggetto relativo a questa terza parte della linea.

Glaucone appare più convinto da questa argomentazione che assume, stavolta, una forma più concreta: si è precisato che si procede da postulati evidenti a tutti e che ci troviamo nell'ambito delle scienze matematiche. Ma non siamo ancora giunti alla conclusione:

“<<Allora sai anche che utilizzano figure visibili e costruiscono su di esse le dimostrazioni, non pensando però a queste, bensì ai loro modelli: eseguono i calcoli sul quadrato e sul diametro in sè, non su quelli che stanno tracciando e così via. E delle stesse figure che costruiscono e disegnano, e che proiettano ombre e riflessi nell'acqua, si servono a loro volta come di immagini, cercando di cogliere quelle realtà in sè che non si possono vedere se con l'intelletto>>”.⁹⁴

Le figure geometriche menzionate, e appartenenti al vasto ambito degli enti matematici, sono costruzioni. Ciò significa che, nonostante il riferimento alle immagini, tali figure sono da intendersi più vicine agli artefatti. Non sono immagini degli oggetti reali, vi sarebbe in questo caso un ritorno indietro e quindi un regresso sul piano della conoscenza. Sono figure costruite attivamente e utilizzate come immagini, proprio perchè non siamo ancora giunti al punto conclusivo in cui non sarà più necessario avvalersene. La caratteristica di queste figure, è la loro visibilità; non ci siamo ancora discostati definitivamente dal contesto visivo, anche se, come dice lo stesso Platone, nelle figure il matematico coglie le realtà in sè, che possono essere intercettate solo attraverso la *dianoia*. Quindi in una condizione dianoetica non si è concentrati sulle immagini – in questo caso le figure geometriche - ma sul modello sulla base del quale esse sono

⁹³ Che i postulati possono essere considerati principi del procedimento dimostrativo lo conferma l'uso del verbo ἄρχω = guidare, intraprendere. Avremo modo in seguito di visionare la trattazione aristotelica in merito ai principi, presente nel libro V della *Metaphysica*.

⁹⁴ Platone, *Res.*, VI, 510d 5- 511a 2. Trad. it., Caccia (2011), pag. 345.

costruite. La traduzione “intelletto” per *dianoia* è assolutamente errata, non giustificabile in alcun modo.⁹⁵ La *dianoia* vede le realtà in sè, con il supporto delle immagini, ma soprattutto attraverso la dimostrazione, che altro non è che un ragionamento disorsivo, o, se preferiamo, un discorso articolato. Il termine greco per “dimostrazione” è semplicemente *logos*, ed è con quest ultimo che si interfaccia la *dianoia*. La *dianoia* non intuisce, non coglie nell’immediato, ma diviene fonte di conoscenza nel momento in cui trae le conclusioni secondo il metodo dimostrativo, seguendo dunque la via argomentativa. Anche in questo caso vi è l’idea di un ricongiungimento con l’unità. Per dirla molto semplicemente, non esiste nessun triangolo, costruito, disegnato o tracciato, che conserve in sè l’idea perfetta dell’”essere triangolo”; ma tutti i triangoli geometricamente ricavati partecipano di questo unico concetto, e inoltre rispetto ad altri approcci scientifici, quello matematico fornisce un più alto grado di verità.

Ciò non toglie che gli enti matematici potrebbero essere solo una parte degli oggetti collocabili in questa porzione di spazio, d’altro canto Platone sembra volere fare più una similitudine parlando di figure geometriche, che non fare ruotare intorno ad esse l’attenzione, o comunque non sembra abbiano l’esclusiva.⁹⁶ Ciò potrebbe significare che gli oggetti potrebbero essere gli stessi per la *noēsis* e per la *dianoia*, e che in quest ultimo caso essi sono visti in relazione alla loro copia sensibile, e soprattutto ricavati grazie alla potenza del linguaggio. Gli unici oggetti ricavabili testualmente come oggetti di *dianoia* sono le αὐτὰ ἐκεῖνα (*auta ekeina*), le realtà in sè, che sono rintracciabili dalla *dianoia*

⁹⁵ Vegetti (2007), pag. 835, nel passo specifico, traduce *dianoia* con “pensiero”, successivamente egli deciderà di marcare il carattere palesemente linguistico della *dianoia*, con la traduzione “pensiero discorsivo” (cfr. Rep, VI, 511c 7 e 511d 3). Sceglie invece di non tradurre *noēton* come “intelligibile” ma di mantenerlo semplicemente “noetico”.

⁹⁶ Secondo Vegetti (cfr. Vegetti, 2003), pag. 149) le scienze matematiche sono, appunto, modelli epistemici che si riferiscono a questo diverso livello di realtà, distinto da quello empirico degli oggetti materiali che ci circondano. La via di accesso a tale livello sembra essere quella linguistica (ricordiamo infatti che è il *logos* ad attingere anche dalla seconda parte della linea). Lo studioso fa notare anche due aspetti rilevanti: 1. Platone è inserito in quella corince teorico – matematica che costituirà l’insieme degli *Elementi* di Euclide. 2. I teoremi matematici sono espressi nella forma di proposizioni universali; quindi, secondo l’esempio riportato, il teorema di Pitagora sarà sempre valido per qualsiasi triangolo, senza eccezioni spazio – temporali. Questo conduce il *logos* che esprime il teorema su un livello di “idealità”, la stessa “idealità” che si riferisce al triangolo in quanto tale, ben distinto da qualsiasi possibile copia.

nel linguaggio, pur non essendo la dimensione sensibile del tutto abbandonata. Sarà altresì chiaro, alla luce del passo che segue, che il campo della dimostrazione, come campo discorsivo in cui la verità viene ricavata, presenta il classico margine di errore. Anche in Platone con la *dianoia* entriamo nel campo della mediazione operata dal linguaggio, attraverso cui si perde il carattere istantaneo e puntuale dell'atto noetico, inteso come *noēsis*. L'ultimo passo relativo alla trattazione della teoria è di non facile comprensione; si cercherà di fare emergere alcuni aspetti interessanti:

“<<(…) per seconda sezione dell'intelligibile io intendo quella alla quale la ragione stessa attinge grazie alla facoltà dialettica (διαλέγεσθαι δυνάμει)⁹⁷, interpretando le ipotesi non come principi, ma realmente come ipotesi, come se fossero punti di appoggio e di partenza per arrivare fino al principio di ogni cosa (ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν) che è esente da ipotesi; raggiunto questo principio, e attenendosi alle conseguenze che ne derivano, la ragione ridiscende verso la fine (ἐπὶ τελευτήν καταβαίνη) senza usare alcun riferimento sensibile, ma solo le idee, e passando dall'una all'altra conclude nelle idee l'intero processo>>”.⁹⁸

La semplice analisi testuale suggerisce qualcosa di molto importante, ovvero che la *noēsis*, pur nella sua puntualità, non si configura come atto alinguistico, ma in qualche modo è legata all'azione della dialettica. Quello che l'interprete traduce con “ragione” non è che il *logos* greco. È proprio il *logos* ad attingere in questo secondo segmento attraverso la *dialeghestai dunamis*, la capacità dialettica, anche dialogica. Ciò che sembra essere al di fuori dello schema linguistico, è l'*archē*, come principio unico. È solo quest'ultimo ad essere

⁹⁷ Vegetti (2003), pp. 175 – 179, dipinge i contorni della “dialettica”, a cui è semanticamente legato il verbo διαλέγεσθαι, spesso utilizzato da Platone nella forma sostantivata. *Dialektike* è un termine appartenente al contesto della *technē*, dell'arte, piuttosto che a quello della *sophia*, della sapienza. Platone intende farne un metodo di pensiero costruttivo che si allontani dall'euristica, restando tuttavia ancorato a quello che era il terreno culturale del V secolo a.c., dove ogni rilevante decisione politica veniva presa solo dopo un attento confronto interpersonale (viene proposto l'esempio dei discorsi contrapposti di Tucidide, a cui accenneremo successivamente). Nel passo sopra citato, appare palese che Platone considera la dialettica un potente strumento, evidentemente linguistico, di accesso alla conoscenza vera della realtà superiore.

⁹⁸ Platone, *Res.*, VI, 511b 2 - 511c 2. Trad., it., Caccia (2011), pag. 345.

verosimilmente colto con la *noēsis*, in modo intuitivo; è infatti specificato che l'*archē*⁹⁹ è esente da ipotesi, e questo basta a sollevarlo, possiamo dire così, dal livello linguistico, essendo l'ipotesi un costrutto linguistico. Ma da questo principio è possibile scendere nuovamente (e linguisticamente) verso la fine, dove per fine intendiamo quello che sul piano dianoetico è la parte finale del procedimento dimostrativo, senza più passare per il sensibile, non essendo più necessario alcun riferimento ad esso. In questa seconda parte di linea l'ipotesi non è il principio, come accadeva quando ad operare era la *dianoia*.¹⁰⁰ Quindi appare plausibile che *nous* e *dianoia* si rivolgano agli stessi oggetti, con le differenze di cui sopra, e che gli enti matematici rappresentino solo una parte degli oggetti conoscibili dalla *dianoia*. Avanzando possibili conclusioni finali possiamo tracciare alcuni punti:

- *Nous* e *dianoia* si rivolgono agli stessi oggetti, ma il procedimento dianoetico necessita ancora di un supporto sensibile. Inoltre successivamente Platone specificherà che νόσις e δίανοια sono condizioni (di conoscenza) dell'anima. Quindi si potrebbe pensare che

⁹⁹ Tale principio, colto per un atto intuitivo del *nous*, potrebbe essere interpretabile come principio linguistico, legato al concetto di *eidōs*, come "idea" ma anche come "forma" o "essenza". Senza volere spingere troppo, senza un'opportuna giustificazione, verso una prospettiva linguistica che porta a tracciare la definizione, concetto più aristotelico, forse tale principio potrebbe volere esprimere l'idea di ogni cosa, nel senso del "che cos'è", che rende una determinata cosa quella specifica cosa. Vegetti (2003), pag. 180, è più propenso a parlare di "delimitazioni" che di "definizioni" in relazione alle idee. Per ulteriori riflessioni sul "principio di tutto", rimandiamo a Vegetti (2003), pag. 181.

¹⁰⁰ Nella lettura dei passi riportati, cerchiamo di evidenziare degli aspetti, alcuni dei quali emergono con chiarezza già testualmente, altri invece sono ricavati con un lavoro di interpretazione che, in questo caso, non riesce semplice a causa della complessità del testo stesso. Nello specifico, non è facile costruire la dinamica del passaggio dal piano dell'intuizione, piano della *noēsis*, che conserva questa caratteristica di immediatezza e puntualità a cui è legata sin dall'origine, e quello discorsivo e proposizionale della dialettica (oltre che della *dianoia*, che però è da Platone collocata senza nessun dubbio ad un piano inferiore sia rispetto alla dianoetica sia rispetto alla *noēsis*). Anche Vegetti (2003), pag. 180, concorda sul fatto che la matassa non sia facile da sciogliere, perché conclusioni apparentemente troppo semplici potrebbero essere errate o poco esaustive; da un lato abbiamo l'infalibile intuito della *noēsis*, e dall'altro la potenza discorsiva della dialettica, che è in grado di gettare il fondamento argomentativo delle ipotesi, giustificandone con validi argomenti l'attendibilità o mettendone in risalto l'infondatezza, fino a raggiungere il principio, che non è più l'ipotesi che fungeva da principio, come avviene nella matematica, ma il principio del tutto. Scrive allora Vegetti: "Questa "presa" sul vero pare essere l'esito di una intuizione intellettuale (*noēsis*), di un *insight* immediato, il che sembra creare una tensione teorica rispetto alla natura prevalentemente discorsiva del percorso dialettico".

come “condizioni” riguardano entrambe il νοῦς inteso come facoltà conoscitiva.

- Gli enti matematici sono solo una specie degli oggetti dianoetici.
- In Platone il processo conoscitivo si configura come un’ascesa (ciò è confermato dal frequente utilizzo di termini specifici come ἀνάβασις o καταβαίω), e la discesa è contemplata solo dopo avere raggiunto un grado superiore di verità.¹⁰¹

Il libro VI si chiude con il passo seguente, che riportiamo interamente:

“<< (...) in effetti coloro che studiano l’essere attraverso le arti sono costretti a usare la riflessione (διανοία), non i sensi, ma per il fatto che nell’indagine non risalgono al principio, ma procedono per ipotesi, ti sembra che non lo colgano, benchè sia intelligibile con un principio. Mi sembra inoltre che tu chiami riflessione, (διάνοιαν) non intelletto (νοῦν)¹⁰², la condizione degli studiosi di geometria e delle discipline affini, come se fosse qualcosa di intermedio tra l’opinione (δόξης) e l’intelletto (νοῦ)>>”.¹⁰³

Ciò che abbiamo precedentemente detto trova qui conferma. διάνοια è resa con “riflessione”, che non sembra ideale, poichè non rende in modo evidente il legame con il linguaggio, però rende la vicinanza con la δόξα, l’opinione.

Infine dice Socrate a Glaucone:

“<<Ora applica ai quattro segmenti queste quattro condizioni presenti nell’anima (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ): a quello superiore l’intelletto

¹⁰¹ In questo modo Platone sembra infatti suggerire che la condizione dianoetica preceda quella noetica lungo l’asse della conoscenza; nessuna di queste tappe potrebbe essere saltata. Tutte concorrono alla realizzazione della conoscenza vera e quindi ognuna di esse è necessaria. La tappa in cui opera la *dianoia* serve per introdurre il concetto di “realtà in sé”, sebbene Platone ci avverta che il legame con il mondo sensibile è ancora in atto.

¹⁰² Oltre a proporre la traduzione “pensiero discorsivo” in riferimento alla *dianoia*, Vegetti (2007), pag. 837, sceglie di rendere *nous* con “pensiero puro”, stabilendo inoltre di traslitterare alcune volte *noēton* in “noetico” (ad esempio cfr., *Res.*, VI, 510b 2) e altre in “pensabile” (cfr. *Res.*, VI, 509d 3), piuttosto che di interpretarlo nei termini di “intelligibile”.

¹⁰³ Platone, *Res.*, VI, 511c 6 – 511d 5. Trad., it., Caccia (2011), pag. 347.

(νόησιν), al secondo la riflessione (διάνοιαν), al terzo attribuisce l'assenso (πίστιν) e all'ultima la congettura (εἰκασίαν).¹⁰⁴ Poi disponili con lo stesso criterio, ritenendoli partecipi della chiarezza nella stessa misura in cui il loro oggetto partecipa della verità>>”.¹⁰⁵



Volendo fare un ulteriore accenno conclusivo al mito della caverna, Platone utilizza non più un'immagine geometrica, ma un racconto, per proporre una serie di similitudini in ambito conoscitivo, non distaccandosi troppo da contenuti della linea: la nostra condizione è simile a quella di prigionieri incatenati sul fondo di una caverna, impossibilitati in ogni movimento, convinti della verità delle ombre di oggetti proiettati nella parete di fronte. Gli oggetti sono trasportati da uomini, tuttavia i prigionieri vedono solo le ombre degli oggetti trasportati, perchè sembra che gli uomini siano coperti da un muretto. Le ombre si formano chiaramente da una fonte luminosa – il fuoco in questo caso – che non è posto davanti ai prigionieri, bensì dietro. Per loro la verità non può che risiedere nelle ombre. Allo stesso modo, quanto sentono delle voci, le attribuiscono erroneamente, ma

¹⁰⁴ Esplicative le righe di Lo Piparo (2003), pag 46: “L’espressione παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ ricorre nella *Respublica* di Platone nell’indubbio significato di <<modalità cognitive dell’anima umana>>. A partire dalla modalità più elevata e più aderente alla verità il testo platonico individua quattro παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ: la νόησις (capacità di intuizione immediata del vero), la διάνοια (capacità di ragionamento sequenziale), la πίστις (credenza in ciò che i sensi mostrano), la εἰκασία (capacità di produrre rappresentazioni)”.

¹⁰⁵ Platone, *Res.*, VI, 511d 6 – 511e 5. Trad., it., Caccia (2011), pag. 347.

necessariamente, alle ombre che vedono, commettendo quindi un doppio errore – vedendo ombre e attribuendo le voci alle ombre – nel contesto di un doppio inganno, vedendo non solo ombre, ma ombre di artefatti piuttosto che quelle delle persone che li trasportano. Socrate ipotizza la situazione per cui uno di questi prigionieri possa liberarsi dalle catene, direzionare il volto verso nuovi orizzonti e cominciare l'ascesa (torna il tema della scalata verso la conoscenza), fuori dalla caverna. Quando si trova fuori, la luce del sole lo acceca, tanto che non riesce in prima istanza a percepire nulla e dubita della realtà di ciò che lo circonda. Ma una volta abituatosi comincia ad avvicinarsi maggiormente alla realtà; non vede più ombre ma oggetti reali, passando prima attraverso il riflesso nell'acqua. Il cammino descritto è lo stesso tracciato lungo la linea. Alla fine del processo egli avrebbe consapevolezza del fatto che è il sole la causa di ogni cosa, compreso di ciò che i prigionieri vedevano nella loro condizione di schiavitù. Successivamente, l'ex prigioniero, si porrà il problema dei suoi compagni di prigionia, ignari della scoperta, e in un primo momento, possibilmente scettici.¹⁰⁶ Successivamente la similitudine viene esplicitata, e, nel presente lavoro, si è fatto già riferimento ad essa in precedenza, riportando parte del passo. Ciò che è opportuno aggiungere si trova nelle battute seguenti, che chiudono il confronto tra due termini essenziali per la posizione platonica, il primo si trova nell'ambito del visibile, e il secondo in quello dell'intelligibile; il sole come fonte di luce per occhi che desiderano vedere e il bene come idea limita per menti che desiderano conoscere.

“<<Questo è dunque il mio parere: l'idea del bene è il limite estremo del mondo intelligibile e si discerne a fatica, ma quando la si è vista (ὁρᾶσθαι) bisogna dedurre che essa è per tutti causa di tutto ciò che è giusto e bello: nel mondo visibile ha generato la luce e il suo signore, in quello intelligibile essa stessa, da sovrana, elargisce verità (ἀλήθειαν καὶ νοῦν) e intelletto, e chi vuole avere una condotta saggia sia in privato sia in pubblico deve contemplare questa idea>>”.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Per un confronto con il testo platonico rimandiamo a *Res.*, VII, 514a 1 – 517a 6.

¹⁰⁷ Platone, *Res.*, VII, 517b 7 – 517c 6. Trad., it., Caccia (2011), pag. 353.

Il concetto dell'idea come limite potrebbe, ad esempio, suggerire l'immagine di una circonferenza, che nasce appunto dallo stesso limite, all'interno della quale si trova tutto ciò di cui la stessa idea è causa, quindi, in modo semplice, tutto ciò che ha con tale idea un rapporto di partecipazione (e non solo di imitazione secondo lo schema modello – copia). Il bene è la luce della verità che illumina l'intelletto, e il paragone con la luce del sole è molto chiaro – si noti che l'idea del bene si può vedere (*orasthai*, da *orao*, vedere con gli occhi), come anche il fatto che Platone intende presto introdurre la figura del filosofo, l'unico in grado di gestire il panorama politico della *polis*. È soprattutto il filosofo che si comporta saggiamente sia nel contesto della vita privata, che in quello della vita pubblica, in cui gioca un ruolo di protagonista.

Non approfondiremo la concezione dell'idea del bene nella posizione platonica, nè il ruolo del filosofo teorizzata nella scena politica, in quanto, in questo contesto, si è ritenuto essenziale innanzitutto evidenziare il rapporto, per la prima volta trattato sistematicamente dal diretto antecedente e maestro di Aristotele, tra *noēsis* e *dianoia*, e in secondo luogo cominciare a delineare un orizzonte terminologico, teorico e concettuale che sarà quello in cui si troverà ad operare Aristotele, in un quadro culturale e sociale vivo e fertile, quale è quello della Grecia del V e del IV secolo a. c.

5. Un accenno alla tradizione storiografica: *dianoia* e *logoi* nelle *Storie* di Tucidide

Nel V secolo a. c. anche la storiografia conosce un'enorme fortuna, andandosi ad accostare, non solo ad altri generi letterari, ma ad altre forme di pensiero e di sapere critico. Anche la storiografia si configura infatti come un'attenta analisi dei fatti storici, con un approccio scientifico e preciso che fa delle opere storiografiche vere enciclopedie storiche, facendo luce anche su aspetti, per così dire, oscuri e ombrosi, sia solo per il fatto di appartenere al passato, restando quindi, allo sguardo diretto, solo l'effetto presente derivato da tali aspetti. In sede faremo solo qualche riferimento, tuttavia, senza volerci addentrare, questa piccola

deviazione appare interessante, se non necessaria. Le ragioni emergeranno implicitamente nel corso della trattazione. Degno di nota che l'occorrenza del termine *dianoia* non si sia limitato al contesto filosofico, ma che abbia trovato spazio nella poesia (come abbiamo visto nel caso più antico di Alceo di Mitilene), e che sia ampiamente usato dagli storici e, in effetti anche dai tragici. Resta inoltre lo sfondo del V secolo, culturalmente molto fecondo, in cui, pur avendo ogni sapere i propri tratti specifici, non è considerabile come distinto e lontano dagli altri; al contrario, decisamente accentuato è lo spazio della comunicazione e della interazione tra diverse forme di sapere, e ciò è evidente dalla conoscenza che ogni autore, indipendentemente dal "settore" in cui si trova ad "operare", mostra attraverso commenti, richiami, citazioni tratte dall'intero mondo culturale del periodo corrente, o ovviamente dal passato. Questa interazione culturale e la visione legata ad una conoscenza ad ampio raggio¹⁰⁸, dà vita, a nostro parere alla realtà della Grecia antica *in toto*, così come oggi dovremmo pensarla già a partire da Omero e fino almeno ad Aristotele, trovando in Omero un chiaro esempio, se pensiamo che i poemi, oltre all'idiscutibile spessore letterario, hanno trasmesso un bagaglio culturale che attingeva non solo dalla storia greca e dal mito, ma anche dalla scienze naturali, medicina e biologia, giungendo infine a suscitare un alto livello di interesse anche dal punto di vista linguistico, più nello specifico, lessicale e terminologico. Allo stesso modo, troviamo in Platone interessi matematici espressi in forma di dialogo, ed è evidente il nesso di quest'ultimo con la teatralità, e in Aristotele è presente un interesse verso il reale a trecentosessantadue gradi, che va letto come un tutto, e che non è minimamente scomponibile nei cosiddetti "trattati"; il suo è piuttosto da considerarsi come un progetto unitario sul vivente, con attenzione scientifica in ogni sua forma e manifestazione.

A questo punto, sarà il caso di chiarire perchè proprio l'approccio storiografico di Tucidide abbia catturato la nostra attenzione e qual'è il suo personale rapporto con la parola *dianoia*. Cominciamo introducendo brevemente la figura di Tucidide

¹⁰⁸ Per approfondimenti sull'interculturalità greca rimandiamo all'intera opera di Romilly (1990), in particolare alle pp. 61 – 104. Interessante a questo proposito anche il riferimento presente in Laspia (1997), pag. 79: al tramonto delle *poleis* greche, seguirebbe appunto la fine di quel sapere totale che caratterizzò la cultura greca fino al III sec. A. C.

in quanto storico dei fatti.¹⁰⁹ Lo storico, è appunto colui che indaga (*istoria* = indagine), laddove “indagare” indica gettare uno sguardo verso i fatti, al fine di scoparne le cause, di ricostruirne le dinamiche, ed eventualmente anche il fare fiorire le tracce; che significa, in ultima analisi, interpretare. Tutto ciò è chiamato a fare lo storico. È evidente che Tucidide si mostra maggiormente interessato alle dinamiche politiche¹¹⁰, in un contesto sociale che è quello della *polis*, di una realtà politica in crescita (non solo crescita culturale, secondo quanto già detto, ma anche militare ed economica), piccola ma forte. Proprio in questo sfondo, la Guerra del Peloponneso (scoppiata nel 431 a. c.), che vede coinvolte, non esclusivamente ma di certo in primo piano, le due città più influenti di tutta la Grecia, Atene e Sparta, entrambe ambiziose e desiderose di accrescere la propria potenza e di affermare la propria egemonia, è il tema di cui Tucidide decide di trattare nella sua opera, nota con il nome di “Storie” o anche “Guerra del Peloponneso”. Lo scontro rappresenta uno dei più importanti momenti dell’antica storia greca. Il criterio utilizzato nel corso della narrazione è quello dell’*autopsia*, termine che indica letteralmente una conoscenza basata sulla visione personale, necessaria per riportare le vicende in modo quanto più possibile imparziale; l’occhio del narratore, è dunque esterno all’accaduto. Ciò su cui Tucidide ricerca, sono i fatti (*ta prachthenta*). In questa vasta categoria è possibile distinguere le azioni (*ta erga*) e i discorsi (*oi logoi*). Con *ta prachthenta* intendiamo sì i fatti accaduti – anche la *tuche* gioca un ruolo –, ma il termine è legato all’idea dell’effetto e del risultato seguito dall’azione, quindi risulta strettamente connesso con *ta erga*, le opere che si concretizzano per mano dell’uomo, derivanti da riflessioni, considerazioni e scelte personali o collettive, del resto, sembrerebbe proprio nell’opera di Tucidide non esserci ampio spazio per la dimensione divina, ma che sia piuttosto la dimensione umana lo sfondo che ospita le vicende storiche, con annessa responsabilità degli uomini della scena politica, diretti artefici delle vicende, con i propri pensieri – contenuti dei *logoi* – le proprie intenzioni e azioni. La presenza dei *logoi*, discorsi attribuiti ai protagonisti della storia, basta innanzitutto ad avvicinare l’autore al regime

¹¹⁰ Erodoto, suo contemporaneo, che ha trattato della guerra che vide le *poleis* greche contro il nemico straniero, l’impero persiano, dà piuttosto un taglio palesemente etnografico alla propria analisi storica. La dimensione divina è inoltre maggiormente presente.

culturale dell'auralità dove il discorso parlato continua ad avere un grande valore, seppure accostato ormai alla forma scritta. I discorsi sono fondamentalmente verosimili, ricostruiti anche retroattivamente sulla base dell'accaduto, e, lo scopo di essi è la ricerca della verità, concetto necessario se parliamo, come in questo caso, di criteri di indagine scientifici. Ma c'è di più; il fatto che Tucidide individui la dimensione verbale come dimensione del vero, vuol dire descrivere la verità come proprietà linguistica, aspetto che incontreremo, per approfondirlo, in Aristotele. Anche in questo caso, che vede un approccio storico, e non filosofico, l'universo linguistico e terminologico ricopre una importante fetta di riflessione. Ecco che l'interesse per i processi di pensiero, e dunque quelli linguistici è sempre presente in primo piano, oltretutto, nel caso dello storico, è evidente anche la necessità di volersi avvicinare alla psicologia del personaggio. I discorsi sono diretti e Tucidide ne propone più di quaranta. Bisogna anche dire che se la ricerca del vero suscita la reale attenzione da parte dell'autore, anche l'influenza della sofistica e del discorso agonale non va sottovalutata. Molti sono infatti discorsi di esortazione, che sottendono un intento persuasivo. Entriamo ora nel merito del testo per chiarire il possibile significato di *dianoia*, che spesso, ma non solo - esso è utilizzato anche in altri momenti della narrazione - compare all'interno degli stessi *logoi*. Cominciamo con il dire che tra sostantivi e forme verbali sono presenti in totale circa una sessantina di occorrenze, il termine non è quindi ampiamente battuto se pensiamo agli otto libri che compongono l'opera, ma comunque presente. Considerando la natura dell'opera, un'opera storiografica, non è presente alcuna trattazione del *nous* inteso come facoltà intellettuale, la *dianoia* quindi è, *in loco*, spaiata, e assume tratti specifici che emergono in modo diretto nel contesto dell'intenzione, e più o meno direttamente, in quello dell'azione. Non pare che siano presente la forma, potremmo dire "pura" di *nous* nè di *noeō*; sono invece presenti diversi composti di *noeō*, tutti con significati specifici e assolutamente attinenti al tema militare della strategia, e tutti con un ambito semantico ben circoscritto e non molto esteso. Abbiamo incontrato, oltre chiaramente a *dianoeō*: *epinoeō* (escogitare), *pronoeō* (accorgersi), *uponoeō* (sospettare), *katanoeō* (scorgere, osservare), e persino *agnoeō* (ignorare) compare alcune volte. Avremo la possibilità di selezionare pochi passi, ma li possiamo

ritenere sufficienti per chiarire il senso conferito al termine *dianoia* dall'autore, e per qualche riflessione che ci suggerirà come anche in Aristotele tale accezione sia tuttavia conservata.¹¹¹ I libri da cui i passi sono tratti vanno dal quinto in poi, non entreremo, per ovvie ragioni, nel merito del contenuto dell'opera:

“<<Soldati peloponnesiaci, quale sia la terra da cui veniamo, cioè una terra che è sempre stata libera grazie allo spirit valoroso, e il fatto che voi Dori state per combattere contro Ioni, sui quali siete abituati ad avere la superiorità, tutto ciò sia sufficiente averlo indicato con poche parole. Sarà invece sul modo in cui intendo (διανοοῦμαι) effettuare l'attacco che vi darò spiegazioni (διδάξω), perchè il fatto di affrontare il rischio pochi alla volta, e non tutti insieme, non sembri a nessuno uno svantaggio e non lo privi dell'audacia>>”.¹¹²

Il passo è tratto da uno discorso tenuto da Brasida, generale spartano, del quale Tucidide traccia il profilo positivo della persona onesta e, in linea di massima, bene intenzionata. Il generale convoca i suoi soldati, il momento in cui viene proferito il discorso sembra essere alquanto solenne. Egli è infatti consapevole, ci avverte Tucidide, della inferiorità numerica dei suoi uomini e della

¹¹¹ Nell'ultimo capitolo del presente lavoro vedremo che, in ottica aristotelica, la *dianoia*, oltre a rientrare nell'ambito della cognitivtà, e quindi del linguaggio, risulta strettamente connessa con l'intenzione, dunque con l'azione moralmente intesa. La ragione va ricercata nel rapporto azione / pensiero – linguaggio, che emergerà attraverso una riflessione sulle virtù dianoetiche, come virtù linguistiche e sulla corrispondenza tra l'affermazione (azione che può esplicarsi solo a livello enunciativo) e il perseguire ciò che piace, o tra l'affermare e l'agire rettamente (Cfr. ad esempio *De Anima*, 3,7, 431a 9-10 o *De An.*, 3,9, 432b 27-433a 8. Sottolineiamo inoltre che un possibile accostamento tra la concezione tucididea della *dianoia*, e quella aristotelica individuabile nel campo dell'azione è una personale proposta teorica. Per ricavare le analogie è sufficiente l'analisi testuale. Appare interessante anche il nesso tra *dianoia* e dimensione dei *logoi* in tutto il *Corpus* tucidideo. In ogni caso alcuni riferimenti ai rapporti tra Aristotele e Tucidide si trovano ad esempio in Canfora (1991), pp. 91 – 94. Berti (2008), pag.217, fa presente anche che in Aalders la concezione aristotelica della costituzione è posta vicino a quella tucididea, ponendo dall'altra parte il pensiero platonico. Si tratta dell'idea secondo cui in Aristotele “la mescolanza non è fra poteri, afferma Aalders, ma fra gruppi sociali, come in Tucidide”. Quindi, senza spingerci oltre, potremmo ipotizzare tra i due autori una vicinanza circa alcune questioni “politiche”, del resto è anche nelle intenzioni generali di Berti una sorta di riscatto aristotelico in chiave politico –sociale (Cfr. Berti (2008), da pag. 157).

¹¹² Tucidide, *Historiae*, V, 9, 1 -2. Trad. It., Donini (1991), pag. 785.

differenza qualitativa delle proprie risorse militari, ragion per cui, il discorso si configura come esortativo. Ciò su cui egli intende soffermarsi, rendendolo quindi contenuto del proprio discorso, è il modo in cui intende procedere. Il verbo *dianoeō*, nel significato di “intendere”, “avere l’intenzione di” è legato sì all’azione che verrà, ma, al contempo anche ad una strategia di gioco che implica un processo di pensiero ben strutturato. L’intenzione scaturisce sulla base del ragionamento logico; la dimensione è decisamente, per così dire, linguistica, questo sottolineato anche dal verbo *didaxō*, tradotto con “dare spiegazioni”. In questo caso le spiegazioni sono date solo attraverso la parola, non invece con l’esempio e quindi con l’azione. È esclusivamente il discorso il mezzo per spiegarsi. Quindi entro i discorsi convergono, come caratteristiche generali, scopi esortativi o persuasivi, spiegazioni di strategie che muovono dal piano delle intenzioni, che a loro volta derivano dal ragionamento, in quanto il contesto militare è certamente un contesto altamente organizzativo in cui mettere a frutto le proprie doti razionali e di comando, oltre a mostrare la propria forza. A seguire inoltre, in *Incipit* della terza sezione del nono capitolo, compare il verbo *eikazō*, nel significato di immaginarsi, o più specificamente di “prospettarsi” e di “cogetturare”: “<<Immagino dunque che i nostril avversari siano saliti alla posizione che occupano, per il disprezzo nutrito per noi e perchè non possono avere pensato (...)>>”, con un chiaro tentativo anche di introdursi nella psiche della controparte.

“<<Gli ateniesi, dunque, vedendo che nessuna di queste cose avveniva in realtà, sospettavano che i lacedemoni non avessero nulla di retto nelle loro intenzioni (δῆλον εἶσθαι)>>”.¹¹³

Si tratta di un momento narrativo in cui emerge la mancanza di fiducia reciproca tra le due *poleis*, anche in questo caso il verbo *dianoeō* fa senza dubbio riferimento ad un possibile futuro comportamento. Il prossimo fatto è estrapolato dal lungo dialogo tra atensieri e meli; Melo era una colonia spartana:

“<<I lacedemoni (...) più palesemente di tutti i popoli dei quali abbiamo

¹¹³ Tucide, *Historiae*, V, 34,1, 4, 1-4. Trad. It., Donini (1991), pag. 825.

conoscenza, considerano bello ciò che è piacevole e giusto ciò che rappresenta il loro interesse. Dunque un tale atteggiamento (διάνοια) non contribuisce alla vostra salvezza, in cui ora sperate irragionevolmente (ἄλόγου)>>”.¹¹⁴

L’interprete propone stavolta la traduzione “atteggiamento”, che suggerisce l’idea di una presa di posizione da parte di questo popolo, in un certo senso, una condizione di pensiero orientata alla speranza. Ma tale speranza, che determina appunto lo stato dei meli, è senza ragione; si tratta di una speranza irragionevole. Sarebbe importante che la fiducia stessa fosse fondata sul ragionamento, che viene sempre a configurarsi come ragionamento discorsivo.

L’ esempio a seguire appartiene al libro VI, il primo dei due dedicato alla spedizione ateniese in Sicilia:

“<<Ma non bisogna esaltarsi per le vicende della sorte che hanno colpito gli avversari, bensì nutrire fiducia per averli superati grazie ai propri piani (διανοίας) (...)>>”.¹¹⁵

L’interprete suggerisce di rendere qui *dianoia* con “piano”, che rientra comunque nello stesso campo semantico di “intenzione”, non distaccandosi quindi da quello che possiamo riscontrare come senso generale attribuito al termine nel corso dell’opera. Il campo semantico è sempre quello della progettualità e dell’azione intenzionale. Ma l’aspetto più interessante, in questo caso, nasce dalla possibilità di dividere il periodo in due parti; la prima è quella in cui agisce la *tuche*, la sorte, che, tradizionalmente conserva un ruolo essenziale in tema di scontri tra due eserciti, ma che ormai, in questa nuova concezione storicista, lontana anche metodologicamente dalla narrazione omerica, non è quasi più “deizzata”, cioè non è del tutto identificabile con il favore (o meno) degli dei, ma più vicina al modo in cui ancora oggi concepiamo il caso. Il raggio di azione della *tuche* è quello in cui non vi è spazio per le azioni umane. Rientrano in esso variabili fuori dal controllo umano. Del resto, come già si era detto, la fetta

¹¹⁴ Tucide, *Historiae*, V, 105, 4, 6 – 10. Trad. It., Donini (1991), pag. 903.

¹¹⁵ Tucide, *Historiae*, VI, 11, 6, 1 – 4. Trad. It., Donini (1991), pag. 933.

argomentativa relativa al divino è di gran lunga ridimensionata. La seconda parte, invece si riferisce a ciò che dipende dagli uomini, e si riferisce al pensiero che si trasforma in progetto, che in tale cornice bellica viene ad essere un piano militare ben pensato e ragionato.

“<<Gli strateghi siracusani, a parte il fatto che anche per altre ragioni erano fiduciosi, e avevano intenzione (διστοία), anche senza invito, di muovere contro Catania, credettero all'uomo con una mancanza di riflessione maggiore di quanto ci si sarebbe aspettato (...)”>>. ¹¹⁶

Ecco che torna nuovamente il tema dell fiducia fondata su precise ragioni, che precede le intenzioni.

Chiudiamo con un interessante passo tratto dal penultimo libro, il VII:

“<<Ma il siracusano Ermocrate, sospettando (ὑπονοήσας) la loro intenzione (δίανοιαν), e pensando (νομίσας) che sarebbe stato grave se un esercito così grande (...)”>>. ¹¹⁷

Significativo questo rapporto a tre termini, δίανοια, νομίζω, ὑπονοέω, appartenenti all'ambito della comprensione e della conoscenza. Δίανοια e ὑπονοέω, condividono la stessa radice, essendo il verbo composto di νοέω, con il significato conciso di “sospettare”, “opinare” o anche “dedurre”. *nomizo* in realtà solo in terza accezione ha il significato di “pensare”, ma nel senso di “riconoscere”, intendendo un riconoscimento dettato da qualcosa di consueto. ¹¹⁸ Nello specifico, il militare siracusano, conosceva già, possibilmente per via della sua pregressa esperienza militare, le terribili conseguenze che potevano scaturire dall'attacco di un grande esercito, come quello nemico.

Sono ancora tanti i passi a cui si è prestata attenzione, ma è stata necessaria una cernita. In ogni caso è abbastanza evidente che Tucidide ricollega il concetto di *dianoia* all'intenzionalità, laddove quest'ultima è intrinsecamente idea

¹¹⁶ Tucidide, *Historiae*, VI, 65, 1, 1-5. Trad. It., Donini (1991), pag. 1005.

¹¹⁷ Tucidide, *Historiae*, VII, 73, 1, 1 - 2, Trad. It., Donini (1991), pag. 1173.

¹¹⁸ Cfr. Rocci (2011) pag. 1262; i primi significati riguardano la sfera della consuetudine, quindi, “usare”, “avere la consuetudine di”, “essere soliti”.

contenuta nel termine così come è confermato in Chantraine. L'autore, come abbiamo già ricordato precedentemente in nota, ma lo ribadiamo. Secondo l'autore "où dia- exprime le terme du procès <<avoir à fond dans l'esprit, avoir l'intention de". Se sul piano dell'azione, la *dianoia* viene a configurarsi come una sorta di facoltà razionale volta all'intenzionalità, quindi alla scelta e alla deliberazione, come avviene nelle *Historiae*, nella prospettiva filosofica di Platone essa è collocabile sul piano della conoscenza, con riferimenti palesi alla realtà linguistica, intendibile quindi come "ragionamento discorsivo". In Aristotele sarà possibile rintracciare un connubio teorico tra queste due posizioni; nella sua opera l'aspetto legato alla costruzione del linguaggio, in cui la *dianoia* svolge un ruolo attivo, intracciandosi alla facoltà noetica, e quello legato alla scelta e all'azione in cui altresì è implicata la facoltà dianoetica, andranno a convergere. Ciò è giustificato, anticipiamo, da un nesso inscindibile tra il linguaggio, che per Aristotele penetra nelle profondità del reale, essendo la realtà costruita su di esso e attraverso esso, e l'agire umano, come agire, appunto, linguistico.

Capitolo 2. Ontologia, biologia e linguaggio secondo Aristotele

1. Essenzialità e accidentalità di mondo e linguaggio

Il primo capitolo ci è servito, tra le altre cose, per tracciare la continuità tematica da Omero ad Aristotele, continuità che si fonda sugli interessi in campo biologico, e, su analogie concettuali circa la facoltà noetica e il suo rapporto con la sfera sensoriale. Nel presente capitolo cercheremo di muoverci su questo terreno, sia per fare emergere la matrice biologica sul doppio piano onto-linguistico, sia per gettare le fondamenta della piramide della conoscenza partendo dalla sensorialità. È possibile riconoscere due dimensioni spazio-temporali, sia nel contesto degli enti naturali, sia in quello degli enti linguistici. Dalle opere dedicate alla natura e agli esseri viventi apprendiamo che gli interessi dell'autore nei confronti della biologia sono decisamente spiccati, e ci rendiamo conto che proprio in chiave biologica è necessario leggere il tema della temporalità, con l'idea di trovare in essa il fattore che giustifica il fondersi

insieme di linguaggio e mondo. Cominciamo al momento con il dire che aristotelicamente parlando non è tanto la biologia a rientrare nell'ontologia, ma che è quest'ultima ad assumere un significato necessariamente biologico; quella di Aristotele è un'ontologia bio – logica, ovvero la realtà degli enti, è, a parer nostro interamente riconducibile a principi e a circoli biologici, nella misura in cui sono proprio tali circoli a garantire la presenza di ogni singolo vivente nella dimensione dell'eternità. Tutto è riconducibile alla biologia come argomentazione avente come oggetto il corso naturale della vita di ogni organismo. Sul piano ontologico (o biologico), tutti gli esseri viventi vanno incontro ad uno svolgimento lineare della propria esistenza: si nasce, si vive (e si cresce), e si muore. *Bios* indica nella lingua greca, quanto meno sicuramente negli scritti di Aristotele, la durata della vita come limitata nel tempo. *Bios* è quindi una vita lineare. Nel lessico aristotelico troviamo anche *zoē*, che indica il processo di vita di ciascun vivente nel suo specifico. *Zoōn*, sono infatti i diversi animali distinti a seconda della specie di appartenenza, dove la specie, non è che il corrispettivo biologico del concetto di “forma” o di “essenza”. Anche *psychē* (anima) può essere inserita nel calderone, intesa come principio di vita, come inizio temporale del processo vitale. Il soffio delle *psychē* accompagnerà l'organismo fino alla morte. Il tempo del *bios* è il *chronos*, il tempo che ha una certa durata, un andamento regolare in linea retta. Per comprendere la concezione aristotelica della realtà sarà opportuno riportare un passo del *De Anima*, che rappresenta l'apertura del libro II, con la trattazione facoltà nutritiva e delle funzioni che ad essa competono:

“Le sue funzioni sono la riproduzione e l'uso dell'alimento. Infatti la funzione più naturale degli esseri viventi, di quelli che hanno raggiunto lo sviluppo e non sono menomati o non derivano da generazione spontanea, è di produrre un altro individuo simile a sé: l'animale un animale e la pianta una pianta, e ciò per partecipare, nella misura del possibile, dell'eterno e del divino. In effetti è a questo che tutti gli esseri tendono ed è per questo fine che operano gli esseri che operano secondo natura (“fine” ha due significati: “ciò in vista di cui” e “colui a vantaggio del quale”). Poiché dunque questi esseri non possono partecipare con continuità dell'eterno e

del divino, in quanto nessun essere corruttibile è in grado di sopravvivere identico e uno di numero, ciascuno si accomuna per quanto gli è possibile partecipare, chi più e chi meno, e sopravvive non in sé stesso, ma in un individuo simile a sé, non uno di numero, ma uno nella specie”.¹¹⁹

La funzione riproduttiva viene trattata prima di quella nutritiva; essa infatti riguarda la specie nella sua interezza, e non il singolo individuo. La nutrizione riguarda invece il sostentamento della propria persona, questa è la ragione. Generare un individuo di necessità simile a sé, è l'unico modo per restare nel cerchio eterno della vita. Non restiamo identici a noi stessi in eterno, non possiamo conservarci nella nostra persona, ma possiamo in un certo modo sdoppiarci, attraverso l'atto riproduttivo. Con “sdoppiamento” intendiamo restare entro i confini della specie, ciò che è eterno, imperituro e incorruttibile, ma non nella nostra persona, piuttosto in un'altra, “non uno di numero, ma nella specie”. Il tempo eterno, quello che è uno di numero è nella specie. Questo circolo di vita e morte, può essere classificato come circolo biologico.¹²⁰ Altri circoli riguardano fenomeni fisiologici del singolo individuo, come lo stesso processo nutritivo e anche il processo respiratorio che consente, non solo l'atto respiratorio, legato al battito cardiaco, ma anche l'emissione della voce. Quest'ultimo aspetto ci permette di anticipare che anche la nostra capacità linguistica ha un fondamento biologico di cui brevemente tratteremo, e Aristotele intende, più o meno direttamente, evidenziarlo. Su questi interessi è posto un lungo ponte temporale che collega il nostro autore alla biologia omerica, secondo quanto già emerso nel primo capitolo del presente lavoro. Anche nel mondo sublunare quindi esiste qualcosa di incorruttibile che partecipa dell'eterno: la specie. Se parliamo di circoli è perché lo stesso Aristotele ci suggerisce la differenza tra il movimento lineare, facilmente riscontrabile nel nostro mondo - a cominciare dallo svolgimento lineare della vita - e quello circolare, che riguarda i corpi celesti, che non sono di questo mondo. L'eternità temporale non è quindi un'immobilità, ma la intendiamo piuttosto come un “essere sempre secondo un determinato movimento”. Solo il movimento circolare è in grado di garantire tale eternità, un tempo sempre

¹¹⁹ *De An.*, II,4, 415a 27-415b 9. Trad. it., Movia (2005), pag. 133-135.

¹²⁰ Cfr. Quarantotto (2007), pag. 253.

identico a sè stesso. La natura imita l'eterno.¹²¹ Il tempo degli astri, e anche quindi quello della specie nel suo perpetuarsi, non è più *chronos*, ma *aiōn*. Attraverso la ricerca lessicale constatiamo che *chronos*, come *bios*, occorre molte volte, e non a caso, nel contesto delle opere biologiche, dove anche ad un livello più tecnico Aristotele indaga sulla natura e sugli esseri viventi : rimandiamo a *De Gen. et Corr.*, 336b 12, giusto per citare un passo in cui sono presenti entrambi i termini, *chronos* e *bios*, in evidente correlazione. Vi sono un buon numero di occorrenze anche in opere che riguardano l'*ethos* o la vita politica, quindi nelle due *Et(h)iche*, in *Politica* e in *Retorica*. *Aiōn* invece occorre per lo più nel *De Caelo* (I, 279a 22, 279a 25, 279a 27, 283b 28). Ciò è assolutamente sensato; l'eternità appartiene infatti ai corpi celesti. Troviamo usi di *aiōn* anche nel libro XII della *Metaphysica*, a proposito di Dio motore immobile (7, 1072b 26 -31), e un'occorrenza in *De Part., An.*, 1, 5, 644b 30 – 38, in cui lo stesso Aristotele traccia il confine tra ciò che permane sempre e ciò che è soggetto a corruzione: “Delle realtà che sussistono per natura, alcune, ingenerate e incorruttibili, esistono per la totalità del tempo, altre invece partecipano della generazione e della distruzione. Circa le prime, che sono nobili e divine, ci tocca di avere minore conoscenza, giacchè pochissimi sono i fatti accertati dall'osservazione sensibile, a partire dai quali si possa condurre l'indagine su tali realtà, cioè su quanto aneliamo di sapere”. Il passo è concettualmente molto denso, soprattutto in prospettiva di sviluppo della teoria della conoscenza in Aristotele. Stiamo cominciando a capire quali considerare come oggetti di sapere, e, soprattutto, il modo in cui è possibile conoscerli. Ammettiamo in via preliminare che Aristotele riconosce in *Analytica Posteriora* due strade per la ricerca; il cosiddetto metodo induttivo, di cui ci servono i nostri sensi, e quello deduttivo, o dimostrativo, che coinvolge le facoltà superiori (*nous* e *dianoia*).¹²² A scopo conoscitivo è necessario che queste due strade si intreccino. Aristotele sta qui sostenendo che non di tutto è possibile una conoscenza certa, e la difficoltà concerne soprattutto ciò che non è a portata dei

¹²¹ Interessante la posizione di Preus (1990), pp. 183-191. Il fine di Preus non è tuttavia quello di ripetere l' obsoleta lettura di S. Tommaso, ma, al contrario di rappresentare l'uomo integrato nel cosmo. Non si tratta dunque di un cosmo a misura di uomo, creatura più perfetta dell'universo perché fatta a immagine e somiglianza di Dio, ma di un uomo a misura di cosmo, perfettamente integrato nei cicli della natura.

¹²² *Anal. Post.*, I, 1, 71a 1 – 10.

sensi, come gli enti incorruttibili. Dunque i sensi concorrono in modo decisivo alla realizzazione della conoscenza, ed essi, effettivamente, non hanno accesso a realtà di cui non è possibile l'osservazione diretta. Tuttavia, sono presenti verità universali in cui è possibile penetrare attraverso il gioco tra i sensi e le facoltà superiori (come avviene, vedremo, attraverso il metodo dimostrativo, laddove tale metodo si avvale e dei sensi, e delle facoltà superiori), e attraverso la nostra capacità intuitiva, cioè quella noetica. Si avrà occasione di approfondire il tema della conoscenza noetica e dianoetica nel corso del prossimo capitolo, e parleremo dell'importanza dei sensi come fondamento epistemologico nel prosieguo del presente. Per il momento preme delineare il doppio livello di realtà e linguaggio: da un lato abbiamo ciò che è universalmente e necessariamente. Interpretiamo questo piano ontologico come piano dell'essere, e questo piano linguistico come piano dell'essere vero sempre universalmente. Cosa intendiamo? vogliamo dire che su questo livello sono presenti le cose che non mutano, che permangono identiche a sé stesse, chiuse nella propria identità. Tali cose non sono soggette al trascorrere del tempo, perché la verità che le caratterizza prescinde e trascende la continuità temporale. Esse sono e restano tali nella loro verità. Stiamo parlando dell'essenza, del che cosa è, linguisticamente stiamo parlando della definizione, costruito linguistico, proposizione definitoria, *logos tēs ousias*, formula ricorrente nel testo aristotelico. La fortunata, e certamente anche appropriata, traduzione "essenza" rende il termine greco "ousia", impiegato dall'autore anche per indicare la sostanza, il sostrato di cui è possibile predicare, intorno al quale qualcosa può essere proferita. L'identificazione di sostanza ed essenza è possibile perché in senso proprio la sostanza coincide con la propria essenza, è definita da essa. Cosa è uomo? Uomo = animale (genere), dotato di *logos* (primo predicato dell'essenza), bipede (secondo predicato dell'essenza), etc. Possiamo aggiungerne quanti ne vogliamo, purchè ognuno sia indicato da un nome, dove il nome è unità semantica minima, chiusa e autonoma dal punto di vista del significato. L'uomo nella sua sostanzialità è tutte queste cose. Dire "uomo" è lo stesso di enumerare i predicati che caratterizzano l'essenzialità di uomo. Il concetto di definizione si riferisce al greco *orismos*, che indica ciò che ha un confine, non solo spaziale – "uomo" denota una certa e soprattutto specifica sostanza – ma anche temporale,

nel senso che “uomo” è definito nella sua eternità. L’eternità è la dimensione temporale di “uomo”, non vi è sviluppo. L’uomo è, è stato e sempre sarà ciò che è uomo. Tante cose e diversi possibili fenomeni si verificano poi intorno all’uomo, tali cose non sono, ma accadono. Il loro essere è dunque contingente, accidentale, legato ad un momento temporale specifico, come può succedere che la persona X indossi oggi il maglione bianco, e domani quello verde. Nemmeno il fatto di avere la pelle bianca o nera (e questo aspetto non si può cambiare nel singolo individuo) è degno di nota, perché né la pelle bianca, né quella nera fanno l’uomo come sostanza. La possibilità, o meglio, la necessità di definire, intendendo per definizione quel costrutto necessario attraverso cui catturare, delimitare ciò che sempre è stato, è e sarà non riguarda la totalità delle cose che sono. Possiamo definire “uomo” in quanto “specie” ma non possiamo definire un qualsiasi individuo, se non come “uomo”. Solo concetti universalmente veri possono essere raccolti in definizione, per questo è fondamentale ammettere che la partecipazione della specie è il modo in cui ognuno partecipa dell’eterno e del divino. Ognuno *intuisce* questo, manifestandosi così un tacito accordo tra parlanti fondato su verità universalmente riconosciute. I parlanti sanno cosa è uomo quando lo inseriscono nel proprio contesto argomentativo, e non hanno bisogno certo di rispolverare o di ricordare cosa è “uomo”. Tanto la realtà, quanto il linguaggio conoscono dunque l’immobilità spaziale (o eternità temporale), aspetto, seppure poco dinamico a livello comunicativo, fondamentale in Aristotele, che è innamorato dell’eternità. Fondamentale anche il contingente, l’accidentale, che apre alla possibilità linguistica e argomentativa. Oltretutto è bene ricordare che tra ciò che succede accidentalmente una volta, e ciò che è di necessità e universalmente, c’è lo spazio dell’ *ēos epi to polu*, “ciò che è per lo più”. Non tutto è aristotelicamente riconducibile a principi universali. Ha significato anche la fetta di contingente. Questo paragrafo è semplicemente di apertura; diciamo subito che questi contenuti verranno ripresi e approfonditi nelle prossime pagine.¹²³ Era a nostro avviso imprescindibile stabilire lo spazio in cui riteniamo

¹²³ Tali argomenti sono trattati in diverse opere: facciamo presenti giusto alcuni riferimenti su tale rapporto di necessità / contingenza, e sul piano ontologico e su quello linguistico: L’intero libro VII della *Metaphysica*, è dedicato alla predicazione. Si confrontino a questo proposito inoltre,

si muova lo stesso Aristotele, ricordando che ci troviamo, in ambito conoscitivo (conoscenza = conoscenza linguistica della realtà degli enti) tra queste coppie tanto oppostive, quanto complementari: universale / particolare, necessità / contingenza, nome (definizione) / proposizione (argomentazione). Tra questi estremi si pongono, infatti, le nostre capacità cognitive superiori, e soprattutto, la *dianoia*, un ponte che unisce o che comunque regola il rapporto tra gli estremi. Una facoltà che guarda in alto, collocandosi nei pressi del *nous*, ma con l'occhio rivolto verso il basso, verso le nostre facoltà inferiori e verso ciò che è soggetto a mutamento. Da un lato la *dianoia* punta a ciò che non cambia, dall'altro volge lo sguardo a ciò che è contingente. La realtà aristotelica è da considerare in questi termini, che al momento suonano anticipatori, e che troveranno conferma nelle parole stesse dell'autore. È fondamentale ora considerare in via preliminare quelle chiavi di accesso alla realtà che, in un modo o in un altro, segnano le tappe del nostro percorso di conoscenza. Si è ritenuto necessario porre come punto di partenza sì la realtà sensoriale, ma quella inerente al tatto, che noi consideriamo il primo baluardo di una conoscenza più complessa, proprio perché esso coglie, ancora in modo diretto, più differenze di qualsiasi altro senso. Passiamo poi a modalità del conoscere che non necessitano dell'approccio diretto con il dato e che aprono il varco alla possibilità di errore. È interessante notare che la conoscenza, procedendo dai sensi, attraverso gli abiti, o *exeis*, che Aristotele riconosce come strumenti di conoscenza (sempre linguistica), culminano proprio nel *nous*, che pare non possa sbagliarsi in alcun caso: “non può sussistere nulla di più verace della scienza, se non l'intuizione” (*Anal. Post.*, 2, 19, 100b 11 – 12. Trad. It. Colli (1955), pag. 402-403)¹²⁴, allo stesso modo secondo cui avviene nella sensazione propria: “In effetti la percezione dei sensibili propri è sempre vera ed appartiene a tutti gli animali (...)” (*De An.*, 3, 3 427b 11 – 12. Trad. It., Movia (2008), pag. 205), come se la conoscenza certa riguardasse l'inizio e la fine di quello che siamo propensi ad interpretare come un processo conoscitivo. Nel mezzo si apre lo spazio della totale contingenza, e quella del “Per lo più”.

Met., VI, II, 1026b 27 – 33, *Met.*, VI, 4 e *Cat.*, II, 1. Interessanti spunti sulle realtà eterne, e su quelle in divenire, giungono dal *De Caelo*.

¹²⁴ Anticipiamo che l'aspetto riguardante l'infallibilità del *nous* non è così scontato sulla base di altri passi aristotelici. Ci sarà occasione di esaminare i suddetti passi successivamente.

2. Sensi, *phantasia*, *logos*: la piramide della conoscenza linguistico - discorsiva

2.1 L'anima come nozione biologica e base biologica delle facoltà

L'anima, come “forma del corpo naturale che ha la vita in potenza”¹²⁵, è sede fisica, quindi naturale, di quelle che chiamiamo generalmente ‘facoltà’, traducendo il termine greco *dunamis* (letteralmente, potenza, disposizione), intendendo quella nutritiva, quella sensitiva e quella intellettuale. Si tratta di disposizioni rese in atto dalla stessa anima. La *psychē* aristotelica, lungi dall'essere un concetto astratto, si configura come nozione biologica, quel principio naturale che garantisce in primo luogo che ogni essere vivente espliciti le funzioni vitali necessarie al proprio sostentamento.¹²⁶ L'indagine che Aristotele compie intorno all'anima muove dall'osservazione del mondo naturale¹²⁷. Tale premessa è imprescindibile, poiché delinea i confini dell'ambito entro cui ci muoviamo, l'ambito biologico. Aristotele fornisce concretamente una chiave di accesso al mondo, questa chiave è la *physis*. Se parliamo, oltre che della nostra facoltà nutritiva attraverso cui assicuriamo, evidentemente, il nostro sostentamento fisico, anche di sensi, di immaginazione, di pensiero, di linguaggio,

¹²⁵ Aristotele, *De Anima*, II, 1, 412a 19-21. Trad. it., Movia (2005), pag. 115.

¹²⁶ L'anima occupa indiscutibilmente un luogo fisico all'interno del corpo. A tal proposito Cfr. *De Juventute et Senectute*, 1, 467b 12-16, *De Jov. et Sen.*, 3, 469a 5-8, *De Part. An.*, II, 10, 655b 30-36.

¹²⁷ Aristotele, dopo essersi occupato all'inizio del suo scritto sull'anima delle dottrine psicologiche dei predecessori, intende definire l'oggetto della sua indagine, “determinare cosa è l'anima e trovare il suo concetto più generale” (*De An.*, II, 1, 412a, 5-6. Trad. it. Movia (2005), pag 115). Il punto di partenza mira al chiarimento del significato di ‘sostanza’: “diciamo sostanza in un primo senso la materia, la quale di per sé non è qualcosa di determinato; in un secondo la forma e la specie, in virtù della quale precisamente si parla di qualcosa di determinato; e in un terzo senso il composto di queste due. La materia poi è potenza e la forma atto (...)” (*De An.*, II, 1, 412a, 8-10. Trad. it. Movia (2005), pag 115). In secondo luogo Aristotele suggerisce che le sostanze sono soprattutto i corpi naturali, in quanto principio di tutti gli altri. Tra essi, alcuni possiedono la vita e altri no (certamente i quattro elementi). L'anima viene a configurarsi come sostanza, e nello specifico come forma. Le formulazioni che Aristotele propone della definizione di anima sono tre, senza dubbio complementari tra loro.

parliamo di processi che vedono un coinvolgimento generale del nostro corpo e del suo funzionamento.

Partiamo da tre premesse fondamentali per entrare nel merito di un confronto e per allacciare i legami tra sensazione tattile, senso comune e *phantasia* nella teoria della percezione aristotelica, laddove la percezione, intesa nel suo senso più generale è uno degli abiti del conoscere.

- le facoltà dell'anima sono incastonate l'una nell'altra come gli anelli di una cipolla. Solo alla specie umana appartiene la facoltà noetico - dianoetica, quindi la facoltà dedita alle attività di comprensione, pensiero e discorso, mentre condividiamo la nutritiva con le piante e con gli animali appartenenti ad altre specie, e solo con questi ultimi quella sensitiva, e solo con alcune specie animali la capacità di formare delle immagini, la *phantasia*.
- All'interno della facoltà sensitiva bisogna distinguere la sensazione cosiddetta propria dal senso comune; quest'ultimo non appartiene a tutte le specie animali ma solo ad alcune¹²⁸.
- E' opportuno riconoscere come facoltà anche la *phantasia*, ovvero la capacità di dare vita a immagini e individuarla come un ponte facoltativo che unisce la sensazione alla nostra capacità di ragionare. Per tutte le specie che la possiedono, la *phantasia* rappresenta il top della possibilità conoscitiva; non così per l'uomo.

2.2 Sensazione propria e tatto

Sensazione, *phantasia*, nous/dianoia, sono modalità del conoscere, e come

¹²⁸ Rimando a *De An.*, II, 6, dedicato interamente alle diverse specie di sensibili. Aristotele prima di considerare le facoltà, si rivolge alle attività o funzioni corrispondenti, cioè la nutrizione nel caso della facoltà nutritiva, la sensazione nel caso di quella sensitiva e l'intellezione per quanto riguarda l'intellettuale. Ma prima ancora analizza gli oggetti correlativi, l'alimento, il sensibile e l'intelligibile. La scelta di questo criterio di ricerca dipende certamente dal fatto che sia l'attività, sia gli oggetti correlativi sono entità sensibili, e in quanto tali, possibili oggetti di osservazione empirica. Quest'ultima risulta invece più difficile nel caso della facoltà, che indica una disposizione: con 'facoltà' traduciamo il termine greco *dunamis*, ossia qualcosa che non si è ancora realizzato concretamente.

tali, ci consentono di orientarci nella realtà. Per quanto concerne la sensazione, Aristotele pone una distinzione tra tre diversi tipi di sensibili (oggetti della sensazione), e quindi tra tre diverse modalità percettive: sensazione propria, sensazione accidentale, e senso comune.¹²⁹ Aristotele riconosce cinque sensi propri, più un sesto, legato all'udito, riscontrabile nella capacità di linguaggio, peculiare della specie umana, su cui torneremo nei prossimi paragrafi. I sensibili propri non possono essere percepiti da un altro organo di senso (o sensorio) che non sia quello del senso corrispondente; per la vista il sensibile è il colore, e per l'udito il suono.¹³⁰ Non è possibile sentire un colore attraverso l'orecchio. La corrispondenza è diretta: sensibile-→ sensorio = sensazione propria, secondo una dinamica, chiamata dalla odierna psicologia, di stimolo - risposta. Per quanto riguarda tale modalità di sensazione non può sussistere errore in condizioni normali, bensì nel caso di una patologia o disfunzione dell'organo sensorio (un sordo chiaramente non è in grado di sentire). La sensibilità non sbaglia in relazione al sensibile proprio, se l'organo di senso è sano. La vista non si inganna su un colore, né l'udito su un suono. Questi sensibili sono propri di ciascun senso. Ogni senso quindi è il grado di fornire solo una conoscenza parziale, relativa ai suoi oggetti di riferimento. I passi che riguardano la sensazione per accidente sono molto dibattuti. In essa sembra mancare la corrispondenza diretta della sensazione propria. L'esempio riportato da Aristotele riguarda la nostra percezione del “figlio di Diare”¹³¹; I suoi accidenti sono stimoli per la nostra capacità sensitiva, percepiamo ad esempio con gli occhi il bianco che lo caratterizza, ma, non vi è alcuna necessità che il bianco debba caratterizzarlo come figlio di Diare. Il bianco che vediamo, è accidentale nella persona del figlio di Diare o in chiunque altro, non costituisce certo parte della sua essenza; però si tratta già di un livello sensitivo in cui l'immagine conoscitiva diviene più estesa e complessa. “Attribuiamo” un qualcosa al figlio di Diare, che riconosciamo in quanto tale, e

¹²⁹ Cfr. *De An.*, II,6, 418a 8-26.

¹³⁰ Aristotele comincia la sua indagine concentrandosi sugli oggetti correlativi, i sensibili nel caso della sensazione, proprio perché essi rappresentano il dato maggiormente accessibile per noi, quello più immediato. Solo successivamente l'attenzione è posta sulle funzioni, nel caso specifico la sensazione in atto, e infine, sulle facoltà sensitiva, proprio perché queste ultime sono disposizioni, potenzialmente attuabili ma in concreto non ancora realizzate.

¹³¹ Cfr. *De An.*, II, 5, 17 – 26.

tale attribuzione va oltre l'immediatezza con cui un colore impressiona il nostro occhio.¹³² Dunque, quando e come cominciamo a parlare di una conoscenza unitaria, di una imagine unitaria, non frammentaria? Cominciamo col dire che nel libro II del *De Anima*, i sensi sono analizzati secondo il seguente ordine: vista, udito,¹³³ olfatto, gusto, tatto¹³⁴. Il tatto costituisce il senso basilare, senza il quale non sussistono tutti gli altri. Ma poiché è in virtù di esso (e in un certo senso del gusto in quanto è una specie di tatto) che distinguiamo la più semplice tra le specie animali - il cosiddetto cetriolo di mare - dalla pianta, ci potremmo aspettare di vederlo trattato per primo, ad apertura argomento. Questo invece accade sì nel *De sensu et Sensibilibus*, ma non già nel *De Anima*, dove invece viene trattato per ultimo. È necessario venire a capo di questa apparente stranezza: Il *De Sensu et Sensibilibus* è un trattato dedicato alla spiegazione dei cinque sensi a livello fisiologico, dunque del tatto si parla ad apertura, poiché è il più comune e il più semplice tra i cinque, ed è il senso che introduce la sensazione come peculiarità e segno distintivo degli animali. Nel *De Anima* il discorso viene strutturato in modo opposto: l'esame parte dalla vista per passare in ordine all'udito, olfatto, gusto e infine al tatto; potremmo dire che Aristotele parta dai sensi in cui interviene una maggiore distanza dal sensibile al sensorio: vista e udito che sono, nel caso dell'uomo, più completi e significativi rispetto all'olfatto. In secondo luogo, infatti, tratta dell'olfatto, che si esercita secondo distanze già più ridotte, soprattutto nel caso dell'uomo, e infine gusto come sottospecie di tatto, e quindi il tatto. La ragione di questa scelta va cercata all'interno del contesto del *De Anima*. Seguiamo dunque Aristotele testualmente per comprendere come funziona il tatto:

¹³² I passi sui sensibili per accidente sono molto dibattuti. Come riportano Grassi e Zanatta, 2005, pag 130-131, Cashdollar sostiene acutamente che l'accidentalità ha luogo nella percezione e non nel bianco in quanto accidente di Diare (sostanza individuale). L'accidentalità del bianco appare insufficiente a giustificare una avvenuta percezione accidentale. Anche tutti i sensibili propri sono accidenti di qualche sostanza e quindi anche la percezione per sé diventerebbe percezione per accidente.

¹³⁴ Esiste una bibliografia vastissima sulla teoria dei sensi in Aristotele, che spesso, comprensibilmente, si muove di pari passo con la dottrina sull'anima. Non è certamente questa la sede per sviscerare il funzionamento di ogni senso, ci soffermeremo sul tatto, che costituisce l'ultimo baluardo prima di potere parlare di un'immagine conoscitiva unitaria e coerente. Per eventuali approfondimenti di rimanda a; Ackrill, 1972-73, Bos, 2003, Everson, 1997, Grassi-Zanatta, 2005, King, 2002, Polansky, 2007.

“In effetti ogni senso sembra riferirsi ad un'unica opposizione: la vista termina al bianco e al nero, l'udito all'acuto e al grave, il gusto all'amaro e al dolce. Nel tangibile sono invece incluse molte opposizioni: caldo-freddo, secco-umido, duro-molle, ed altre qualità simili. Una qualche soluzione di questo problema sta nel fatto che anche a proposito degli altri sensi ci sono molte opposizioni. Ad esempio alla voce appartengono non solo l'acutezza e la gravità, ma anche la grandezza e la piccolezza di volume, la levità e l'asprezza, ed altre simili caratteristiche. Pure il colore presenta altre varietà di questo tipo. Tuttavia non è chiaro che sia quell'unica cosa che funge da oggetto del tatto, come il suono lo è dell'udito”.¹³⁵

Vi sono due questioni intorno al tatto, che lo rendono diverso dagli altri sensi: in esso sono incluse molte opposizioni, e, a differenza degli altri sensi, non si coglie immediatamente quale sia in generale l'oggetto del tatto, il tangibile proprio, al pari del suono nel caso dell'udito o il colore per la vista. Al contempo, nemmeno il sensorio di riferimento è subito indentificato, come emerge dal passo seguente, che ci fornisce entrambe le risposte:

“Tangibili sono le differenze del corpo in quanto corpo. Chiamo “differenze” quelle che caratterizzano gli elementi: caldo e freddo, secco e umido. (...). Il sensorio relativo a tali qualità, ossia l'organo tattile, cioè quello in cui principalmente ha sede il senso chiamato tatto, è la parte corporea che è in potenza tali qualità. Percepire è infatti un subire, e quindi l'agente rende simile a ciò che esso stesso è in atto quello che è tale in potenza. Pertanto non percepiamo il caldo e il freddo, o il duro e il molle che hanno la nostra stessa misura, ma gli eccessi di queste qualità, e ciò perché il senso è una specie di medietà dell'opposizione che si ha nei sensibili. Ed è per questo motivo che discrimina i sensibili. Il medio ha infatti la capacità di distinguere divenendo, rispetto a ciascun estremo,

¹³⁵ *De An.*, II,11, 422b 23-30. Trad. it., Movia (2005), pag. 175.

il suo opposto”.¹³⁶

Ciò che percepisce il corpo, sono le qualità naturali dei quattro elementi: caldo, freddo, secco e umido. Dell’organo tattile, Aristotele ci dice essere “la parte corporea che è in potenza tali qualità, tale organo non può essere che la carne, che di fatti è un derivato del sangue di media cottura. La temperatura della carne, media appunto, è adatta a percepire gli estremi¹³⁷; esperienza comune vuole che se tocchiamo qualcosa di molto caldo, la nostra mano si riscalda, e se tocchiamo qualcosa di freddo si raffredda, proprio perchè il medio “diviene rispetto a ciascun estremo, il suo opposto”.

Possiamo affermare che il tatto, con le suddette caratteristiche, costituisca la base di ciò che viene dopo, un tipo più complesso di sensazione, il senso comune. Il tatto è sempre in atto, perché anche se siamo fermi in piedi percepiamo il pavimento, se siamo seduti percepiamo la spalliera della sedia. L'organo del tatto è infatti la carne corporea nel suo intero, e non una singola parte del corpo. È allora chiaro che in *De Anima* il cammino è pensato per andare verso una sempre maggiore estensione sensoriale: I sensi a distanza coinvolgono un solo organo, così anche il gusto, sebbene avvenga per contatto. Il tatto invece coinvolge la carne di tutto il corpo e inoltre si riferisce a molte coppie di contrari, mentre gli altri sensi si muovono tendenzialmente solo tra due estremi, e anche quando sono coinvolte più differenze, è più semplice individuare il sensibile proprio. Alla luce di quanto detto è chiaro che l’approccio conoscitivo diventa meno frammentario

¹³⁶ *De An.*, II,11, 423b 27. 424a 7. Trad. it., Movia (2005), pag. 181.

¹³⁷ La questione sul livello di cottura della carne e di altre parti del corpo, è legata al processo di elaborazione dell’alimento durante l’attività nutritiva. Quest’ultimo viene infatti “cotto”, già in precedenza parzialmente elaborato da bocca e stomaco, in un qualcosa simile ad una pentola bollente, lo stesso cuore. Da lì, l’alimento trasformato ormai in sangue, attraverso le vene andrà a costituire tutte le parti del corpo (Cfr. *De Part. An.*, II, 3, 650a 27-36). La dinamica del processo nutritivo è ricostruita ad esempio in modo chiaro in Quarantotto, 2007 pag 281 – 282. Il termine utilizzato da Aristotele per cottura è *pepsis*, molto specifico e riferibile alla tradizione medica. Una voce del dizionario Rocci, specifica che nel caso specifico degli scritti aristotelici può essere tradotto con “digestione”, in realtà è di gran lunga più appropriato lasciare l’originale “cottura”, per parlare dei livelli di cottura delle parti del corpo. La stessa esperienza ci suggerisce che, seguendo la concezione aristotelica, alcune parti sono molto cotte, dure e secche, potremmo dire carbonizzate, si tratta delle ossa.

con il tatto che ci coinvolge, fisicamente, per intero¹³⁸ e ci fornisce un numero enorme di informazioni. Un'altra possibile interpretazione circa il sensorio del tatto è che si tratti del cuore.¹³⁹ Ma quest'ultimo, sede fisica dell'anima, quindi della facoltà sensitiva (oltre che delle altre), svolge una funzione precisa, quella di rendere unitaria la sensazione. Ciò significa, come vedremo a breve, che il cuore interviene come sensorio primo, nel senso comune, in modo che oggetti diversi di sensazioni diverse si manifestino a qualcosa di unico in grado di garantire unitarietà e coerenza dell'immagine sensoriale. I sensibili propri in quanto tali si riferiscono al cuore solo nel senso spiegato ad esempio da Sheiter.¹⁴⁰ È solo la "cottura" di questi dati che richiede il suo intervento come sensorio primo. Il malinteso sorge a mio avviso per una ragione: il tatto percepisce molte differenze, molte di più rispetto agli altri sensi, è chiaro quindi che il cuore intervenga affinché tali differenze siano simultaneamente percepite. Ma l'organo del tatto, inteso come organo da cui muove la percezione tattile non è che tutta la carne del corpo. Del resto il tatto rappresenta l'ultimo gradino prima della sensazione comune.

2.3 Senso comune

Aristotele dedica *De Anima* III, 1 e III, 2 all'approfondimento del senso

¹³⁸ Giardina, 2009, pag. 163, si pone esattamente la stessa domanda. La studiosa ritiene che il tatto venga trattato per ultimo perché non rientra nello schema percettivo che è stato possibile tracciare per gli altri sensi, in cui intervengono fattori come la distanza e quindi il mezzo. Il tatto infatti scaturisce da un contatto diretto tra la carne e l'oggetto. Certamente nel caso del tatto abbiamo un contatto diretto assente nel caso degli altri sensi, ma ritengo non sia sufficiente leggere il tatto e la sua relativa trattazione nel contesto dei cinque sensi. Dobbiamo allargarci all'intera struttura del *De Anima* per trovare la risposta.

¹³⁹ Questa lettura deriva senz'altro dall'interpretazione di passi come ad esempio: *De Part. An.*, 666a 34-35. Cfr. Giardina, 2009, pag. 163. Ma anche seguendo letteralmente il passo aristotelico l'aspetto importante da sottolineare è l'ubicazione fisica dell'impulso sensoriale nel cuore.

¹⁴⁰ Sheiter, 2012, pag. 256-257, ricostruendo il fenomeno percettivo in termini fisiologici, fa presente che "le alterazioni che occorrono nei singoli organi di senso sono trasferite al cuore attraverso i vasi sanguigni che connettono il cuore con gli organi di senso" e ancora: "Quando percepiamo un oggetto fisico, la forma sensibile che si trova nell'oggetto fisico, altera il nostro sensorio dando vita ad una impressione sullo stesso organo. Tale impressione viene trasferita al cuore attraverso il sangue. A quel punto possiamo percepire l'oggetto sensibile". Il cuore, comunque interviene in quanto sede della sensazione, ma il sensorio primo è sempre da considerarsi l'organo di riferimento di ogni senso.

comune. Dunque il senso comune apre l'ultimo libro del *De Anima* dal momento che con il senso comune diamo vita ad un'operazione predicativa, naturalmente la più semplice di cui l'uomo è capace. Con esso costruiamo un feticcio. I sensibili comuni, dunque gli oggetti specifici del senso comune non sono propri di nessun senso, ma ogni senso può coglierli accidentalmente, in quanto possono essere percepiti non dal singolo senso, ma da più di uno.¹⁴¹ Movimento e quiete costituiscono un altro ordine rispetto ai primi tre, schema (o figura), numero e grandezza. Infatti sono questi ultimi a formare il sostrato. Movimento e quiete necessitano di tale sostrato per sussistere: possono essere infatti detti di una figura, di più figure e la / le figure, avere una determinata dimensione piuttosto che altre.

Il senso comune consente dunque agli animali dotati di più di un senso di percepire simultaneamente ad esempio la bianchezza e la durezza di un corpo. Ma siamo più propensi a ritenere che la sensazione comune in quanto tale non avvenga accidentalmente, e che rientri piuttosto nell'ambito della sensazione propria, perchè essa dà vita ad un'immagine conoscitiva unitaria che raccoglie dati sensoriali delle sensazioni proprie.

“I sensi, poi, percepiscono accidentalmente gli uni gli oggetti degli altri; non però considerati in se stessi, ma in quanto formano un'unità qualora si abbia una percezione simultanea rispetto allo stesso oggetto. Ad esempio, della bile percepiamo che è amara e gialla (giacché non spetta certo ad un'altra percezione dire che queste due qualità formano una sola cosa), ed è per questo motivo che ci si inganna, e, se una cosa è gialla, si crede che sia bile”.¹⁴²

¹⁴¹ Secondo Trendelenburg, 1833, pag. 350-352, la percezione dei sensibili comuni sarebbe accidentale. È infatti accidentale l'appartenenza di un sensibile comune a un sostrato; ovvero solo in modo contingente può succedere che qualcosa colorata si stia muovendo. Molto più di recente Brentano, ed. del 1989, pag. 125, pensa che la percezione dei comuni sia effettivamente accidentale in quanto l'accidentalità risiede nel fatto che i sensibili comuni non sono gli oggetti verso i quali si orientano i sensi naturalmente. La sensazione comune sarebbe così una sorta di percezione indiretta in opposizione con quella diretta dei sensibili propri.

¹⁴² *De An.*, III, 1, 425a 30- 425b 3. Trad. it., Movia (2005), pag.193.

In questo passo emerge la possibilità dell'errore nel caso del senso comune, possibilità esclusa nel caso dei sensibili propri, salvo casi di menomazioni o particolari condizioni patologiche degli organi sensori. Il motivo per cui può verificarsi un errore è il seguente: quando il sensibile proprio diviene sensibile comune significa che l'animale ha costruito una struttura predicativa che, come tale, può essere vera o falsa. L'immagine che ne viene fuori è una mescolanza di verità ed errore. Dire che il senso comune non abbia un sensorio di riferimento non è propriamente corretto. Quello che Aristotele intende dire, affermando che non è annoverabile un organo per questo tipo sensazione è che essa avviene secondo una modalità diversa rispetto alle sensazioni che chiamiamo proprie. Infatti i dati che raccogliamo nella sensazione comune, sono ricavati dalla sensazione propria e organizzati in un determinato modo, corretto o non corretto. L'animale riferisce i molti dati sensoriali ai sensibili comuni (movimento, quiete, numero, figura e grandezza), ecco perché è necessario che gli animali che partecipano del senso comune possiedano più di un senso. È qui che interviene il cuore come sensorio proprio, e non nel caso del tatto; dice Aristotele:

“Ciascun senso si riferisce ad un oggetto sensibile, trovandosi nell'organo sensorio in quanto tale, e discrimina le differenze del proprio oggetto sensibile: ad esempio la vista distingue il bianco e il nero, il gusto il dolce e l'amaro, e la stessa cosa si verifica per gli altri sensi. Ma poiché noi distinguiamo sia il bianco sia il dolce e ciascuno dei sensibili in rapporto a ciascun altro, con che cosa percepiamo che essi differiscono?”¹⁴³

Il passo si riferisce alla nostra capacità di distinguere le diverse sensazioni. L'animale possiede tale capacità. Ma attraverso cosa percepiamo tali differenze qualitative? I sensi sono rapportati l'uno all'altro, non costituiscono tante realtà separate che non interagiscono tra loro. Ciò è possibile perché c'è qualcosa che rende l'immagine sensoriale unitaria: il cuore. Dunque il cuore non è propriamente l'organo del tatto, che è piuttosto la carne, ma l'organo primo della sensazione. Infatti:

¹⁴³ *De An.*, III, 2, 426b 9-14. Trad. it., Movia (2005), pag.199.

“Di qui risulta manifesto che la carne non può essere l'ultimo organo sensorio, giacché sarebbe necessario che ciò che distingue i sensibili li distinguesse mediante contatto. Ora non è possibile giudicare per mezzo dei sensi separati che il dolce è diverso dal bianco, ma entrambi gli oggetti devono manifestarsi a qualcosa di unico. In quel caso infatti, anche se io percepissi l'uno e tu l'altro, sarebbe chiaro che sono diversi tra loro, mentre deve esserci una sola cosa a dire che sono diversi, giacché il dolce è diverso dal bianco. (...) è dunque evidente che non è possibile giudicare sensibili separati mediante sensi separati”¹⁴⁴.

I singoli organi sensori, separatamente considerati, non ci aiutano a mettere in evidenza i rapporti che sussistono tra i sensi propri. Ovvero la vista non percepisce che il colore attraverso l'occhio, e l'udito il suono mediante l'orecchio. Nessuno dei sensi percepisce la differenza tra l'oggetto della vista e quello dell'udito. È necessario il cuore affinché i singoli dati diventino tasselli di una immagine comune. Il cuore come principio di vita, principio della sensazione, poiché è uno in atto ma più in potenza è in grado di percepire sia due oggetti separatamente, sia un unico oggetto. Aristotele paragona, con una bellissima e chiarissima immagine, la natura del cuore come principio ad un punto. Riportiamo il passo per esteso:

“Ma avviene come per quello che alcuni chiamano punto, il quale, in quanto è uno e due, perciò stesso è insieme indivisibile e divisibile. In quanto dunque ciò che giudica è indivisibile, esso è uno e giudica simultaneamente; in quanto invece è divisibile usa due volte lo stesso punto simultaneamente. In quanto perciò usa due volte il limite, giudica due oggetti separati e, in certo modo, separatamente; in quanto invece usa il limite come uno, giudica un solo oggetto e simultaneamente”¹⁴⁵.

Poiché il cuore ha questa natura è in grado di garantire l'unitarietà della sensazione: in un caso distingue due oggetti come separati. Come se ci fossero due sensazioni differenti, perchè ricordiamoci che il cuore, seppure non sa

¹⁴⁴ *De An.*, III, 2, 426b 15-23. Trad. it., Movia (2005), pag.199.

¹⁴⁵ *De An.*, III, 2, 427a 9-14. Trad. it., Movia (2005), pag. 201.

sensorio proprio nel caso di nessuna sensazione propria, è il principio in virtù del quale la sensazione può avere luogo, la sede fisica della sensazione. Ma nel ruolo di sensorio primo, interviene solo nella sensazione comune, quando grazie ad esso è possibile captare diverse informazioni sensoriali simultaneamente come unica immagine sensoriale, quindi come un oggetto coerente ed unitario.

2.4 La *phantasia* come atto volontario di estensione della realtà

In *De Anima*, III,3, Aristotele ci presenta la *phantasia*:

“Se allora l'immaginazione è ciò mediante cui diciamo che si produce in noi un'apparenza, e non se diciamo qualcosa con un uso metaforico di “immaginazione”, essa è una delle facoltà o abiti con le quali giudichiamo e siamo nel vero o nel falso”.¹⁴⁶

La *phantasia* è facoltà rappresentativa, mediante essa si costruiscono immagini e vengono formulati giudizi, che come tali, possono essere veri o falsi. Accanto vengono poste il *nous* e la sensazione, altre facoltà con cui giudichiamo, o meglio, formuliamo dei giudizi. Ma mentre la sensazione appartiene a tutti gli animali, il *nous* a pochi.¹⁴⁷ La *phantasia* ha qualcosa in comune con l'uno e con l'altra, pur essendo ben distinta da entrambi:

“φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις”.

“L'immaginazione è infatti diversa sia dalla sensazione sia dal pensiero, però non esiste senza sensazione, e senza di essa non c'è apprensione intellettuale (supposizione)”.¹⁴⁸

La base del processo rappresentativo è fornito dalla sensazione, infatti la rappresentazione è presente solo negli animali forniti di più sensi e riguarda

¹⁴⁶ *De An.*, III,3, 428a 1-4.

¹⁴⁷ Cfr. *De An.*, II,3, 427a 17- 427b 14.

¹⁴⁸ *De An.*, III,3, 427b 14-16.

l'oggetto della sensazione.¹⁴⁹ Al contempo la rappresentazione è collocata un gradino più in basso rispetto all'intelligenza. Questo capitolo del *De Anima* tuttavia si limita a definire la *phantasia*, la questione quindi non è comprendere il senso delle parole, che è semplicissimo, ma il ruolo della *phantasia* nel contesto delle facoltà dell'anima. È essenziale integrare il *De Anima* con un breve ma fondamentale passo del *De Motu Animalium*, che conferma l'idea secondo cui tutte le facoltà occupano un luogo fisico nel corpo:

“Entrambi, *phantasia* e percezione, occupano lo stesso posto del pensiero, poichè tutti di occupano di porre delle distinzioni, sebbene essi differiscano l'uno dall'altro, secondo le modalità di cui abbiamo discusso altrove”.¹⁵⁰

Solo ed esclusivamente grazie al passo tratto dal *De Motu Animalium*, sappiamo che per Aristotele persino l'intelligenza è incarnata e occupa lo stesso posto della sensazione - *aisthēsis* - e della *phantasia*.¹⁵¹

Se attraverso il senso comune costruiamo un feticcio che costituisce un raccordo di sensazioni, Con la *phantasia* diamo vita allo stesso feticcio con la differenza che la costruzione avviene *in absentia*. La sensazione infatti, anche nel caso dello stesso senso comune, necessita della presenza del dato sensoriale per avere luogo, nel caso della *phantasia* ciò non è indispensabile. Sulla base di quanto detto, consegue che la *phantasia* è da un lato accostabile al senso comune, poichè si rivolge gli stessi sensibili e prende piede da essi, dall'altra parte invece se ne discosta nettamente in quanto si configura come atto intenzionale e volontario. I *phantasmata*, sono “immagini mentali intenzionali”¹⁵², e

¹⁴⁹ Cfr. *De An.*, III,3,428b 12-14.

¹⁵⁰ *De Mot. An.*, 6, 700b 19-23.

¹⁵¹ Stiamo parlando di quello che Aristotele chiama *nous pathetikos*, appartenente all'uomo e corruttibile a differenza del *nous poietikos*, di natura divina, incorruttibile, quindi eterno. Cfr. ad esempio *De Anima*, III,5, in particolare 430 a 22-25: “Quando è separato, è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno (ma non ricordiamo perché questo intelletto è impassibile mentre l'intelletto passivo è corruttibile), e senza questo non c'è nulla che pensi”.

¹⁵² Lo Piparo, 2003, pag. 23. L'autore mette acutamente in evidenza questa caratteristica della *phantasia*, come facoltà legata alla volontà e all'intenzionalità.

liberamente, in qualsiasi momento si ha la possibilità di crearle. Non così nel caso della sensazione, che viene in atto solo ed esclusivamente in presenza dell'oggetto, restando vincolata al dato concreto. La *phantasia* consente un accesso più profondo alla realtà, proprio perchè "i confini del mondo vengono estesi oltre i confini percepiti"¹⁵³; sul piano cognitivo quindi costituisce un notevole progresso, la possibilità di valicare i limiti dell'immediato. Si tratta già, potremmo dire, di un salto della mente che si distacca dalla materia. Partendo dalla sensazione tattile dunque ci spostiamo verso una sempre maggiore distanza dal dato materiale concreto, ma non solo; più progrediamo nella piramide delle facoltà dell'anima, più ci spostiamo dall'interno all'esterno. Se notiamo, nel caso della nutrizione abbiamo l'alimento che agisce dall'interno del nostro corpo; già giungendo alla sensazione, il sensibile agisce anche a distanza, ecco che procediamo verso l'esterno. Il fatto poi che il tatto sia considerato come la base della *koinē aisthēsis*, non è in antitesi con questo: anche se si sviluppa per contatto, e non interviene in esso il fattore distanza, è sempre in atto, ciò significa che, poichè come abbiamo visto ci fornisce sempre un'informazione, la sensazione tattile rappresenta la massima estensione nell'ambito della sensazione propria. In tutti gli altri casi vale quanto detto. Il senso comune garantisce certamente una maggiore apertura alla realtà circostante, poichè va in atto attraverso una sinergia di stimoli sensoriali. Il funzionamento della *phantasia* conferma questa visione, scavalcando la realtà immediatamente percepibile. Chiudiamo infine con la facoltà noetica – dianoetica, che si rivolge alle forme indipendentemente dalla materia.¹⁵⁴

Notiamo che più saliamo di grado nella scala su cui sono disposti i viventi, più la vita di questi ultimi diventa complessa, sia da un punto di vista organico, sia per quanto riguarda appunto il rapporto con l'ambiente esterno. Così la pianta, alla quale compete solo una tra le facoltà dell'anima, la nutritiva, è legata al terra e non ha percezione di ciò che la circonda, il suo solo fine è preservare la sua vita attraverso il nutrimento. L'animale partecipa attivamente all'ambiente circostante e ne ha percezione. Gli animali che possiedono più di un senso possiedono una più

¹⁵³ Lo Piparo, 2003, pag. 23.

¹⁵⁴ Giusto per citare un passo si rimanda a , *De An.*, III, 4, 429a 9- 17.

vasta gamma di sensazioni. L'uomo infine, non ha solo percezione del mondo, ma anche consapevolezza, coscienza, linguaggio. Il rapporto con l'esterno, come vediamo, tende ad estendersi.

La *phantasia*, coerentemente contestualizzata all'interno delle facoltà dell'anima, e riconosciuta senza alcuna difficoltà come modalità conoscitiva e di approccio alla realtà, presenta la particolarità di essere un ponte facoltativo, più che una vera e propria facoltà, che tende quindi il legame tra sensazione e *dianoia*¹⁵⁵, che possiamo rendere con “ragionamento” o con “pensiero”, come vedremo nel prosieguo del lavoro. Ogni facoltà rappresenta un gradino per lo sviluppo della successiva, ma è anche vero che la nutritiva (quindi la riproduttiva), costituisce un ambito a sé e riguarda il rapporto con l'ambiente al fine del sostentamento e della riproduzione, finalizzata al perpetuarsi della specie. L'alimento, oggetto correlativo, agisce sulla facoltà nutritive in modo che quest'ultima possa realizzarsi. Ancora con la sensazione, ci troviamo di fronte a un meccanismo di stimolo-risposta, che di certo migliora le condizioni di vita dell'animale nel proprio ambiente. Il colore impression l'occhio, agendo dunque su di esso, e attuando la facoltà della vista (così per ogni altro senso in relazione al proprio oggetto). E' solo con il senso comune che ha inizio un meccanismo attivo di costruzione di un'immagine, partendo dal dato sensoriale. Nel caso della *phantasia*, siamo un gradino sopra; il dato sensoriale concreto, scompare. L'oggetto su cui si basa l'inizio del processo di rappresentazione è ancora il dato sensoriale, ma volontariamente, partendo da esso si costruisce il *phantasma*, non oggetto da cui ha inizio il processo rappresentativo, non oggetto correlativo, bensì punto di arrivo, immagine di conoscenza. L'oggetto correlativo della *phantasia*, se così si può dire, è il sensibile, il *phantasma* è la sua creatura.

2.5 *Phantasia* e *logos* nella specie umana

¹⁵⁵ Carbonell, 2013, pag. 134, sottolinea in un certo senso questo aspetto: “Aristóteles constata que hay actividades que podríamos llamar transversales, como son precisamente el deseo y la imaginación, que no se dejan ubicar en ninguna de las clasificaciones existentes, porque comparecen en relación con varias facultades del alma”.

All'interno del concetto di *phantasia*, Aristotele distingue la *phantasia aisthētikē*, che possiedono anche le altre specie animali, da quella *loghistikē*, che rimanda a quella *bouletikē*. Il passo del *De Anima* è il seguente:

“Ogni immaginazione è inoltre o linguistica (*loghistikē*) o sensitiva (*aisthētikē*). Di questa ultima sono forniti anche gli animali”.¹⁵⁶

L'immagine linguistica mostra linguisticamente ciò di cui è immagine. Dio, libertà, amore, non sono immagini visive ma esplicabili con il linguaggio e a maggior ragione immagini come forse, nessuno, anche, questo non hanno nessun riscontro a livello di visibilità. Si tratta in ambedue i casi di immagini linguistiche. Altre rappresentazioni possono avere luogo senza il linguaggio. Ma alcune idee non possono invece sussistere. “Quale mai potrebbe essere, ad esempio, la rappresentazione mentale del non-piovere (oggi non piove) in assenza di linguaggio?”¹⁵⁷ La linguisticità

Di questo atto rappresentativo risulta legata alla capacità di deliberare, come evidenziato poco più avanti da Aristotele:

“L'immaginazione sensitiva, come si è detto, si trova dunque anche negli altri animali, mentre la deliberativa (*bouletikē*) soltanto in quelli linguistici. infatti decidere di fare questo o quello è compito del ragionamento discorsivo (*loghismos*) (...). E questo è il motivo per cui sembra che gli animali che non hanno linguaggio non abbiano opinione poichè non hanno immaginazione che segue al ragionamento (mentre questa implica quella)”.¹⁵⁸

Come vediamo, l'atto deliberativo si configura come prerogativa degli uomini in quanto animali parlanti. L'animale non umano attua, seppure volontariamente,

¹⁵⁶ *De An.*, III, 10, 433b 29-31.

¹⁵⁷ Lo Piparo, 2003. Nella stessa sede l'autore insiste sul fatto che nella specie umana la linguisticità intervenga altresì nel caso della *phantasia aisthētikē* e in quello della sensazione, scandendo in modo peculiare ogni aspetto della vita dell'uomo già a partire dall'approccio sensoriale.

¹⁵⁸ *De An.*, III, 11, 434a 6-13. Sul ruolo della *phantasia loghistikē* nel contesto dell'azione e al suo legame con il desiderio rimando alla interessante interpretazione di Carbonell, 2013.

un comportamento sulla base del ricordo sensitivo di ciò che è buono e vantaggioso, e di ciò che è nocivo.¹⁵⁹ Decidere di compiere una determinata azione segue al ragionamento verbale. Sostanzialmente proprio da quest'ultimo, nasce il *phantasma*, l'immagine, che prospetta le conseguenze di una determinata azione e quelle che seguono ad un'altra azione. Grazie alla capacità umana di anticipare ciò che seguirà, si determina la scelta. Nel passo compare inoltre un'altra facoltà strettamente legata alla capacità decisionale: l'opinione (*doxa*), alla quale è necessario fare un riferimento; in *De An.*, 428a 19-24, Aristotele, al fine di definire questo concetto, si domanda se l'opinione possa essere accostata alla *phantasia*. In realtà no. Alla opinione si accompagna la persuasione, a questa l'essere persuasi, e all'essere persuasi il *logos*.¹⁶⁰ È necessario che si sia persuasi di ciò di cui si ha opinione. Dal passo citato precedentemente (posteriore nel testo aristotelico), deduciamo anche che l'opinione implica il possesso di questa peculiare facoltà rappresentativa, intrinsecamente linguistica.

Phantasia e linguaggio sono connessi nell'uomo non solo per quanto concerne la capacità di scelta e di azione ragionata, ma anche sul piano fisiologico, nel fenomeno di produzione della voce (*phonē*).

2.6 Un suono peculiare del vivente: La *phōnē*

Phōnē indica in Aristotele la voce degli animali sanguigni e dotati di apparato respiratorio ed è da ritenersi molto diversa da qualsiasi altro tipo di suono. In moltissime opere del *Corpus* sono presenti riferimenti alla *phōnē*, e dal momento che essa si configura come un prodotto naturale e l'organismo linguistico come un organismo vivente. Questo dato offre un'ulteriore conferma del fatto che il vivente costituisca il nucleo centrale del progetto aristotelico.

Per mettere in luce i fattori di differenza tra *phōnē* e *psophos*¹⁶¹ partiamo dalla definizione di *phōnē* proposta da Aristotele:

¹⁵⁹ Cfr. *De Mot. An.*, 701a 32-33.

¹⁶⁰ Per approfondimenti sul passo rimando a Piazza, 2008, pag. 17-19.

¹⁶¹ Cfr. Lo Piparo, 1988, e Zarin, 1980.

“Voce e suono sono cose differenti, e una terza è voce articolata. La voce si produce esclusivamente per mezzo della laringe: e difatti chi non ha polmoni non fa udire voce; la voce articolata è articolazione della voce per mezzo della lingua. Voce e laringe emettono le vocali, lingua e labbra le non vocali: e di queste si compone la voce articolata”¹⁶².

La voce è prodotta attraverso la laringe, in che modo si vedrà a breve in *De Anima*, II,8. Fino ad ora è fondamentale dire che chi non ha polmoni non produce *phōnē* bensì altri suoni. La voce poi viene articolata grazie alla lingua; la voce articolata (*dialectos*) si compone di vocali, prodotte dalla laringe, e non vocali, prodotte dalla lingua. Voce e suono sono distinti sulla base dei diversi mezzi di produzione: il suono si produce a partire dall'urto di due corpi che siano duri e lisci, mentre la *phōnē* è un prodotto naturale, appartiene agli esseri animati e ha origine all'interno del corpo vivente.

Tuttavia non tutti gli esseri viventi sono in grado di produrla ma esclusivamente gli animali sanguigni con i polmoni, dotati quindi di un sistema respiratorio complesso. La voce poi si dice 'articolata' quando l'aria assunta dai polmoni, viene sottoposta a operazioni articolatorie da lingua, labbra e denti; queste sono le parti preposte a questa funzione¹⁶³. La specificità della *phōnē* è evidenziata anche nel *De Anima*:

“Quanto alla voce, essa è un suono dell'essere animato. In effetti nessuno degli esseri inanimati emette una voce, ma per somiglianza si dice che ce l'hanno, come il flauto, la lira e quanti altri oggetti inanimati possiedono registro, melodia e articolazione. Essi sembrano avere una voce, giacché la voce possiede queste proprietà. Molti animali però non hanno voce, ad esempio quelli non sanguigni e, tra i sanguigni, i pesci (e ciò è comprensibile, dal momento che il suono è un certo movimento dell'aria). Quanto ai pesci di cui si dice che abbiano voce, come quelli dell'Acheloo, essi emettono bensì suoni con

¹⁶² Aristotele, *Historia Animalium*, 4, 535a 27.

¹⁶³ Cfr. *De Part. An.*, II, 660a 14-25.

le branchie o con un altro organo simile, ma la voce è un suono dell'animale che non è prodotto con qualsiasi parte del corpo. Ora poiché ogni emissione di suono quando qualcosa urta contro qualcosa e in qualcosa, ossia nell'aria, è ragionevole pensare che emettano voce soltanto gli animali che assumono l'aria. In effetti la natura si giova dell'aria già inspirata per due funzioni: come utilizza la lingua sia per il gusto che per il linguaggio (e di essi il gusto è necessario, e pertanto appartiene a più animali, mentre la capacità di esprimersi è in vista del bene), allo stesso modo fa uso del *pneuma* sia per il calore interno, come qualcosa di necessario (il motivo di ciò si dirà altrove, sia per la voce, al fine di uno stato più favorevole”¹⁶⁴.

Gli esseri inanimati non producono voce ma, ad esempio, nel caso degli strumenti musicali viene prodotto qualcosa che risulta simile alla voce. Questi strumenti infatti possiedono le stesse proprietà della voce: il registro, la melodia e l'articolazione; possiamo parlare dunque di voce per metafora. Tra gli animali sanguigni, Aristotele dice che i pesci non emettono voce; ciò è comprensibile dal momento che essi vivono in acqua e la voce si produce per mezzo dell'aria. Anche i pesci dell'Acheloo¹⁶⁵, dei quali si dice che abbiano voce, in realtà producono un suono simile alla voce, probabilmente attraverso le branchie o di qualche altro organo, di certo non con i polmoni in quanto non li possiedono. Come sempre, Aristotele si mostra molto attento nel sottolineare le differenze tra le varie specie ed individuare le cause di tali differenze; si dimostra anche interessato alle tradizioni legate alla dimensione dell'oralità, come in questo caso, la leggenda dei pesci dell' Acheloo. Si tratta di uno dei molteplici esempi che evidenziano la vivacità e la dinamicità dell'indagine aristotelica. È poi chiaro che la voce è emessa dagli animali che assumono aria, poiché in generale il suono scaturisce dall'urto di due corpi in un mezzo che è l'aria. La natura, che non fa nulla invano, sfrutta l'aria inspirata per due scopi: in primo luogo per il mantenimento del calore vitale, che come sappiamo appartiene al corpo per natura. In secondo luogo per

¹⁶⁴ *De An.*, II,8, 420b 6-23. Trad. it., Movia (2005), pag. 161-163.

¹⁶⁵ Giardina, 2009, pag. 153, suggerisce che il fiume in questione sia l'Aspropotamo, il fiume più grande della Grecia.

produrre la voce. Allo stesso modo la lingua interviene nel gusto e nella facoltà linguistica; il gusto appartiene a tutti gli animali poiché è una specie di tatto, il più basilare tra i sensi e in virtù del quale distinguiamo la pianta dall'animale.

La facoltà linguistica invece compete solo all'uomo ed è molto significativo che Aristotele indichi la capacità di esprimersi, come ciò che è in vista del bene. Il bene è il fine. Anche in questo caso parliamo di un fine naturale: il linguaggio. Il linguaggio è un fine della vita dell'uomo allo stesso modo in cui la nutrizione è il fine di tutti i viventi, anche se in particolare caratterizza le piante, e la sensazione il fine di tutti gli animali. Infatti diciamo che “il linguaggio non è strumento ma attività specie-specifica di organi naturali”¹⁶⁶. L'uomo si esprime linguisticamente per natura: presenta infatti organi corporei predisposti a tale facoltà e sicuramente è l'unica specie in grado di parlare. Non a caso la facoltà linguistica costituisce per la sua specificità una sorta di sesto senso, oltre i cinque riconosciuti da Aristotele. Questa è la ragione per cui ho ritenuto che la *phōnē* meritasse una trattazione a parte. Che la capacità linguistica sia considerata come un sesto senso è possibile ricavarlo dal passo conclusivo del *De Anima*. Parlando dei sensi che appartengono agli animali, oltre il tatto e il gusto, che appartengono anche alle specie più semplici, Aristotele riconosce la vista perché l'animale possa muoversi, l'udito perché gli si indichi qualcosa¹⁶⁷ e infine:

“La lingua perché indichi qualcosa ad un altro”¹⁶⁸.

Le traduzioni moderne omettono il passo. Anche Ross, nel suo apparato critico decide di secluderlo. La scelta è molto discutibile in quanto il passo è riportato in modo concordante in tutti i codici. Molto spesso la scelta di omettere i passi verte sulla difficoltà di trovarne il senso in un determinato contesto. Non sembra essere questo il caso.

¹⁶⁶ Lo Piparo, 2005, pag. 3.

¹⁶⁷ Cfr. *De An*, III, 13 435b 20-25.

¹⁶⁸ *De An.*, III, 13, 435b 26-27. Facciamo presente anche il seguente passo: “Se la voce è una specie di accordo, e la voce e l'udito sono in certo modo la stessa cosa, e l'accordo è una proporzione, necessariamente anche l'udito è una specie di proporzione” (III, 2, 426° 27 – 30. Trad. it., Movia (2008), pag. 197. La *phōnē* è oggetto dell'udito, e nel caso dell'uomo è affiancata dalla *phantasia*, e presenta molte differenze. *Phōnē* e udito sono tenuti insieme sotto il concetto di proporzione. Infatti segue dissertazione secondo cui l'eccesso distrugge sempre la sensazione. Sul rapporto tra *logos*, udito, *nous*, rimandiamo alle prossime pagine.

Il termine usato da Aristotele e che indica un suono generico è, come abbiamo detto, *psophos*. Nella tradizione greca vi sono tuttavia moltissimi termini che fanno riferimento al suono prodotto da corpi inanimati. Nessun termine unitario per i suoni non vocali. Al contrario, già da Omero, è possibile rintracciare un preciso e ben delimitato ambito terminologico per quanto concerne i fenomeni vocali. Questo rilevante particolare ci suggerisce quindi che la voce come *phōnē* e anche come *dialektos* (voce articolata) è un fenomeno specifico all'interno della vasta gamma dei suoni, e che costituisce sin dall'epoca pre-aristotelica uno specifico oggetto di indagine. La ragione per cui la voce rappresenta un fenomeno unitario è che risulta chiara la sua produzione per mezzo di organi naturali specifici e specializzati. Vi sono dunque delle invarianti in tale processo produttivo, cosa che non si può dire nel caso di altri suoni. Vi sono infatti organi di produzione della materia vocale e organi addetti alle operazioni articolatorie¹⁶⁹. Ribadiamo che il fattore di differenza principale è il mezzo di produzione, per cui la voce si configura come un prodotto della sfera animale, mentre il suono appartiene a quella dell'inanimato.

Vediamo a questo punto in che modo l'aria inspirata fuoriesce sotto forma di *phōnē* nell'organismo animale:

“Organo della respirazione è la laringe, ed il fine per cui questa parte corporea esiste è il polmone, poiché è grazie al polmone che gli animali terrestri possiedono più calore degli altri. La respirazione è però necessaria in primo luogo alla regione cardiaca. Perciò quando l'aria viene inspirata, essa deve penetrare all'interno del corpo. Quindi la voce è l'urto dell'aria inspirata contro la cosiddetta trachea, urto prodotto dall'anima che risiede in queste parti corporee. Difatti, come s'è detto, non ogni suono dell'animale è voce (giacché si può emettere un suono anche con la lingua o tossendo), ma il percuziente dev'essere animato ed accompagnarsi ad un'immagine. In effetti la voce è un

¹⁶⁹ Cfr. Laspia, 1993, pag. 251.

suono che significa qualcosa, e non semplicemente, come la tosse, il suono dell'aria inspirata”¹⁷⁰.

Aristotele riconosce nella laringe l'organo della respirazione. Il fine per cui questa parte esiste è il polmone che consente, con la sua azione refrigerante, che gli animali sanguigni abbiano più calore degli altri esseri viventi. La produzione della voce non ha origine nella laringe; bensì nel cuore. Ricordiamo che cuore e polmone costituiscono un unico organo e l'inspirazione dell'aria avviene infatti per mezzo dei polmoni. Dopo l'inalazione dell'aria la faringe, che generalmente resta aperta quando ad esempio non parliamo, si chiude, facendo sì che l'aria sia trattenuta all'interno di un organo cavo: la trachea. Quando la laringe si riapre avviene l'emissione della voce. Se poi la voce viene plasmata dalla lingua, dalle labbra e dai denti, diventa voce articolata¹⁷¹.

Anche nel caso descritto, Aristotele teorizza un processo a tre termini con un motore immobile, che è il cuore, un motore mosso, ovvero la laringe, e un mosso, cioè l'aria inspirata. L'aria quindi urta contro le pareti della trachea. Dobbiamo ricordare che tutto ciò che si muove nell'apparato respiratorio è mosso dal cuore, abbiamo infatti, nel presente lavoro, annoverato la respirazione tra i fenomeni cardiaci. Molti interpreti hanno erroneamente creduto che la voce fosse prodotta esclusivamente da polmoni, trachea e laringe: ma tali organi sono quelli che costituiscono l'apparato respiratorio non quelli da cui nasce la voce. L'apparato respiratorio si muove per mezzo del cuore. È il cuore il primo motore. Per sottolineare questa verità spesso non riconosciuta, è bene qualche confronto con altre opere: Nel *De Generatione Animalium* leggiamo:

“Sia il residuo dei maschi, sia i mestruai delle femmine sono di natura sanguigna. Il principio del sangue e delle vene è il cuore, ed esso si trova in queste parti. Perciò è qui che deve anzitutto diventare evidente la trasformazione di siffatta eccedenza. Perciò quando si incomincia a portare il seme si trasforma la voce sia dei maschi sia delle femmine (il

¹⁷⁰ *De An.*, II,8, 420b 24-35. Trad. it., Movia (2005), pag. 163-165.

¹⁷¹ Cfr. *De Part. An.*, II,16, 659b 32- 660b 10.

principio della voce è infatti qui e varia variando ciò che le dà impulso)(...)»¹⁷².

Nel passo viene detto testualmente quale sia il punto d'origine della voce senza ombra di dubbio. Inoltre Aristotele associa il cambiamento della voce alla crescita del corpo in quanto la voce è prodotto naturale dell'organismo. Tuttavia non sottovalutiamo ciò che Aristotele ci dice nell'ultimo passo del *De Anima* che abbiamo preso in esame; la respirazione è necessaria alla regione cardiaca: se la voce fosse prodotta dagli organi respiratori, perché chiamare in causa il cuore? Proprio perché è il movimento del cuore a garantire la respirazione¹⁷³. L'ultima parte del passo è estremamente interessante: non ogni suono dell'animale è voce, molti animali infatti emettono versi. Allo stesso modo non è voce un colpo di tosse. Il percuziente deve senz'altro essere animato, questo è stato abbondantemente detto.

Ma la voce deve accompagnarsi ad un'immagine. Cosa vuol dire? Per spiegarlo dobbiamo partire dal ruolo del cuore come sede dell'intera vita biologica di un organismo. Il cuore è “principio della natura degli esseri dotati di sangue”¹⁷⁴, e in esso convergono tutte le funzioni vitali. Anche la *phantasia*, in quanto facoltà di produrre immagini (o rappresentazioni), è sita nel cuore. È proprio questo convergere di tutte le funzioni in unico punto a garantire l'identità e l'unitarietà di un organismo. Il cuore provoca con il suo movimento un'anomalia respiratoria in corrispondenza di una rappresentazione mentale: “con un unico atto fisiologico, il cuore produce insieme la voce e la rappresentazione mentale che ne costituisce il potenziale significato”¹⁷⁵.

Dal momento che il cuore è responsabile sia della respirazione quanto della rappresentazione, “voce e significato sono rappresentati come i due versanti di un unico processo fisiologico”¹⁷⁶. La *phōnē* è condivisa da animali sanguigni umani e non. Peculiarità della specie umana è invece la *dialektos*, ovvero la voce

¹⁷² *De Gen. An.*, IV, 8, 776b 10-18. Trad. it., Vegetti (2001), pag. 301-302.

¹⁷³ Il ruolo del cuore nel processo di produzione della voce è stato sottolineato per la prima volta da Simmott, 1989, in un volume che non ha avuto molta fortuna. In secondo luogo ricordiamo i contributi di Laspia, 1996, 1997, 2006.

¹⁷⁴ Cfr. *De Part. An.*, III, 665b 22.

¹⁷⁵ Laspia, 1996, pag. 15.

¹⁷⁶ Laspia, 1995, pag. 99.

articolata, apparentemente con qualche riserva. Sembra infatti che anche gli uccelli articolino la voce secondo quanto lo stesso Aristotele riconosce. Ciò ha condotto alcuni studiosi a sostenere che la voce articolata non sarebbe una prerogativa della specie umana. La *dialektos* nell'uomo non presenterebbe nessun tratto assoluto di specificità, ma le peculiarità dell'uomo sarebbero da cercare in altro e non nella voce¹⁷⁷. Abbiamo invece molte ragioni di credere che la facoltà umana di articolazione dei suoni sia unica in natura. In primo luogo infatti la conformazione fisica dell'apparato vocale è certamente diversa nell'uomo e nell'uccello e Aristotele si è preoccupato di evidenziarlo¹⁷⁸. Inoltre è testualmente riconosciuta agli uccelli niente più che una parziale capacità di articolazione vocale¹⁷⁹. Non mancano riferimenti testuali indiscutibili sulla peculiarità della *dialektos* nel caso dell'uomo:

“Dei quadrupedi vivipari, ciascuno emette una sua voce caratteristica, ma nessuno ha voce articolata: essa è invece tratto proprio dell'uomo”¹⁸⁰

Un altro aspetto da rilevare è che l'uomo, rispetto a qualunque altro animale impara ad usare la parola per ultimo. Il motivo è che la voce umana presenta un enorme numero di specie e di differenze¹⁸¹. Ecco che le specificità dell'uomo possono essere avanzate sulla base del solo sistema fonatorio¹⁸², ma non finisce qui. È fondamentale domandarsi quali siano secondo Aristotele “i principi che strutturano la voce linguistica umana”¹⁸³. Innanzitutto dobbiamo sottolineare che unità minima del linguaggio umano è la sillaba. La sillaba è il più semplice tra gli organismi linguistici: è un organismo vivente. Il perché lo deduciamo dalle *Categoriae*:

¹⁷⁷ Belardi, 1975, pag. 49.

¹⁷⁸ Cfr. *De Part. An.*, II, 659a 36-659b 27.

¹⁷⁹ Cfr. *Hist. An.*, 4, 536a 20-24 e *De Part. An.*, II, 660a 29-660b 1.

¹⁸⁰ *Hist. An.*, 4, 635a 32-536b 2.

¹⁸¹ Cfr. *Problemata* XI, 57.

¹⁸² Questi studi sono stati condotti in maniera approfondita e attenta da Laspia, 1996, pag. 59-66.

¹⁸³ Laspia, 1996, pag. 67.

“Che il discorso sia una quantità, è evidente: esso è infatti misurato dalla sillaba lunga o breve: dico tale il discorso realizzato con la voce. Ora, nel discorso non vi è alcun limite comune rispetto al quale le sillabe si congiungono, ma ciascuna è delimitata in sé e per sé”¹⁸⁴.

La sillaba rappresenta il primo *step* dell'organismo linguistico. Essa nasce nel momento in cui la materia vocale, che è materia per natura, incontra una quantità breve o lunga. La voce è materia prima del linguaggio e viene prodotta dal cuore, ma la durata temporale fornisce certamente la forma. Gli esempi fonetici sono sensibili per i Greci. Ecco che risulta più chiaro il nesso tra l'udito e la comprensione del discorso. Proponiamo che l'udito sia, tra i sensi, quello più significativo per il rapporto che intrattiene con il linguaggio. E anche se la vista ci permette una visione di insieme, prima, e di cogliere un maggiore numero di differenze, dopo, l'udito è legato all'intelletto più di quanto non sia la vista. Analizziamo due passi al fine di fare chiarezza sul discorso:

“Tutti gli uomini per natura tendono al sapere. Segno ne è l'amore per le sensazioni: infatti, essi amano le sensazioni per sé stesse, anche indipendentemente dalla loro utilità, e, più di tutte, amano la sensazione della vista: in effetti, non solo ai fini dell'azione, ma anche senza avere nessuna intenzione di agire, noi preferiamo il vedere, in certo senso, a tutte le altre sensazioni. E il motivo sta nel fatto che la vista ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e ci rende manifeste numerose differenze fra le cose. (...) imparano tutti quelli che, oltre la memoria, posseggono anche il senso dell'udito”¹⁸⁵.

Aristotele vuole dirci che la vista è il senso che gli uomini preferiscono in quanto è il più immediato. Non sta dicendo che è in assoluto il migliore tra i sensi. Il motivo di questa preferenza è il fatto che la vista fornisce, a livello sensoriale, un numero maggiore di informazioni: infatti rende manifeste molte differenze tra le cose dal momento che la maggior parte dei corpi partecipano del colore, quindi è più facile che una sensazione visiva sia in atto. Ma il passo della *Metaphysica* non va isolato; dobbiamo tenere conto di un altro passo tratto dal *De Sensu et*

¹⁸⁴ *Cat.*, 4b 32-37.

¹⁸⁵ *Met.* I, 1, 980a 20- 980b 25. Trad. it., Reale (xx).

Sensibilibus:

“a quegli <animali> che invece partecipano anche della saggezza esse appartengono a cagione del bene, giacché riportano molte differenze, dalle quali proviene la saggezza riguardo a ciò che è intelligibile e riguardo a ciò che attiene all'azione. Tra queste stesse <sensazioni>, inoltre, riguardo alle cose necessarie, è migliore la vista, per sé, ma riguardo all'intelletto, per accidente, è migliore l'udito. La facoltà della vista, infatti, riporta differenze numerose e varie poiché tutti i corpi partecipano del colore, talché di ciò che è comune si ha al massimo grado per mezzo del suo (intendo comuni forma, grandezza, movimento, numero). L'udito, invece, <riporta> soltanto le differenze del suono, e in pochi altri <animali> anche quelle della voce. Per accidente, tuttavia, l'udito concorre alla saggezza in una parte maggiore: il discorso, infatti, è causa di apprendimento una volta che sia stato udito, non per sé bensì per accidente, giacché è composto di nomi e ciascun nome è un simbolo”.¹⁸⁶

Si potrebbe obiettare che anche in questo passo Aristotele sostenga il primato della vista sull'udito: la vista è infatti migliore per sé, l'udito per accidente. Ciò che trae in inganno è la traduzione di *kata sumbebekos* con “per accidente” per ben de volte; ciò non è errato ma per capire il valore del termine dobbiamo rifarci alla sua costruzione: *sumbebekos* è participio passato di *sumbainō*, che vuol dire 'accompagnare'. Dunque l'udito si accompagna al *logos*,¹⁸⁷ il linguaggio è con l'udito che avviene dunque l'apprendimento linguistico. L'uomo è per definizione dotato di *logos*.¹⁸⁸ L'udito è molto più importante della vista poiché con esso ci spostiamo su un altro piano di conoscenza che non riguarda più il solo campo della sensazione, ma riguarda il linguaggio, quindi il piano noetico, avanzando un argomento in più a sostegno dell'idea di una sensazione peculiare umana, di una sensazione linguistica. Oggetto dell'udito è, nel più generico dei casi, il suono; nel

¹⁸⁶ *De Sens.* 1, 437a 1-15. Trad. it. Carbone (2002), pag. 69-71.

¹⁸⁷ Cfr. Laspia, 1999, pag. 23.

¹⁸⁸ Cfr. *Politica*, I, 1253a 9-10.

caso degli animali sanguigni la voce (*phōnē*), e nel solo caso dell'uomo, la voce articolata (*dialektos*). L'udito è il senso con cui percepiamo ogni discorso (*logos*). Attraverso l'udito avviene dunque la comprensione del significato. Proprio il nesso istituito da Aristotele tra udito e *logos*, dovrebbe forse farci riflettere sul come intendere l'attività intellettuale. Il *nous* è insito al *logos*.¹⁸⁹

Per concludere, alla luce di quanto detto, non ci stupisce che In *Metaphysica*, VII, Aristotele utilizzi l'esempio della sillaba come un'unità e non come un mucchio disordinato. La sillaba non è riducibile agli elementi, ma rappresenta un tutto¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Per l'approfondimento di tali aspetti Cfr. Laspia (2005), pp. 7 – 23. Troviamo una lettura simile anche in Cerri (1996).

¹⁹⁰ Per una trattazione completa di *Met.*, VII, rimando a Laspia, 2008.

Capitolo 3: *Nous, dianoia, logos* e conoscenza

1. Conoscere i principi e conoscere il vero

Nel corso del primo capitolo abbiamo “sbirciato” all’interno degli universi concettuali relativi ai termini *nous* e *dianoia*, nella storia della Grecia antica, prima del IV secolo a. c., il secolo in cui vive Aristotele. È chiaro che la nostra osservazione è stata mediata da filtri appositamente posti; ovvero alcuni precisi criteri hanno orientato la nostra indagine: prime occorrenze certificate e documentate reattive ai due termini, ed eventuali nessi con la posizione di Aristotele; non era ipotizzabile tracciare la loro storia evolutiva, né il loro sviluppo in termini generali, ciò avrebbe richiesto di indirizzare altrove la nostra attenzione. Nel pensiero aristotelico tali termini danno vita ad una sorta di connubio sul piano noetico, linguistico, e quindi epistemologico. Come abbiamo detto, e come tante altre volte ancora diremo, tali facoltà rientrano, estrinsecando la propria funzione, in quella che potrebbe essere definita “teoria aristotelica della conoscenza”. Poniamo subito un punto centrale che fungerà da premessa per tutto quello che seguirà: Aristotele non è un autore sistematico, non è autore di trattati specialistici. Egli si pone un obiettivo preciso, abbracciare il tutto attraverso l’indagine. La realtà è l’intero, e se Aristotele pensa di poterla in qualche modo frammentare è al fine puramente conoscitivo, perché questo grande (ma mai infinito) intero, diventi accessibile per noi. L’espressione “teoria aristotelica della conoscenza” non deve dunque trarci in inganno: non si tratta di una posizione sistematica; sono infatti molti i concetti che risulteranno legati alla conoscenza, da intendersi come sapere, e non ne usciremo con una definizione semplice e lineare. L’importante è che quanto diremo su di essa non risulti in antitesi, che non si generino dunque contrapposizioni irrisolvibili. Il secondo aspetto importante è che quanto si dirà aiuti a porre il legame indissolubile tra conoscenza e linguaggio, legame che cercheremo di costruire concettualmente, e che risulta a sua volta fondante della linguisticità di ogni facoltà umana, a partire dalla sensazione. Prima di entrare nel merito di tutte le facoltà dedite alla conoscenza, dunque anche e soprattutto nel merito del *nous* e della *dianoia*, è necessario tracciare la

cornice entro cui esse stesse come operatori di conoscenza si trovano ad esplicitare le proprie funzioni, non che cercare di fornire una possibile definizione di conoscenza, quanto più fedele alla visione aristotelica e che abbracci anche una pluralità di concetti. Le osservazioni di Wieland su quest'ultimo argomento appaiono molto interessanti e stimolanti. A proposito della concezione aristotelica di conoscenza egli scrive: “di conoscenza di una cosa e di sapere nel senso proprio della parola si parla, da Aristotele in poi, soltanto quando si riesce a dare conto dei fondamenti e dei principi della cosa che è oggetto del discorso. Ciò vale tuttavia solo fintantoché i fondamenti e i principi restano riferiti alla cosa di cui essi sono fondamenti e principi. Un sapere universale e astratto di tutto ciò che può esistere senza fondamenti e principi non implica ancora nessuna conoscenza di una cosa determinata”.¹⁹¹ Con questa definizione, lo studioso inserisce l'approccio aristotelico nel quadro scientifico entro il quale giungere alla fine del percorso di ricerca significa risalire verso ciò che viene prima della cosa stessa, dunque determinandola e causandola e, perché no, soprattutto in ottica aristotelica, definendola. In questo modo sembra già che Wieland voglia attribuire ad Aristotele la nascita di un metodo scientifico che entrerà nella storia. Altri dati emergenti riguardano intanto il riferimento alla cosa come determinata, condizione unica e ultima affinché sia essa conoscibile, e poi il suo essere identificabile come “oggetto di discorso”, che segna lo sviluppo del percorso conoscitivo sul sentiero linguistico. Vedremo che il discorso avrà grande valenza epistemologica e al contempo ontologica. Il conoscere allora potrebbe delinearci come sapere certo di fondamenti e principi, laddove questi ultimi determinano

¹⁹¹ Wieland (1993), pag. 63. Naturalmente la conferma testuale la troviamo in Aristotele, ad esempio in *Met.*, I, 1, 981b 29 – 30: “con ciò che chiamano sapienza tutti intendono ciò che ruota intorno alle cause prime e ai principi”, e ancora, *Met.* I, 2, 982b 1 – 4: “Conoscibili sono soprattutto le cause e i principi (infatti da questi e attraverso questi si conosce ogni cosa, ma questi non si conoscono attraverso ciò che è soggetto ad essi)”. Integriamo con un passo degli *Analitica Posteriora* (I, 2, 71b 9 – 12, trad., it., Mignucci (2007), pag. 5): “Riteniamo di conoscere scientificamente qualcosa in senso proprio, e non accidentalmente alla maniera sofistica, quando riteniamo di conoscere la ragione per la quale la cosa è, che essa è la ragione di quella cosa, e che ciò non può essere altrimenti”. La conoscenza scientifica, espressa dal greco *ἐπίστασθαι* (il conoscere scientificamente), rappresenta un sapere certo, non soggetto ad errore, ma ancora necessario (in contrapposizione ad “accidentale”). Tale sapere è conoscenza della ragione per la quale, quindi del perché. Nel testo originale occorre ancora il termine *aitia*, da rendere preferibilmente con “causa”. Ma l'*epistemē* è anche una conoscenza slegata da vincoli di tempo e di spazio. Conoscenza scientifica = conoscenza certa o ancora, conoscenza del vero.

qualcosa di specifico, che presenta tratti specifici, catturabili attraverso il discorso stesso e in particolare, attraverso le proposizioni come parte significativa del *logos*. Alludiamo nello specifico a quelle proposizioni che presentano certe caratteristiche semantiche, e, vedremo, temporali: le definizioni (*orismoi*). Sia inoltre il *logos* da intendersi come parte significativa della realtà. Avremo modo nel corso del successivo capitolo di entrare nel merito della concezione aristotelica dei principi (*archai*), a cui l'autore dedica la parte iniziale del libro V della *Metaphysica*, interrogandosi su quali siano i possibili significati di principio.¹⁹² È possibile in Aristotele parlare di principio secondo sei diverse accezioni, ma per il momento ci interessa notare come la modalità con la quale il significato della nozione è sviluppato confermi la valenza del principio sul doppio piano onto – linguistico. Dice infatti Aristotele nell'*Incipit* del V libro:

“Principio (Ἀρχή) significa (λέγεται), in un senso, la parte di qualcosa da cui si può incominciare a muoversi (...). In altro senso, principio significa il punto partendo dal quale ciascuna cosa può riuscire nel modo migliore (...). In un altro senso, principio significa (γίγνεται) la parte originaria e interna alla cosa e da cui la stessa cosa deriva: per esempio in una nave la chiglia, in una casa le fondamenta, e, negli animali, secondo alcuni il cuore, secondo altri il cervello, o, secondo altri ancora, qualche altra parte di questo tipo (...). Inoltre, il punto di partenza per la conoscenza di una cosa si dice (λέγεται), esso pure, principio della cosa; le premesse per

¹⁹² Ricordiamo che il Libro V della *Metaphysica* è interamente dedicato all'indagine sui significati relativi a concetti fondamentali della sfera onto – linguistica, partendo proprio dal principio, Aristotele si interroga su “causa”, “elemento”, “natura”, “necessario”, “uno”, “essere”, “sostanza”, “identico / diverso / differente / simile / dissimile”, “opposto / contrario / diverso / identico per specie”, “anteriore / posteriore”, “potenza / impotenza / possibile / impossibile”, “quantità”, “qualità”, “relativo / relazione”, “perfetto”, “limite”, “espressioni <<per cui / per sé>>”, “disposizione”, “abito / possesso / stato”, “affezione”, “privazione”, “avere”, “espressione <<derivare da qualcosa>>”, “parte”, “intero / tutto”, “mutilo”, “genere”, “falso”, “accidente”. Tali termini costituiscono la base dell'epistemologia aristotelica. Non ci meravigliamo, trovando già qui la semplice conferma, di repentini passaggi dal piano dell'essere al piano del dire, data la compenetrazione dei due piani nella prospettiva aristotelica, convinti anche che i concetti sopra citati determinino le relazioni tra cose e tra termini di un discorso. Il libro V prende dunque casualmente (nemmeno in questo caso la trattazione aristotelica presenta una struttura sistematica) la forma di un piccolo dizionario in cui l'autore si è preoccupato di analizzare concetti chiave a cui è possibile fare riferimento.

esempio, sono principi della dimostrazione”.¹⁹³

Partiamo dalla seconda parte del passo, che ci ricollega alle osservazioni proposte da Wieland. La consocenza mira a ciò che è ben determinato, e questo qualcosa si è necessariamente sviluppato da un principio. Difficile però credere che quel principio determinante la cosa possa essere il punto di partenza del processo conoscitivo. Si intende dire che, come sottolinea Wieland, il processo conoscitivo procede verso il principio della cosa affinché possa dirsi che quella cosa è conosciuta.¹⁹⁴ Possedendo il principio si è in possesso della cosa stessa. Una possibile risposta interpretativa arriva dall’esempio portato dall’autore: le premesse sono principi delle dimostrazioni. Per un verso la dimostrazione è un cammino, un procedere per giungere a conclusioni ragionate. Dall’altro però, le premesse, come punti di partenza, oltre ad orientare la dimostrazione, costituiscono ipotesi, in attesa di essere confermate. In questo caso vediamo un cammino a ritroso verso il principio. Anche non casuale l’esempio che descrive un procedimento scientifico che poggia sulla capacità linguistica, come è quello dimostrativo. Passando alla prima metà di testo, in riferimento al principio (*archē*), Aristotele si esprime sia in termini di *leghetai*, sia in termini di *gignetai*. La scelta interpretativa che porta a tradurre entrambi con “significare”, non fa che confermare l’evidente possibilità di

¹⁹³ Aristotele, *Metaphysica*, V, 1, 1012b 32 – 1013a 16. Trad. It., Reale (2014), pag. 189.

¹⁹⁴ La prima parte dell’opera di Wieland (1993), pp. 63 – 177 è dedicata per intero alla nozione di principio in Aristotele, come sottolieanto, non di facile comprensione, scrive infatti (pag. 64), “Un’altra questione è quella che riguarda il modo in cui si possano in genere ottenere i principi di una cosa che si intende conoscere. Aristotele afferma anche, del resto, in modo dettagliato, che ogni conoscenza è una conoscenza di principi; sul modo in cui si giunge a questi principi, egli si esprime invece relativamente di rado, in maniera vaga e per accenni”. Questa indubbia consapevolezza ci apre alla possibilità inserire la questione relativa ai principi entro il quadro della riflessione sulle nozioni di *nous* e *dianoia*, a loro volta concetti chiave dell’epistemologia aristotelica. Aristotele riconosce una pluralità di principi piuttosto che un principio unitario, allo stesso modo in cui – abbiamo visto - individua molti significati per principio e per molti altri concetti basilari. Tali significati di principio coincidono con i diversi modi in cui esso si dà sul piano degli enti, e quindi, per ognuno di questi modi, necessariamente esisterà una definizione. Vedremo anche, che è al contempo un unico principio a guidare la riflessione sui principi, quindi ad orientare la conoscenza, quello che potrebbe essere indicato come “principio dei principi”, un principio rivolto alla realtà degli enti ma che muove dalle regole della logica, ovvero dalle regole del nostro parlare, il “principio di non contraddizione”, di cui Aristotele tratta abbondantemente in *Met.*, IV, 3, 4.

intercambiare i due termini; da un lato il principio “significa” nel senso che “è detto” in un determinato modo, trovando la sua realizzazione sul piano linguistico, la certezza della sua verità, dall’altro lato il verbo *gignomai*, che indica specialmente un compimento sul piano degli enti naturali, e che potremmo definire come uno dei verbi più indicativi della lingua greca per quanto concerne i processi di manifestazione di fenomeni e di cose, e le realtà in continuo movimento, soggette a processualità.

Nel passo esaminato Aristotele chiude così la trattazione del principio:

“Dunque, carattere comune a tutti i significati di principio è di essere il primo termine a partire dal quale una cosa è generata (*γίγνεται*) o è conosciuta (*γινώσκεται*). Di questi principi alcuni sono interni alla cosa, altri sono, invece, esterni. Perciò sono principio la natura (*φύσις*), l’elemento (*στοιχεῖον*), il pensiero (*διάνοια*), il volere (*προαίρεσις*), la sostanza (*οὐσία*) e il fine (*τὸ οὗ ἕνεκα*) (infatti principio della conoscenza e del movimento di molte cose sono il bene (*τἀγαθόν*) e il bello (*καλόν*))”¹⁹⁵

Il primo dato rilevante riguarda la necessità di stabilire ciò che accomuna tutti i significati individuati da Aristotele e relativi al termine “principio”. Tali caratteri sono quelli che in effetti ne vanno a costituire il discorso definitorio, proprio perché comuni; in altre parole, è questo ciò che propriamente fa del principio un principio: essere il primo termine a partire da quale una cosa è generata o conosciuta. Torna ancora una volta il doppio riscontro sul piano dell’essere e sul piano linguistico, rappresentato in questo caso dal verbo *ghignoskō*; la conoscenza non è astratta, né generica, ma rivolta a qualcosa di determinato, ergo, definito. I fili tra i due universi li ha già tracciati Aristotele stesso nel passo precedentemente riportato, per cui, lo anticipiamo, conoscere = assumere consapevolezza linguistica, quindi, concentrare il dato conosciuto entro i limiti della *orismos*. Alcuni principi sono poi insiti nella cosa stessa, motori di movimento dall’interno. È questo il caso dell’anima, che altro non è che la natura stessa dei viventi, natura

¹⁹⁵ Aristotele, *Met.*, V, 1, 1013a 18 - 23. Trad. It., Reale (2014), pag. 191.

che tende all'auto – realizzazione, dell'elemento come primo costituente, del pensiero (*dianoia*), il quale, al pari di ogni altra facoltà umana, occupa una sede fisica interna all'organismo; tale sede è il cuore. Testualmente la *dianoia* è identificata come principio al pari del *nous*. L'ipotesi sulla quale insisteremo è che essa, come facoltà dimostrativa e argomentativa – per cui sarebbe sempre più opportuna e completa la traduzione “pensiero discorsivo” piuttosto che semplicemente “pensiero” – costituisce il principio del ragionamento linguisticamente articolato, quindi il principio del procedimento dimostrativo. Nella cornice aristotelica la *dianoia* si configura come facoltà dedita a determinate funzioni. Quella dimostrativa è una di esse, connessa con quella articolatoria (la capacità di produrre suoni articolati), più tecnica, e con la terza, legata all'intenzionalità nel contesto dell'azione. Quest'ultimo significato, indubbiamente attribuito da Aristotele *alla dianoia*, sembra avvicinare la *dianoia* aristotelica a quella tucididea; anche nel caso di Tucidide infatti il concetto, che veicola l'idea dell'intenzione, quindi del progetto in un tempo futuro, non risulta estraneo all'ambito discorsivo e argomentativo. Tornando a noi, alla base di queste tre possibili funzioni c'è un unico filo conduttore, che altro non è che lo stesso linguaggio come peculiarità della specie umana. Per il momento non ci addentreremo in argomento, poiché esso sarà oggetto dei prossimi paragrafi. Era in ogni caso interessante sottolineare sin da ora il ruolo della *dianoia* come principio, motore di movimento, certamente interno, poiché essa occupa una sede fisica all'interno dell'organismo. Accanto alla *dianoia*, la *proairēsis*, la volontà, che in quanto principio muove il nostro agire. La *dianoia*, proprio perché in ottica aristotelica è legata al campo pratico, sarà intesa come principio d'azione, come ciò che orienta l'azione stessa, e questo verrà approfondito soprattutto nell'ultimo capitolo del lavoro. La frase che chiude il passo è significativa in quanto in esso Aristotele identifica il bene e il bello come principi e di conoscenza e di movimento, e questo è spiegabile se pensiamo ad una conoscenza del bene e del bello che mira all'azione moralmente intesa, un'azione che persegue il bene per evitare ciò che non è bene. Abbandoniamo momentaneamente questo sentiero e quindi queste tracce argomentative, che verranno comunque successivamente riprese, per reinserirci nuovamente nella strada principale. Abbiamo aperto il

paragrafo con la proposta teorica di Wieland sulla concezione aristotelica di conoscenza, una conoscenza rivolta ai principi, ai fondamenti, una lettura più che giustificata dallo stesso testo aristotelico. Andiamo avanti con le considerazioni di Wieland, in un'opera ricca e imponente dal taglio decisamente linguistico. Lo studioso continua scrivendo:

“Grazie alla sua capacità di dare conto dei principi di qualcosa, la conoscenza si distingue da tutti gli altri modi del rapporto con una cosa, quali si danno per esempio nella percezione, nella memoria, nella rappresentazione, nell'opinione o nell'esperienza”.¹⁹⁶

Questo passo può risultare a nostro avviso fuorviante, evidenziando quasi una contrapposizione tra la conoscenza e un altro tipo di condizione che Aristotele chiama *xeis*, abito o possesso. Tra le *xeis* è possibile rintracciare tutte le modalità cognitive elencate da Wieland, dalla percezione all'esperienza. Esaminiamo un passo aristotelico tratto dagli *Analityca Posteriora* per cercare di fare chiarezza e per introdurre un concetto chiave della conoscenza come conoscenza linguistica: la verità.

“Ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἔξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν αἰεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθῆ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς (...)”.

“Ora, tra i possessi che riguardano il pensiero e con i quali cogliamo la verità, alcuni risultano sempre veraci, altri invece possono accogliere l'errore; tra questi ultimi sono, ad esempio, l'opinione ed il ragionamento, mentre i possessi sempre veraci sono la scienza e l'intuizione, e non sussiste alcun altro genere di conoscenza superiore alla scienza, all'infuori dell'intuizione (...)”.¹⁹⁷

Si è ritenuto opportuno riportare l'intero testo in lingua greca vista la densità

¹⁹⁶ Wieland (1993), pag. 63.

¹⁹⁷ Aristotele, *Analityca Posteriora*, 2, 19, 100b 5 - 7. Trad. It. Colli (1955), pag. 402-403.

teorica del passo. L'opinione, secondo quanto già detto da Wieland, così come il ragionamento, sono abiti che l'uomo possiede, modi che consentono di stabilire il rapporto con l'esterno.¹⁹⁸ Ciò significa che è possibile avere una percezione della realtà, così come una rappresentazione di essa, che equivale a dire, una conoscenza percettiva, o una conoscenza rappresentativa delle cose. Allo stesso modo è possibile avere un'opinione relativamente a qualcosa, e via discorrendo. Attraverso gli abiti cogliamo la verità. Quello che dunque cerchiamo nel nostro cammino di conoscenza e mediante le *exeis* è una proprietà esclusivamente linguistica: solo un enunciato è infatti in grado di informarci sulla verità o falsità di qualcosa. Le cose non sono vere o false in sé, lo sono in quanto è possibile che ciò venga espresso, ma al contempo il criterio di verità o falsità è dato dalla e nella realtà stessa, ciò avviene proprio perché il linguaggio va letto come parte di essa, senza che i due piani debbano identificarsi (da escludere!), ma ammettendo tuttavia l'impossibilità di considerarli due piani a sé stanti. Ci avverte Aristotele che nella percezione, nell'opinione, nella rappresentazione (che fornisce in fondo solo una immagine costruita della realtà, e vedremo che la *phantasia* muove dal dato percettivo) non è presente la verità in massimo grado; tali abiti costituiscono la dimensione dell'errore, qualora ci dovesse essere, ma bisogna tenere conto che è possibile se non addirittura verosimile che ci sia. Con tali abiti a volte si è nel vero e a volte si è nel falso. È molto importante introdurre lo spazio della contingenza accanto a quello della necessità e dell'immutabilità, in quanto tale concezione è, a nostro avviso, prettamente aristotelica, e riguarda tanto la realtà, quanto la nostra conoscenza di essa. Vi sono cose eterne, identiche a sé stesse, ma anche cose che sono per lo più. Anche la conoscenza di queste ultime cose sarà per lo più. Il per lo più, rientra nel campo della probabilità (alta) ma non nella

¹⁹⁸ *Exeis* è sostantivo derivato da *ekō*, "avere" e indica non già un avere acquisito, quanto un possesso insito, nel caso specifico, nell'uomo. È interessante ricordare che il suffisso *-is*, oltre ad indicare lo sviluppo del termine dal verbo capostipite, veicola l'idea dell'attività. Quindi l'*exis* non è un semplice possesso ma è un possesso concettualmente in atto, che mira quindi ad uno scopo. Quest'ultimo non è che la ricerca della verità come acquisizione di conoscenza. Si constati inoltre che tali abiti riguardano il pensiero discorsivo, cioè la *dianoia*, che comincia ad assumere i tratti di una facoltà rivolta alla conoscenza. Al contempo il *nous* è identificato come uno di questi abiti. Tale relazione *nous* / *dianoia* viene chiarita da Aristotele anche in *Ethica Nicomachea* di cui ci occuperemo nell'ultimo capitolo.

certezza¹⁹⁹, e coincide proprio con il campo del possibile errore.²⁰⁰ Tra gli abiti ve ne esistono due però che non ammettono neanche un margine di errore minimo: il *nous*, brillantemente tradotto da Colli con “intuizione”, e la conoscenza scientifica (*epistemē*), o semplicemente scienza. Tali abiti riguardano ciò che è universalmente vero. Tuttavia, con le opportune differenze, ognuno degli abiti di cui disponiamo concorre ad afferrare la verità. Tutti sono chiavi con cui aprire le porte della verità, anche se nel caso della maggior parte di essi esiste un margine più o meno ampio di errore. Non vi è pertanto quella contrapposizione che potrebbe emergere dal passo di Wieland tra conoscenza e gli altri modi secondo cui ci rapportiamo alla realtà. Non riteniamo possibile che questo rapporto sia sì posto, cioè in termini di contrapposizione. Ogni abito genera sapere, ne è portavoce, anche se a volte si giunge al falso o solo alla verosimiglianza. Dice Aristotele: “é evidente, dunque, che la sapienza è una scienza che riguarda certi principi e certe cause”. Il sapere stesso è una forma di scienza, e considerando ciò che Aristotele dice negli *Analitica Posteriora*, dobbiamo concludere che, in quanto scienza, il sapere procede per via dimostrativa, in quanto *nous*, cioè come conoscenza noetica, o intuitiva, esso non procede, almeno in prima istanza, per via dimostrativa. Ma è possibile immaginare una facoltà noetica, che diviene attività intuitiva, slegata da quella che sembra essere un’esigenza dell’uomo, cioè il dimostrare, o, più in generale, l’argomentare? O è proprio su questa presunta impossibilità che bisogna fondare il rapporto *nous / dianoia*, che piano piano sta cominciando delinearsi? Questa è solo una delle domande che vengono in mente avvicinandoci a questi temi, e a cui si proverà a rispondere. Non sempre è possibile fornire risposte certe circa il testo aristotelico, tanto più che esso appare, come si è detto, non sistematico, nonostante un’apparente organizzazione strutturale che procede per nuclei tematici; la necessità di riferirsi ad altre opere è sempre dietro l’angolo. Altrettanto interessante è fare emergere aporie, le quali in

¹⁹⁹ Stiamo utilizzando la nozione di “probabilità”, nel senso di “alta possibilità che qualcosa avvenga”, o che “qualcosa sia in un dato modo”. Il termine non ha, in questo contesto, nulla a che vedere con le odierne concezioni probabilistiche della realtà.

²⁰⁰ Riferiamoci per esempio al seguente passo: “Alcune cose avvengono universalmente (infatti stanno così o avvengono sempre e in ogni caso), mentre altre cose non avvengono sempre così, ma per lo più; per esempio non ogni uomo maschio ha il mento ricoperto di peli, ma per lo più”. (*Anal. Post.*, II, 12, 96a 8 – 11. Trad. It., Mignucci (2007).

fondo costituiscono la natura irrequieta della filosofia. Concludendo, pare più appropriato proporre una quasi identificazione del sapere con ognuno degli abiti da cui essa scaturisce. La conoscenza può dunque intendersi come conoscenza della verità e anche come conoscenza dei principi, senza che nasca una contrapposizione.²⁰¹ Del resto, cosa, oltre al principio, potrebbe intendersi come intrinsecamente vero? i principi sono “così veri” da essere indimostrabili, sono quindi, sempre almeno in prima istanza, fuori dalla morsa argomentativa, e anzi capolinea della dimostrazione.²⁰²

2. La dottrina del *nous* nel *De Anima*

Avendo già parlato di altre modalità conoscitive individuate da Aristotele, e alle quali per necessità faremo altri riferimenti, e avendo delineato, seppure non in forma di trattazione sistematica, i contorni della conoscenza intesa nel senso di conoscenza di principi, siamo ormai instradati verso quell’alta facoltà, peculiarmente umana: la facoltà noetica, non esente dalla dimensione linguistica.

²⁰¹ Posto che per Aristotele quella di definire appare una necessità, cosa che ci porta a pensare che egli avesse un’idea precisa del sapere nonostante l’assenza di trattazioni strutturate, ricordiamo che “se un avversario obietta che una parola ha molti significati, questo non importa nulla, purché però, i significati siano di numero limitato; infatti basterà designare ognuno dei diversi significati con una parola differente”. (Arist., *Met.*, IV, 4, 1006a 38 – 1006b 2. Trad. it., Reale (2014), pp. 147 – 149.

²⁰² Sull’impossibilità della dimostrazione dei principi, cfr. Arist., *Met.*, IV, 4, in cui Aristotele propone l’*elenchos* (confutazione) nei confronti di coloro che ritengono possibile dimostrare il principio che tra tutti è il più saldo, il principio di non – contraddizione. Tale principio si pone su un altro piano rispetto a qualsiasi altro. Tuttavia gli stessi argomenti si possono riferire a qualsivoglia principio, che costituirà sempre il capolinea di ogni dimostrazione. Da legare alla intuizione, come conoscenza immediata, vi è un passo tratto da *Analitici Posteriori*, I, 3, 72b 19 – 23. Trad. it., Mignucci (2007), pag. 11: “Noi invece asseriamo che ogni conoscenza scientifica è dimostrativa e che quella degli immediati è non dimostrativa. Ciò che sia necessario è manifesto: infatti se è necessario conoscere scientificamente gli antecedenti e le cose da cui procede la dimostrazione e ad un certo punto ci si ferma, è necessario che questi immediati siano non dimostrativi. Noi argomentiamo queste tesi in questo modo e affermiamo che vi è non solo conoscenza scientifica, ma anche un certo principio di essa, mediante il quale conosciamo i limiti”. Aristotele pone sempre un punto di inizio oltre il quale non è possibile procedere a ritroso nella ricerca delle cause. Ciò avviene sia perché Aristotele concepisce la totalità degli enti come chiusa, finita, sia perché tanto la realtà degli enti, quanto quella linguistica (che, ricordiamolo, ne fa parte), sono scomponibili in parti significative fino a giungere ad un elemento minimo, che non si può ulteriormente frammentare.

Non si intende procedere con una trattazione del concetto di *nous*. Ciò che è veramente importante, non è nemmeno ancora la facoltà noetica, in potenza e non concretamente realizzata, ma l'atto del *noein*, dunque l'attività dell'intuire, del vedere oltre, del vedere immediatamente e capire come questa intuizione non mediata possa avere legami con il linguaggio inteso nella suo svolgimento temporale. Tali sfumature di significato in riferimento al *noein*, sono assolutamente presenti negli scritti aristotelici e che pongono l'autore sul versante della biologica ionica, ovvero omerica. Il *noein* occorre spesso in periodi senza per questo essere il soggetto o il concetto chiave della frase, ma solo come tempo verbale di riferimento. Lo stesso si consideri per *dianoia*. Il verbo *noein* deve avere un significato specifico, come è stato in Omero e in Platone, il quale utilizzava spesso *noēsis* in rapporto a *dianoia*, per le ragioni emerse dall'analisi testuale nel corso del primo capitolo. Il *noein* non è considerabile come atto generico del pensare, anche se appunto, con disinvoltura, sembrerebbe essere a volte così usato. Tra gli autori presi in esame, *nous* e *noein*, risultano del tutto estranei a Tucidide, che invece utilizza ampiamente *dianoia*, con l'accezione che sappiamo. Lo spessore filosofico del *noein* è quindi indubbio; si tratta di tirare fuori l'universo concettuale sotteso a questa nozione. Va da sé che la questione è molto spinosa e di non facile soluzione. L'obbiettivo è intanto quello di esaminare i passi più significativi dell'opera teoricamente più densa sull'argomento: il *De Anima*. Vedremo in seguito se starà in piedi l'idea di una facoltà unica, quella noetica a cui si riferiscono diverse funzioni o attività, comprese quelle propriamente dianoetiche. Procediamo comunque per gradi. Fino ad ora abbiamo cercato di insistere sulla cornice biologica che ospita l'intero degli enti e dei fenomeni. La vasta gamma degli enti e dei fenomeni, compresi quelli linguistici, sembra avere salde radici nel terreno della biologia. Allora alcuni degli interrogativi che affronteremo saranno i seguenti: in che rapporto sta il *nous*, inteso il più largamente possibile, con il linguaggio? dato il suo carattere intuitivo – ancora solo assunto – è possibile ammettere uno svolgimento temporale linguistico / noetico? E infine, è possibile porre un legame tra *nous* e biologia, e avanzare l'idea di un fondamento biologico del *nous*, anche alla luce di considerazioni del tipo: “Sembra poi che l'intelletto (νοῦς) sopraggiunga come

una sostanza (οὐσία) e che non si corrompa. In effetti potrebbe corrompersi specialmente per l'indebolimento che consegue alla vecchiaia", e ancora: "l'intelletto invece è forse qualcosa di più divino e impassibile"?²⁰³ Il libro III del *De Anima*, è dedicato proprio al *nous*, e sono presenti riferimenti continui ancora alla sfera sensoriale, alla *phantasia*, e all'azione. Questo è sufficiente già a supporre che dobbiamo leggere il *nous* come una facoltà inserita in un contesto in cui ne occorrono altre, e, anche se indubbiamente esso presenta peculiarità e tratti specifici, porta con sé elementi di continuità con altre modalità del conoscere, e non è interpretabile in modo semplicistico come "sostanza che sopraggiunge dall'esterno". La vera sfida è piuttosto comprendere come si colloca e come è giustificabile "all'interno"; in cosa si distingue dalle altre facoltà e in che modo invece può essere ad esse accostato. Perché la questione inerente alla *dianoia* venga affrontata, è necessario che sia inquadrata la facoltà noetica per quelle che sono le sue caratteristiche di specie.

2.1 *Nous* e sensazione: analogie e differenze

Nel corso del secondo capitolo abbiamo avuto modo di affrontare il tema della conoscenza sensoriale, optando per dare spazio al senso comune, modalità più complessa del conoscere sensoriale che mira alla costituzione di un raccordo sensoriale, nato dall'insieme di più stimoli contemporanei, con il presentarsi del margine di errore. Tale margine, tende ad estendersi quanto più il rapporto con la realtà intorno diviene soggetta a forme di mediazione. Intanto Aristotele si mostra del tutto incline a proporre analogie tra la sensazione cosiddetta "propria" e il *nous*, con l'idea di fare emergere anche i punti di rottura con essa, allontanandosi in un certo senso, come già anticipato, dal fronte omerico, e in generale dal

²⁰³ Rispettivamente *De An.*, I, 4, 408b 18 – 19 e 428b 29 – 30. Trad. It., Movia (2008), pp. 91 – 93. Movia sceglie di tradurre *ousia* con "sostanza", ricordiamo che il termine indica anche "essenza", considerabile nel testo aristotelico come sinonimo di "forma", che a sua volta vede il suo corrispettivo biologico in "specie". Comunque i due concetti di *eidos* (forma interiore) ed *ousia* (essenza) indubbiamente sono molto vicini. Il passo potrebbe già evidenziare la natura formale, e in un certo senso anche l'agire formale del *nous*. Per quanto riguarda la traduzione di *nous* con "intelletto", certamente essa appare la più accreditata. Di fatto però, se si intende in sede fare emergere il carattere intuitivo, e pertanto atemporale, di tale facoltà, "intelletto", termine latino con il significato di "legare insieme" (questo legare effettivamente ha luogo), potrebbe essere accostato ad altre proposte interpretative, come "intuizione", atto puntuale e immediato, e anche "comprensione". Esamineremo in seguito la questione.

contesto dell'antica medicina ionica, senza però escludere *tout - court* la presenza di elementi biologici, fisiologici, organici all'interno di una dottrina sul *nous*.

“Sembra che il pensiero e l'intelligenza siano una specie di sensazione (giacché con ambedue queste attività l'anima distingue e conosce qualcosa degli esseri), e del resto gli antichi affermano che l'intelligenza e la sensazione sono la stessa cosa (...). Tuttavia essi avrebbero dovuto parlare nello stesso tempo anche dell'errore, che è la condizione più caratteristica degli animali, nella quale l'anima trascorre più lungo tempo”.²⁰⁴

La caratteristica comune al *noein*, al *phronein* e all'*aisthanestai* è quella di essere uno strumento di conoscenza *della* realtà. Non concordiamo con la scelta interpretativa di Movia – nel caso di specie, né nel caso di qualsiasi altro studioso – di rendere *noein* con “pensare”. Possibilmente la scelta è data dal fatto che, come è stato fatto emergere, vi sono centinaia di occorrenze del termine nel *Corpus*, e spesso nasce spontanea l'identificazione del *nous* con qualsiasi generica attività di pensiero. Ma ciò è fuorviante ed equivoco. Abbiamo ragioni per credere che con *nous* Aristotele intenda un atto intuitivo immediato, ma non solo. L'atto istantaneo e puntuale del *nous* rappresenta in fondo la nostra prima possibilità di conoscenza di ciò che non è soggetto a mutamento, e che Aristotele individuerà come *noēta*, forme, essenze, oggetti correlativi del *nous*, su cui è possibile che lavori la *dianoia*, dal momento che, *strictu sensu* non sono stati riscontrati oggetti correlativi di quest'ultima, mentre per qualsiasi facoltà (quindi attività) indipendente è stato possibile individuarli testualmente. Così, come l'alimento assunto è ciò a cui ci rivolgiamo nella fase della nutrizione, l'*aestheton* è l'oggetto a cui si riferiscono la sensazione e la *phantasia*²⁰⁵, l'*orekton*, è l'oggetto che perseguiamo sulla base del desiderio. Nessun riferimento ad un oggetto *dianoēton* vero e proprio.²⁰⁶ Dunque la *dianoia*, secondo la proposta interpretativa del

²⁰⁴ *De An.*, III, 2, 427a 17 – 427b 4. Trad. it., Movia (2008), pag. 203.

²⁰⁵ È opportuno ricordare che il *phantasma* è il prodotto realizzato dalla *phantasia*, non il suo oggetto correlativo.

²⁰⁶ Anche se sporadicamente occorre *dianoēton*, riteniamo impossibile classificarlo come oggetto autonomo a cui la *dianoia* fa riferimento; siamo più propensi a leggerlo come un oggetto che assume tratti linguistici più marcati. In ogni caso tale argomentazione sarà ripresa e ne verranno

presente lavoro, agisce sul *noēton*, divenendo l'artefice di ogni possibile discorso (*logos*) e / o pensiero discorsivo. Essa non si riferisce solo alla nostra capacità di dimostrare e quindi di argomentare, non è esclusivamente legata al sillogismo; regola bensì la nostra capacità articolatoria. Dunque il *noein* non è un atto di pensiero, quanto piuttosto lo è, nella nostra ottica, la *dianoia*. *Phronein*, d'altro canto, è un termine di matrice omerica, che in origine rappresentava anche un generico atto del pensare. La specificità del termine, era data nel testo omerico dalla familiarità con *phrenes*, possibilmente parte estrema dell'organo cardiaco, laddove quest'ultimo era considerato sede fisica dell'intera vita dell'individuo: quella biologica, e quella emozionale. Anche i processi di pensiero avevano sede là. Ma con Aristotele, il campo del *phronein* sembra restringersi molto; la *phronēsis* è, tra le virtù del pensiero, quella atta alla deliberazione. E la deliberazione avviene circa le cose che potrebbero essere diversamente e non circa le cose che sono di necessità. Riguarda quindi il particolare, poiché è legata all'azione.²⁰⁷ La scelta dei verbi relativi alla conoscenza non è casuale, è anzi molto precisa; da un lato *gnorizō*, dall'altro *krinō*. Il primo verbo, come suggerisce il suffisso *-zo*, deriva dal sostantivo *gnorismos*, che significa propriamente ciò che è ovvio, noto, familiare. Quindi il verbo ha il significato di "rendere noto" quindi agli altri, o, forse più calzante in questo contesto, di "imparare". Il processo di apprendimento muove da ciò che noto, e il noto è ricavabile altresì per mezzo dei sensi, o attraverso le facoltà superiori, come quelle citate nel passo. Per quanto riguarda *krinō*, tradotto propriamente con "distinguere", esso veicola l'idea di una capacità critica, discriminatrice che è in comune ai sensi e al *nous*.²⁰⁸ Posto che l'anima è sempre il soggetto che compie

proposte altre a favore di una continuità noetico – dianoetico sulla linea linguistico – epistemologica e su quella dell'azione.

²⁰⁷ Cfr. *EN.*, VI, 7, 1141b 9 – 24.

²⁰⁸ Wieland (1993), pp. 107 – 126, ricostruisce il cammino di conoscenza (sempre da egli inteso come conoscenza dei principi) come percorso dal complesso al semplice. Il semplice è così ottenuto attraverso una frammentazione dell'intero, in quanto intero ancora universale - indeterminato. Anche se l'autore non fa specifici riferimenti all'attività del *krinein*, quanto piuttosto alla *diairesis*, i due concetti potrebbero tuttavia essere indetificabili o accostabili, e ciò trova conferma in *De An.*, III,2, dedicato all'attività discriminatrice del senso e del *nous*. Il verbo *krinō* viene ripetuto molte volte. Ma nell'ultima parte, dedicata al senso comune, dice Aristotele: "Ma avviene come per quello che alcuni chiamano punto, il quale, in quanto uno è due, per ciò stesso è insieme divisibile e indivisibile (ἀδιάπετος καὶ διαπετή). In quanto dunque ciò che

un percorso di conoscenza, Aristotele è chiaro nel suggerirci che essa si trova spesso nell'errore. Citando nel passo sopra solo *phronein*, *noein*, *aisthanestai*, c'è da capire a quale di queste modalità appartiene la possibilità dell'errore. Di certo tale possibilità di sbagliarsi è del *phronein*, poiché appunto tale attività riguarda il contingente e il particolare, e non il necessario e l'universale. Cosa dire sulle altre due nozioni? Vediamo come è affrontata la questione nel testo aristotelico: in cosa sono simili *nous* e sensazione? Il paragone è posto tra il *nous* e i sensi propri, perché sembra che il modo in cui si realizzi l'attività sia simile nei due casi. È giusto ricordare in via preliminare che affidandoci alla sensazione propria non possiamo incorrere in errore. I sensi ci offrono una conoscenza parziale ma certa. Il contenuto della sensazione propria è sempre vero. Non così nel caso del senso comune, questo perché nel primo caso non vi è alcuna mediazione; la sensazione si produce attraverso il contatto diretto con l'*aesteton*, e dicendo questo, teniamo comunque conto del fatto che, concretamente, alcuni sensi si avvalgono di un mezzo, come aria o acqua (è il caso della vista e dell'udito). Però quando parliamo di approccio diretto, intendiamo una risposta immediata stimolo – risposta, nelle modalità secondo cui è spiegata la percezione oggi nei manuali di psicologia. Non è in fondo cambiato molto dalla concezione aristotelica, almeno da questo punto di vista. Aristotele non ammette la possibilità di errore:

“Dico “proprio” quello che non può essere percepito da un altro senso, e rispetto a cui non è possibile l'errore: ad esempio per la vista il colore, per l'udito il suono e per il gusto il sapore, mentre il tatto ha per oggetto molte varietà di sensibili”.²⁰⁹

giudica è indivisibile (ἀδιαίρετον), esso è uno e giudica simultaneamente; in quanto invece è divisibile, usa due volte lo stesso punto simultaneamente (ἐν τὸ κρῖνόν ἐστι καὶ ἅμα, ἧ δὲ διαίρετόν ὑπάρχει, δις τῷ αὐτῷ χρῆται σημεῖω ἅμα)” (III, 2, 427a 10 - 12. Trad. It., Movia (2008), pag. 201). L'intero iniziale sarebbe lo spazio ontologico della pre – conoscenza. Ammettere ciò vuol dire sostenere di avere una sorta di condizione di conoscenza della cosa che intendiamo conoscere. Abbracciamo questa prospettiva, che appartiene, con le dovute differenze, tanto a Platone quanto ad Aristotele. Interessante notare l'uso di *phronein*, attività volta alla deliberazione, e quindi al caso particolare, in un contesto in cui è chiamata in causa la capacità discriminatrice umana. Ma, come emergerà successivamente, il *phronein* ha un doppio legame, con il particolare e con l'universale, essendo la *phronēsis* annoverata tra le virtù del pensiero.

²⁰⁹ *De An.*, II, 6, 418a 11 – 14. Trad., it., Movia (2008), pag. 149.

Pur non intendendo entrare nel merito del funzionamento di ogni senso, assumiamo come punto di partenza che la sensazione propria potrebbe, a livello cognitivo, rientrare tra quelle *xeis* con le quali non ci si sbaglia mai: il *nous*, e l'*epistemē*. Tra queste ultime sono presenti differenze che vedremo in seguito, ma attraverso esse si conosce sempre e solo il vero. Sull'oggetto di riferimento ogni senso è infallibile. La fallibilità dipende esclusivamente da cause organiche, ovvero da lesioni o eventuali problemi all'organo corporeo di riferimento. Quindi è il legame con il corpo, in un certo senso la causa. Ma per l'alto grado di attendibilità che i sensi ci offrono, potremmo dire che dall'impossibilità di errore torna all'impossibilità di errore passando per la possibilità dell'errore. Come modalità di accesso al mondo, la sensazione è appunto la più semplice, ma il *nous* è in fondo altrettanto immediato. L'infalibilità dell'*epistemē*, sarà giustificata, a nostro avviso, da una continuità con l'attività noetica, perché altrimenti potrebbe sembrare che essa incorra nell'errore a causa della mediazione del metodo attraverso cui procede, cioè quello discorsivo. Sull'immediatezza del *nous* torneremo nel prossimo capitolo, è sufficiente al momento dire che l'immediatezza caratterizza e il *nous*, e la sensazione propria. Anche le modalità con cui l'una e l'altro si attuano presentano delle analogie:

“e nello stesso rapporto in cui la facoltà sensitiva si trova rispetto agli oggetti sensibili, l'intelletto si trova rispetto agli intelligibili”.

E ancora:

“Ora se il pensare è analogo al percepire, consisterà in un subire l'azione dell'intelligibile o in qualcos'altro di simile”.²¹⁰

Vi è una simmetria tra *aestheton* e *noēton*, e quindi tra *aisthēsis* e *nous* nel rapporto facoltà – oggetto. Ma nel caso della sensazione abbiamo anche un terzo termine del rapporto: l'organo sensorio. Quello che viene a mancare nel caso del *nous*. Ecco che cominciano ad emergere le dovute differenze. Infatti “sentire” è

²¹⁰ *De An.*, III, 4, 429a 13 – 15. Trad., it., Movia (2008), pag. 213. Giuffrida (2015), pag. 20, traduce *aisthanestai* con “essere affetti”, rendendo al meglio la forma verbale passiva. Il percepire infatti scaturisce dal subire. La percezione in atto è in primo luogo un “essere impressionati”.

una sorta di “subire”; ciò che subisce è il sensorio e ciò che imprime è l’oggetto stesso. Così la facoltà sensitiva si dice essere in potenza e in atto (come sensazione), e lo stesso vale per il sensibile, sotto l’impulso del quale scaturisce la vera a propria azione sensibile.²¹¹ Poi,

“il senso non è in grado di percepire dopo l’azione di un sensibile troppo intenso; ad esempio non può udire il suono dopo avere percepito suoni troppo forti. Né può vedere o odorare dopo avere percepito colori e odori troppo intensi. Invece l’intelletto, quando ha pensato qualcosa di molto intelligibile, non è meno ma anzi più capace di pensare gli intelligibili inferiori, giacché la facoltà sensitiva non è indipendente dal corpo (γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος), mentre l’intelletto è separato (τὸ, ὁ δὲ χωριστός)”.²¹²

Un’attività troppo intensa è limitante solo nel caso della sensazione, e le ragioni sono organiche. Per il *nous* è esattamente il contrario, ed esso risulta potenziato da un’attività importante. La differenza non è dovuta solo alla presunta indipendenza del *nous*, ma anche alla natura dei *noēta*, forme prive di materia. Oltretutto c’è da stabilire in che misura il *nous* si dice indipendente dal corpo. Certamente concordiamo nell’affermare l’impossibilità di riferire l’attività noetica ad un organo corporeo così come avviene nella sensazione. Non esiste un “organo noetico” al pari dell’occhio o dell’orecchio. Tuttavia non immaginare nessun legame tra *nous* e corpo ci risulta alquanto improbabile, ed è evidente che il *noein* è una sorta di visione con la mente, così come era in Omero. Ciò sarà oggetto del prossimo paragrafo. Possiamo dire ancora con Aristotele che la sensazione appartiene a tutti gli animali, essendo considerabile come principio della vita

²¹¹ Cfr. *De An.*, II,5, 417a 10-15. Qualsiasi senso funziona secondo modalità simili. L’intero libro II del *De Anima* è dedicato a questa trattazione. Un interessante metro di confronto è costituito dal *De Sensu et Sentibilibus*. Anche se non riteniamo esserci ragione per approfondire tale aspetto, ricordiamo che il “subire” assume diverse accezioni in Aristotele: “in una prima accezione è una specie di distruzione da parte del contrario, in un’altra è piuttosto la conservazione da parte di ciò che è in atto, di ciò che è in potenza e che gli è simile allo stesso modo che la potenza ha relazione con l’atto” (*De An.*, II,5, 417b 3-17. Trad. it., Movia (2005), pag. 145-147). Era doveroso un accenno, anche alla luce di ciò che diremo a breve.

²¹² *De An.*, III,4, 429b 1 – 6. Trad. It., Movia (2008), pp. 213 -215.

animale, l'intelletto pertiene solo all'uomo.²¹³ Ad entrambe le facoltà è possibile attribuire, come in precedenza accennato, la funzione del *krinein*, una funzione che appare fondamentale per sapersi orientare nel proprio ambiente di riferimento, e con i sensi e con facoltà più elevate. Comprendere questo legame ci aiuta a delineare i tratti dei *noēta*. In *De An.*, III, 4, 429b 11 – 21 (Trad., it., Movia (2008), pag. 215) Aristotele delinea due domini; quello delle cose, e quello dell'essenza delle cose:

“Poiché sono diverse la grandezza e l'essenza della grandezza (τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι), come l'acqua e l'essenza dell'acqua (e ciò vale per molti altri casi, benché non per tutti, giacché in alcuni casi esse si indentificano), il soggetto (sottointeso) giudica (κρίνει) l'essenza della carne e la carne o con qualcosa di diverso o con qualcosa che si trova in una diversa condizione. Infatti la carne non esiste senza la materia, ma, come il camuso, è una determinata forma in una determinata materia. Pertanto con la facoltà sensitiva il soggetto distingue il caldo, il freddo e le altre qualità di cui la carne costituisce una proporzione (λόγος τις ἢ σάρξ); e con un'altra facoltà – o separata da quella o in relazione ad essa nel modo in cui la linea spezzata sta a sé stessa, quando è estesa – distingue l'essenza della carne. Inoltre nel caso degli enti ottenuti per astrazione, la retta è analoga al camuso (perché è unita al continuo), mentre la sua essenza, se l'essenza della retta è diversa dalla retta, è qualcosa di differente e potrebbe essere la diade. Il soggetto perciò distingue tale essenza o con qualcosa di diverso o con qualcosa che si trova in una diversa condizione”.

²¹³ Cfr. *De An.*, III,4, 427b 8 – 9. Il termine greco per “intelligenza”, è in realtà *to phronein*, di cui abbiamo già brevemente trattato e che ancora incontreremo. È vero che la *phronēsis* è accostata al *nous* in questo confronto aristotelico tra *nous* e sensazione, ma ribadiamo che non è opportuno tradurla con “intelligenza” (cfr. Movia (2008), pag. 203, con il rischio di creare equivoci interpretativi rispetto al testo originale. La *phronēsis* è ben distinta dal *nous*, come emergerà dalla lettura di *EN*, VI, e il *nous* non sembra potere essere identificato con la forma generale del pensiero. Riteniamo piuttosto che esso cada sotto il dominio del pensiero, come del resto la stessa *phronēsis*. Intanto Aristotele ci suggerisce già di considerare ogni abito della conoscenza come prerogativa dell'uomo. Nessuno di essi appartiene alle altre specie, caratterizzate per l'appunto dal possesso e dall'uso della sensazione, e, in alcuni casi, della *phantasia*.

Il senso del passo è come si vedrà, ampiamente dibattuto, e forse, senza volere sottovalutarne l'importanza, o le possibili implicazioni teoriche ad esso collegate, il significato potrebbe essere più semplice di quanto si pensa. “Essenza” traduce il greco *einai*, propriamente quindi l'essere più proprio della grandezza in quanto grandezza, ciò che la distingue (*krinō*) in quanto tale. Il *krinein* dunque, agisce sull'intero dell'essere, sezionandolo attraverso la distinzione dei tratti più caratteristici che confermano la specificità d'essere di ogni cosa. Allo stesso modo in cui Aristotele parla dell'essenza in termini ontologici, con l'uso del verbo *eimi*, parla dell'essenza in termini di *logos*, reso da Movia con “proporzione”, ma da intendersi letteralmente come “discorso definitorio”, come vedremo avviene in Kahn. Ciò a conferma di quello che vuole essere il filo sotteso ad ogni aspetto toccato nel presente lavoro: il nesso inscindibile ontologia / linguaggio. Ma nel caso in esame, questo ci dice molte cose in più. L'essere degli enti non è un concetto astratto, ma si dà nel linguaggio, prova del fatto che le facoltà conoscitive sono intrinsecamente linguistiche, assumendo la stessa forma dell'oggetto da conoscere, conoscibile dunque solo linguisticamente. Nel passo non interviene solo l'*einai* (o *logos*), interviene anche la *ylē*, la materia, che ricopre un ruolo fondamentale sia ontologicamente, sia linguisticamente.²¹⁴ Sarebbe allora forse opportuno leggere la relazione che Aristotele propone in termini di: 1. Cosa, ente, (carne, grandezza, retta), 2. Essenza della cosa, dell'ente, (essenza della carne, della grandezza, della retta) tenendo in considerazione il rapporto che corre tra *nous* e forma e tra sensazione e forma in una determinata materia, la quale nel caso dell'attività sensibile è imprescindibile; avviene

²¹⁴ Il principio materiale, cammina di pari passo con quello formale nel caso di ogni vivente. Ogni organismo risulta essere un composto di essi. La materia, anche se si configura come l'aspetto indeterminato del connubio, trovando determinazione grazie alla sua forma, non è così indeterminata. Intendiamo dire che ogni organismo ha una materia specifica, una materia che già in potenza è idonea secondo necessità ad essere in – formata in modo specifico. Necessita quindi di attuarsi, di realizzarsi ad opera dell'*eidōs* (Cfr. *De An.*, II, 2, 414b 24 – 30. Il termine greco *ylē* ricorre per la prima volta ancora in Omero; cfr. ad es. *Od.* V, 63: “C'era intorno alla grotta una selva rigogliosa (...), e ancora, V, 257: “Tutta, da prua a poppa la zeppò con giunghi di salice che fossero riparo dai flutti; e la zavorrò con molta legna”. Soprattutto questo secondo passo spiega come Omero intenda la *ylē* nel senso di selva viva, cioè come materia viva, plasmabile in modo da imprimere una certa forma che abbia anche il fine in sé stessa. Per quanto riguarda approfondimenti sulla materia del vivente in Aristotele, possiamo rimandare ad un articolo di Whiting del (1991), pp. 75 – 91 e a Quarantotto (2007), pag. 308.

effettivamente che la sensazione per attuarsi necessita del dato concreto. Gli oggetti del *nous* si configurano a detta di Aristotele come privi di essa. A questo punto sorge il problema interpretativo che divide gli studiosi: chi è il soggetto del *krinein*, che ricorre nel testo genericamente alla terza persona singolare? Riconoscere il soggetto permette di indirizzarsi verso diverse proposte ermeneutiche sul ruolo preciso svolto dalle differenti facoltà, restando convinti che tanto la sensazione, quanto il *nous* possiedono capacità discriminatrice. Lowe (1983) sostiene che Aristotele voglia intendere che esistano due tipi di pensiero. Sottintendendo il *nous* come soggetto²¹⁵, il pensiero apprensivo si avvarrebbe della sensazione per giudicare ciò che è sensibile, mentre il pensiero autonomo farebbe riferimento alla *phantasia* e giungerebbe quando pensiamo oggetti sensibili non presenti davanti ai nostri occhi. L'autore porta almeno tre argomenti: 1. Ipotizzare, come avviene in Movia, e in altri interpreti moderni e contemporanei, che il soggetto sia l'individuo, un uomo chiaramente, fa credere che la sensazione da sola abbia una capacità di giudizio, ma Lowe non ammette questa possibilità perché il paragrafo sarebbe dedicato al delicato tema del processo di pensiero, quindi se la sensazione potesse avere una voce autonoma, non si capirebbe in che modo interverrebbe il *nous* nella comprensione dei sensibili. 2. Gli oggetti matematici, a cui si allude nella seconda parte del passo, sono sotto il dominio del *nous*, e possono essere solo intuiti, sulla base ad esempio di *Met.*, 7, 10, 1035b 3 – 1036a 13, secondo cui i cerchi matematici sono proprio i cerchi intelligibili, non sono cerchi sensibili come quelli fatti di bronzo. Inoltre Lowe insiste su *De An.*, III, 6, 430b 26 – 30 in cui troviamo: “L'affermazione, come anche la negazione, è predicare qualcosa di qualcosa, ed è sempre vera o

²¹⁵ Grassi e Zanatta (2005), pag. 237, ci suggeriscono che è così secondo i manoscritti del gruppo EL. Quelli invece del gruppo CX non osservano tale lezione. Essi ci informano anche sul fatto che i commentatori antichi privilegiarono sottoindere il *nous* come soggetto del periodo; mentre moderni e contemporanei sono più propensi a sottintendere un soggetto impersonale. Potrebbe questo dipendere sia da una maggiore attenzione posta sull'aspetto fisiologico della questione relativa al *nous*, sia da un riscatto, dovuto al lavoro degli interpreti moderni, di quelle facoltà inferiori rispetto al *nous*, come appunto quella sensibile, ma anche quella nutritiva è stata ampiamente trattata (Bos (2003), Everson (2005), King (2002)). Questa consapevolezza ci permette di riallacciarsi tanto alla posizione di Preus, al quale ci siamo già riferiti, che descrive un uomo fatto a misura di cosmo, tanto a quegli interpreti che hanno insistito su un intervento linguistico già a livello sensoriale e rappresentativo, che renderebbe queste facoltà peculiari nel caso dell'esser umano (Lo Piparo, Laspia), ai quali, per affinità di posizioni, ci riallacciamo.

falsa. Questo invece non è sempre il caso dell'intelletto: quando ha per oggetto ciò che una cosa è secondo l'essenza, è vero, e non predica qualcosa di qualcosa", come se Aristotele volesse dirci che il pensiero che ha come oggetto le essenze ha già acquisito i concetti, si è in qualche modo riempito e non può più dunque sbagliarsi. La lettura di quest'ultimo passo in tali termini è soggetta a contro argomentazioni, nonostante l'idea di un *nous* inteso da un lato come atto generico del pensare e dall'altro come intuizione di forme pure sia allettante e soprattutto, a nostro avviso, comoda, perché andrebbe a sciogliere molte aporie scaturite dal confronto tra passaggi aristotelici almeno apparentemente contraddittori. Noi al contrario, ammettiamo certamente che può esistere un margine di errore per il *nous*, solo in quanto esso non può configurarsi come pura intuizione, o almeno sosteniamo che questa sua condizione non può essere duratura. La ragione di ciò va identificata nella linguisticità della facoltà noetica, nel legame inscindibile tra *nous* e linguaggio, e quindi tra *nous* e *dianoia*. È proprio quest'ultimo concetto a fornire un'altra possibile chiave interpretativa, posto che non è facile comprendere se sia totalmente sovrapponibile al *nous*, o piuttosto accostabile, e in quale misura. Le forme noetiche, (*noēta*) non sono qualcosa di astratto, non sono nemmeno enti matematici. Sembrano individuabili come predicati dell'essenza.²¹⁶ Sono da ricercare nel linguaggio, piuttosto che nella matematica. È chiaro poi, anche testualmente, che il *nous* appoggia la propria attività tanto alla sensazione quanto alla *phantasia*, allo stesso modo in cui la *phantasia* si appoggia alla sensazione agendo sui suoi oggetti, e la sensazione a sua volta muove dal tatto – gusto, con cui distinguiamo la più semplice tra le specie animali dalla pianta, che si limita a nutrirsi senza averne percezione. Se così non fosse l'unitarietà dell'organismo non sarebbe garantita. Ecco perché, vedremo, è necessario sottintendere un certo legame con il corpo. Tornando al passo dibattuto, un'altra possibile lettura è data da Kahn (1992, pp. 370 -371), che è decisamente propenso ad attribuire a *krinō* un soggetto impersonale. Il soggetto è l'uomo in quanto possessore della sensazione e dell'intelletto. Nemmeno lo studioso tuttavia riconosce alla sensazione la

²¹⁶ Cercheremo di approfondire maggiormente la questione relativa ai *noēta* nel prossimo paragrafo. Il richiamo ad essi in questo contesto è funzionale alla lettura del passo. Concordiamo con Khan (1992, pag. 370), che ci avverte in nota di quanto lo *Status* metafisico delle essenze sia in effetti oscuro.

possibilità di giudizio. Egli ammette però che attraverso ad esempio il tatto – nel caso della carne – è possibile scindere e quindi distinguere il caldo dal freddo, come qualità insite nella carne, quindi tangibili. Ma è solo con il *nous* cogliamo che la carne è carne, o meglio che quella cosa è di carne.²¹⁷ Quindi sull’ “essere di carne” ci informa il *nous*, sulla carne, nelle sue differenze sensibili, ci informa il tatto. L’ interpretazione kahniana sembra essere più lineare, meno arzigogolata, e anche più verosimile, nonostante Grasso e Zanatta (2005, pag. 238 – 239) manifestino una maggiore vicinanza rispetto alla posizione di Lowe, il quale, come fanno notare i due autori, sostiene inoltre che sarebbe la *phantasia* ciò di cui il *nous* – soggetto – si servirebbe per giudicare la carne nella sua essenza, e che ricavi ciò attribuendo un significato forse inesistente all’immagine della retta. Scrivono Grasso e Zanatta (pag. 239) : “Dire, infatti, che questa sta alla sensazione come la linea spezzata sta a se stessa quando è estesa, si accorda perfettamente con la definizione della *phantasia* come movimento che si genera dalla sensazione in atto”. Sul fatto che la *phantasia* si generi dalla sensazione in atto ci sono pochi dubbi, essendoci il riferimento testuale già incontrato In *De Anima* (III, 3, 429a 1 -3). Che il *nous* si appoggi in qualche modo alla *phantasia*, è necessario ammetterlo per i motivi di cui sopra, sono inoltre presenti riferimenti testuali (*De An.*, III, 3 , 427b 27 – 30). Non nutriamo tuttavia una forte convinzione che in questo passo Aristotele intenda riferirsi alla *phantasia* al modo in cui ci si avvale di uno strumento. Il paragrafo non tratta affatto della *phantasia*, che non è mai nominata. Ciò non toglie che riferimenti ad essa potrebbero anche esserci, soprattutto alla luce del fatto che la collaborazione tra le facoltà garantisce unitarietà sul piano organico e, come vedremo, su quello dell’azione. Il vero motivo è che, anche se concordiamo con gli studiosi che propendono per una forma peculiare di *phantasia* umana, che essa assuma carattere linguistico, non è

²¹⁷ Si inseriscono molto bene in questa cornice le osservazioni di Fait (2007), specialmente pp. 41 – 42, sul rapporto materia / forma in *Met.*, IX, 7. Ci avverte l’autore che “potenzialità” non è mera “possibilità”: “Se X è Y in potenza X diventerà Y a meno di impedimenti”. Sembrerebbe che Kahn cammini sulla stessa pista prima di delineare su tale assunto la capacità discriminatrice del *nous*. Il passo è il seguente : “Quando diciamo che un essere è non è una determinata cosa ma che è fatto di una determinata cosa (per esempio l’armadio non è legno ma è fatto di legno, né il legno è terra ma è fatto di terra (...)), appare evidente che quest’ultimo termine è sempre in potenza, in senso proprio, quello che immediatamente segue (*Met.* IX, 7, 1049a 18 – 24. Trad. It., Reale (2014), pag. 415).

pensabile che essa si approcci direttamente al *logos*, cioè alla definizione o essere della cosa; ed è quello che dovremmo accettare se seguissimo l'interpretazione di Lowe. Concordiamo con Kahn che attraverso la sensazione discerniamo le differenze sensibili relative alla cosa – come il caldo e il freddo della carne – ma deve essere necessariamente il *nous* a rapportarsi direttamente alle essenze; è il *nous* ad avere come oggetti i *logoi*, sotto quale possibile forma, lo si vedrà più avanti. Se ammettiamo che il soggetto sia impersonale, e che dunque l'attenzione sia posta sulle facoltà conoscitive dell'anima umana, allora dovremmo ammettere che la facoltà di cui si parla è lo stesso *nous*, e accettare una continuità tra sensazione e *nous*, il che non risulta improbabile, visto che funzionano per molti aspetti in modo analogo e la vicinanza è sottolineata dallo stesso autore.²¹⁸ È chiaro inoltre sulla base di quanto detto fino ad ora che le due modalità conoscitive presentano delle condizioni differenti, prima delle quali, la presenza o meno del principio materiale, come del resto viene detto nel passo in esame. Ci vediamo costretti a non abbracciare la proposta di Lowe poiché non è realmente documentato che attraverso la *phantasia* vengano colti i *logoi*, quindi vengono a mancare validi riferimenti testuali. Esiste una lettura alternativa, che sembrerebbe altrettanto valida. Considerando il *nous* come soggetto dell'intero periodo, quindi pensando che Aristotele voglia dedicarsi ad esso in modo specifico, potremmo sostenere che attraverso la sensazione giudichi le differenze sensibili e che questo qualcosa che si trova “in una diversa condizione” sia, piuttosto che la *phantasia*, la *dianoia*, come un particolare aspetto del *nous*, il cui legame con il *logos* è indubbio²¹⁹, e che a nostro avviso si configura come la parte della cognitività umana a cui dobbiamo la nostra capacità linguistica. Il riferimento all' “essere” come “*logos*” è chiaro, dunque è possibile che si intenda sottolineare l'aspetto dianoetico, ovvero linguistico, del *nous*.²²⁰ Anche il riferimento agli enti

²¹⁸ Di questo avviso è Movia (2008), pag. 283, che specifica in nota : “Viene riaffermata da Aristotele la continuità tra sensibilità e intelletto”.

²¹⁹ Cfr. ad esempio *De An.*, III, 3, 427 b 13 – 14.

²²⁰ Un possibile riferimento testuale, che confermerebbe quanto detto, lo troviamo proprio in *De An.*, III, 9, 432a 16 – 18: “Poiché l'anima (intendo quella degli animali è stata definita in rapporto a due capacità: quella discriminatrice, che è funzione del pensiero e del senso, e inoltre quella di produrre il moto locale (...). “Ἐπει δὲ ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὄρισται δυνάμεις ἢ τῶν ζώων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν (...).” Il termine greco per “pensiero”, è appunto *dianoia*. La capacità discriminatrice viene da Aristotele

matematici potrebbe essere legato alla *dianoia* e potrebbe esserci un'influenza proveniente dalla filosofia platonica, sebbene abbiamo mostrato nel primo capitolo che Platone non considera esclusivamente gli enti matematici come oggetti della *dianoia*, bensì anche. Giungeremo a mettere in evidenza il rapporto tra *nous* e *dianoia* che, mentre in Platone assume una forma strutturata, e la *dianoia* veste il ruolo di facoltà conoscitiva a tutti gli effetti, in Aristotele va approfondito con confronti testuali. Non sembra possibile distinguere la *dianoia* come facoltà conoscitiva autonoma, come avveniva invece nel maestro.

2.2 *Nous poietikos* e *nous pathetikos* nell'orizzonte ontologico: *De Anima*, III, 4, 5 analisi del testo

I capitoli del *De Anima* in esame, in cui Aristotele entra nel merito della facoltà noetica, non sono di facile interpretazione. Non pretendiamo di fornire risposte certe, si desidera piuttosto toccare i punti salienti della questione, avanzando proposte interpretative che tengano conto dell'importanza del linguaggio nei processi di pensiero. Procederemo dunque attraverso la lettura e l'analisi dei passi più significativi, proponendo anche il confronto con il testo originale, convinti che esso sia imprescindibile. Premettiamo che partiremo dal considerare gli aspetti del *nous* legati alla conoscenza, seguendo la linea che ci ha condotto fin qui, ma che Aristotele considera fondamentali i risvolti pratici delle facoltà prese in esame, ovvero il loro ruolo nel contesto dell'azione. Conoscenza e azione camminano allora accanto, ed è questo che caratterizza la vita dell'uomo; non è un caso che Aristotele si occupi di ogni aspetto della vita dei viventi, essendo questo il suo progetto di indagine, e che anche il comportamento, le relazioni, l'assetto politico da essi assunto rispecchino la *physis* dell'uomo, la sua essenza più profonda. Il quesito che ci guiderà sarà il seguente: come unire l'ambito dell'azione con la necessità della conoscenza, tanto più che fino ad ora abbiamo tracciato il progresso conoscitivo in termini linguistici?

“Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἢ ψυχὴ καὶ φρονεῖ,
εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον,

attribuita esattamente alla *dianoia* e all'*aisthēsis*. Badiamo bene che In *De Mot. An.*, 6, anche la *phantasia* viene inserita tra le facoltà discriminatrici, ma resta il fatto che essa non si rivolge al *logos*, mantenendosi nell'ambito delle differenze sensibili.

σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν”.

Traduciamo:

“Per quanto riguarda la parte dell’anima con cui essa conosce e riflette (sia essa separabile, sia non separabile secondo la grandezza, ma soltanto secondo definizione) si deve ricercare quale sia la sua caratteristica specifica e in quale modo l’intelletto si generi”.²²¹

Nel passo ricorre il verbo omerico *ghignoskō*, legato, come detto, all’abilità di interpretare segni e tracce, cose che in effetti anche il *nous* si trova a fare. Il verbo *phroneō*, molto usato da Aristotele, marca già il rapporto con l’azione, essendo l’attività del *phronein* orientata al particolare su uno sfondo universale, in che senso, si vedrà oltre.²²² Il soggetto conoscitore è sempre l’anima, e si fa riferimento ad una parte con cui essa svolge le suddette attività. È chiaro che, nonostante non venga specificato concretamente, tale parte sia distinguibile solo *kata logon*, e non certamente secondo la grandezza.²²³ Tuttavia, l’equivoco verte sulla differenza tra *nous poietikos* e *nous patetikos*, che comincerà a delinarsi con il prossimo passo. Intanto siamo certi che questa parte di anima abbia delle differenze che la definiscano in quanto tale, e che l’intera sfera delle attività di pensiero sia legata a questa parte. Bisogna ora capire come l’intelletto si generi; il verbo per “generare” è *gignomai*, ampiamente utilizzato dagli antichi greci. Il campo semantico del verbo è vasto perché esso si riferisce a tutti i fenomeni naturali. In Aristotele è una sorta di corrispettivo ontologico di *lego*.

“ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὔτω

²²¹ *De An.*, III, 4, 429a 9 – 13.

²²² Si rimanda anticipatamente a *EN*, VI, 5, interamente dedicato alla *phronēsis*, virtù volta a ciò che può essere diversamente, quindi non necessario nell’ambito dell’azione. Si discosta dalla scienza (*epistemē*) in quanto essa pone attenzione su oggetti universali e necessari, ma anche dalla tecnica, o arte, (*technē*), poiché produzione e azione sono differenti.

²²³ C’è un’analogia con *De An.*, II, 2, 413b 25 – 30. Trad., it., Movia (2008), pag. 125. : “Riguardo poi all’intelletto e alla facoltà teoretica nulla è ancora chiaro, ma sembra che sia un genere diverso di anima, e che esso solo possa essere separato, come l’eterno dal corruttibile. Da quanto si è detto è chiaro invece che le rimanenti parti dell’anima non sono separabili come alcuni affermano. Che però siano distinte logicamente è manifesto”.

τὸν νοῦν πρὸς ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ (παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει)· ὥστε μὴδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῇ) οὐθέν ἐστὶν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν· διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμὸς, κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἐστὶν”.

“Questa parte dell’anima deve dunque essere impassibile, ma ricettiva della forma, e deve essere in potenza tale qual è la forma, ma non identica ad essa; e nello stesso rapporto in cui la facoltà sensitiva si trova rispetto agli oggetti sensibili, l’intelletto si trova rispetto agli intelligibili. È necessario dunque, poiché l’intelletto pensa tutte le cose, che sia non mescolato, come dice Anassagora, e ciò perché domini, ossia perché conosca (l’intrusione, infatti, di qualcosa di estraneo lo ostacola e interferisce con lui). Di conseguenza la sua natura non è altro che questa: di essere in potenza. Dunque il cosiddetto intelletto che appartiene all’anima (chiamo intelletto ciò con cui l’anima pensa e apprende) non è in atto nessuno degli enti prima di pensarli. Perciò non è ragionevole pensare che sia mescolato al corpo, perché assumerebbe una data qualità, e sarebbe freddo o caldo, ed anche avrebbe un organo come la facoltà sensitiva, mentre non ne ha alcuno. Quindi si esprimono bene coloro i quali affermano che l’anima è il luogo delle forme, solo che tale non è l’intera anima, ma quella intellettiva, ed essa non è in atto, ma in potenza, le forme”.²²⁴

Sempre la “parte” intellettiva dell’anima, ci dice Aristotele, è impassibile. *Apathes*, che indica letteralmente “mancanza di *pathos*”, può essere reso con “insensibilità”, e questo riportarci alla immaterialità delle forme (*noēta*) e della stessa parte noetica, che, al contrario della parte sensibile non agisce attraverso organi corporei, come è specificato poco dopo. Questo è anche il senso del “non essere mescolato al corpo”. Il corpo non media in alcun modo l’attività del *nous pathetikos*, quel *nous* che agisce in noi – appartiene infatti all’anima – il quale,

²²⁴ *De An.*, III, 4, 429a 15 – 28. Trad. it., Movia (2008), pag. 213.

sebbene la sua natura sia di essere in potenza, trova realizzazione, passando all'atto, tramite l'azione delle forme. Esso non è in atto nessuno degli enti prima di pensarli, o dovremmo forse dire, prima di coglierli. Possiamo considerare *eidōs* come sinonimo di *noēton*. Ci sarà poi da capire cosa lo stagirita intenda con *eidōs*. L'intrusione di fattori estranei andrebbe a mediare il rapporto diretto tra *nous* e forme, ostacolando quel cogliere immediato della verità che caratterizza la facoltà noetica. Le righe della seconda parentesi sono molto importanti: Ricorre il verbo *dianomai*. La frase suggerisce che il pensiero discorsivo e l'apprendimento sono funzioni del *nous*. È attraverso il *nous* che essi hanno luogo. Questo avviene perché il *nous* intrattiene, nonostante la sostenuta istantaneità del cogliere le forme, che sarà resa chiara attraverso passi aristotelici, rapporti con la facoltà linguistica, e non è alinguistico nella sua istantaneità. Il fatto poi che Aristotele non parli di incorporeità ma solo di immaterialità, e relativamente ad eventuali organi fisici di riferimento, non significa che il *nous*, come già visto, non occupi un posto all'interno dell'organismo. Tale posto poi, è lo stesso di quello occupato dalle altre facoltà, a garanzia dell'unitarietà e della coerenza organica. Il riferimento è in *De Motu Animalium*, 700b 19 – 20:

“καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν”.

“Immaginazione e sensazione occupano lo stesso posto del pensiero”.

Aristotele ci sta dicendo che il *nous* è fisicamente collocato nel cuore, come possiamo facilmente dedurre da altri scritti:

“ἐπεὶ δὲ περὶ ψυχῆς ἐν ἑτέροις διώρισται, καὶ δῆλον ὅτι οὐχ οἷόν τ' εἶναι σῶμα τὴν οὐσίαν αὐτῆς, ἀλλ' ὁμῶς ὅτι ἔν τινι τοῦ σώματος ὑπάρχει μορίῳ φανερόν, καὶ ἐν τούτῳ τινὶ τῶν ἐχόντων δύναμιν ἐν τοῖς μορίοις (...)”.

“Poiché si è data la definizione di anima in altri scritti, è evidente che la sua essenza non può essere il corpo, e per converso è altrettanto chiaro che essa si trova in una certa parte del corpo, e inoltre che questa parte in

cui si trova è di quelle che hanno una potenza nelle parti”.²²⁵

Inoltre aggiunge l'autore,

“Pertanto è necessario che nei sanguigni anche l'anima sensibile e quella nutritiva abbiano il principio (ἀρχή) nel cuore (ἐν τῷ μέσῳ τοῦ σώματος)”.²²⁶

L'immaterialità del *nous*, da ricondurre alla natura dei *noēta* come suoi oggetti, non va quindi confusa con l'incorporeità, nonostante possibile causa di fraintendimento sia la considerazione del *soma* come materia del sinolo, rispetto alla *psychē*, sua forma, teorizzata senza mezzi termini dallo stesso Aristotele ad *incipit* del libro II del *De Anima* e non esclusivamente.²²⁷ Nel testo ricorre inoltre il greco *k(h)ora*, termine dello spazio fisico, che abbiamo molte volte incontrato a proposito di possibili e / o presunti casi di separabilità, dell'intelletto rispetto al corpo, quindi al resto delle facoltà. (Cfr. ad esempio *De An.*, III, 4, 429b 5 – 6: “τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός”, *De An.*, III, 4, 429b 16 – 20. “τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τις ἢ σὰρξ· ἄλλω δέ, ἥτοι χωριστῷ ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῆ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει”). La differenza, poi, tra *nous poietikos* e *pathetikos* si iscrive all'interno dell'orizzonte del *nous*, cosiddetto “teoretico”, che egli distingue dal “pratico”, riproponendo – badiamo bene – la stessa dicotomia sotto la voce “*dianoia*” (Cfr. *De An.*, III, 9, 432b 27 – 29, *De An.*, III, 10, 433a 13 – 16).

Non riteniamo tuttavia che tali differenziazioni possano indicare la

²²⁵ *De Jov. et Sen.*, 1, 467b 12-16. Trad. it., Carbone (2002), pag. 227.

²²⁶ *De Jov. et Sen.*, 3, 469a 5-8. Trad. it., Carbone (2002), pag. 233.

²²⁷ Nella sua introduzione al *De Anima*, Movia (2008) pag. 39, ci avverte dell'affinità strutturale tra intelletto e intelligibile, aspetto su cui concordiamo. L'autore non sembra distinguere però tra immaterialità e incorporeità del *nous*, insistendo sul fatto che esso non è mescolato agli oggetti sensibili. Però poco più avanti, dopo avere analizzato il *nous pathetikos*, fa notare come anche del *poietikos* (entrambi rientrano nell'intelletto cosiddetto “teoretico”) Aristotele dice che “si trova nell'anima” (Cfr. III, 5, 430a 14), e sappiamo appunto che l'anima è per Aristotele una data forma in una data materia, un principio incarnato.

presenza di molti intelletti, poiché cozzerebbero con l'unitarietà organica, imprescindibile in Aristotele per quella che è la struttura finita degli esseri nel pensiero aristotelico, struttura racchiusa nella definizione, sia che si parli della più semplice delle piante, sia che si discuta degli astri e dei corpi celesti.²²⁸

Dobbiamo quindi pensare che esistano linee di congiunzione innanzitutto tra intelletto attivo (o agente) e intelletto passivo, e allo stesso modo tra intelletto teoretico e pratico. Anche se lo stagirita sta bene attento a marcare le differenze, esse vengono poi riaccolte e riguadagnate da egli stesso, nel momento in cui si preoccupa di porre delle analogie e delle simmetrie tra il piano della conoscenza come conoscenza linguistica, e il piano dell'azione (Cfr. *De An.*, III, 7, 431a 9 – 10, e 431a 14 – 18).

Su come avviene il processo intellettuale, anche Aristotele si pone una serie di domande, secondo quanto emerge dal passo seguente (*De An.*, III, 4, 429b 22 – 430a 8. Trad. it., Movia (2008), pag. 217).

“εἰ το νοεῖν πάσχειν τί ἐστὶν (ἧ γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν), ἔτι δ' εἰ νοητὸς καὶ αὐτός; ἧ γὰρ τοῖς ἄλλοις νοῦς ὑπάρξει, εἰ μὴ κατ' ἄλλο αὐτὸς νοητός, ἐν δὲ τι τὸ νοητὸν εἶδει, ἧ μειγμένον τι ἔξει, ὃ ποιεῖ νοητὸν αὐτὸν ὥσπερ τᾶλλα. ἧ τὸ μὲν πάσχειν κατα κοινόν τι διήρηται πρότερον, ὅτι δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδέν, πρὶν ἂν νοῆ· δυνάμει δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστὶν ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν

²²⁸ Grasso e Zanatta (2003), pag. 246 – 247 propongono un breve ma efficace riepilogo sul dibattito intorno al numero degli intelletti tra i commentatori medievali; mentre Averroè né distingue tre, il passivo, accostabile alla facoltà sensibile, il materiale e l'agente, altri pensatori come Teofrasto, Avicenna e Tommaso ne riconoscono due e si confrontano soprattutto sulla materialità o immaterialità dell'intelletto. La questione ne apre poi un'altra, cara ai commentatori cristini, ad essa direttamente collegata: quella relativa all'immortalità dell'anima, anche alla luce di alcuni passi del libro XII di *Met.* (Cfr. per citarne uno XII, 3, 1070a 25 – 27, “Se, poi, rimanga qualcosa dopo è problema che resta da esaminare. Per alcuni esseri nulla lo vieta: per esempio, per l'anima: non tutta l'anima, ma solo l'anima intellettuale; tutta sarebbe impossibile”). Il terzo argomento di dibattito riguarda il modo in cui ha luogo il processo intellettuale. Su questi punti e prendendo come riferimento i grandi interpreti medievali, discutono gli autori moderni e contemporanei, anche se spesso influenzati dall'empirismo e dal razionalismo, come ci avverte Kahn, sempre secondo quanto riportato dai due studiosi del *De Anima*.

ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶν (τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον)· ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστον ἔστι τῶν νοητῶν”.

“Si potrebbe porre una questione: qualora l’intelletto sia semplice e impassibile, e non abbia nulla in comune con alcunché, come afferma Anassagora, in che modo penserà, se il pensare è una specie di subire? (Infatti è in quanto due enti hanno qualcosa in comune, che l’uno sembra agire e l’altro subire). Inoltre l’intelletto è esso stesso intelligibile? Infatti o anche gli altri esseri saranno dotati di intelletto, se l’intelletto non è intelligibile mediante qualcos’altro e se l’intelligibile è qualcosa di specificamente unico; oppure l’intelletto avrà mescolato in sé qualcosa che lo rende intelligibile come lo sono gli altri esseri. Ora riguardo al subire in virtù di un elemento in comune si è discusso precedentemente, e ciò consente di affermare che l’intelletto è in certo modo potenzialmente gli intelligibili, ma in atto non è nessuno di essi prima di pensarli. Diciamo “potenzialmente” allo stesso modo di una tavoletta per scrivere, sulla quale non ci sia attualmente nulla di scritto. È precisamente questo il caso dell’intelletto. Inoltre è esso stesso intelligibile come lo sono gli oggetti intelligibili. Infatti, nel caso degli oggetti senza materia, il soggetto pensante e l’oggetto pensato sono la stessa cosa, poiché la scienza teoretica e il suo oggetto si identificano (del fatto che non si pensi sempre si dovrà ricercare la causa). Invece negli oggetti che hanno materia ciascuno degli intelligibili è presente potenzialmente”.

Alcuni punti sono ripresi dall’autore per sottolineare l’importanza della questione, difficile da risolvere, come attestano secoli di studi e di proposte interpretative. Nella prima parte del periodo il *nous* è trattato come qualcosa di estraneo rispetto all’uomo. È proprio il *nous* stesso che pensa. Ribadiamo che non concordiamo con la traduzione, più o meno radicata, di *noein* con “pensare”. Per comodità la accettiamo in senso generico, ma è opportuno che le dovute distinzioni emergano dal testo stesso. Porre il *nous* come soggetto dell’azione del

pensare, è lo stesso di dire che l'uomo pensa attraverso esso, o dovremmo piuttosto ipotizzare che esso ponga un legame tra l'uomo, nella sua natura spazio – temporale finita, e l'intero universo? Che sia in ultima analisi la chiave per comprendere la struttura linguistica dell'universo? In ogni caso la risposta si radica nuovamente nel rapporto sensazione / *nous*, e viene fatto presente che è possibile che un ente agisca e l'altro subisca solo quando tra essi sussiste qualcosa in comune. Questo qualcosa è un che di strettamente strutturale: La formalità. *Nous* come forma delle forme. Soltanto dopo avere colto le forme, l'intelletto diviene le forme stesse. Molto efficace è il paragone con la tavola vuota, la *tabula rasa*, attinta, con buona probabilità, dalla filosofia platonica; Platone dipinge tale immagine nel *Teeteto*. Nel caso aristotelico essa è carica di significato; i segni dovevano essere impressi nella tavola di cera, quindi la similitudine veicola l'idea di im – primere, di in – formare, marcare una certa forma in una data materia. Ma allora ci troviamo ancora di fronte al concetto di materia, e siamo costretti a confrontarci con esso, sebbene Aristotele abbia più volte ripetuto che questo *nous* sia intelligibile così come lo sono gli intelligibili (Cfr. III, 4, 430a 3 – 4), che abbiamo concluso essere forme prive di materia. Pensiamo inoltre che la natura del *nous* è quella di essere in potenza, e la potenza è un concetto che cammina di pari passo con la materia.²²⁹ L'unica possibile risposta è radicata nella differenza, e al contempo nel rapporto, tra *nous pathetikos* e *poietikos*; sembra infatti che l'intelletto ricettivo, sia come una sorta di materia rispetto all'intelletto agente che agisce su di esso. Il capitoletto in esame, che riportiamo quasi nella sua interezza, ovvero il quinto del terzo libro, ha la fama di essere particolarmente oscuro:

“Ἐπεὶ δ' [ὡσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. καὶ

²²⁹ *De An.*, II, 1, 214a 10 – 11: “La materia poi è potenza e la forma atto (...)”. Questa verità è ribadita più volte a proposito della definizione di *psychē*, ricavata appunto in termini di materia / forma (*ylē, eidos*) e di potenza / atto (*dunamis, entelecheia*).

οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῆ οὐσία ὧν ἐνέργεια· ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. [τὸ δ' αὐτό ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῶ πράγματι· ἢ δὲ κατὰ δύνάμιν χρόνω προτέρα ἐν τῶ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνω, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ.] χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ”.

“Poiché, come nell’intera natura c’è qualcosa che costituisce la materia per ciascuno genere di cose (e ciò è in potenza tutte quelle cose), e qualcos’altro che è la causa e il principio produttivo, perché le produce tutte, allo stesso modo che la tecnica si rapporta alla sua materia, necessariamente queste differenze si trovano anche nell’anima.²³⁰ E c’è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, e un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte (...). E questo intelletto è separabile,

²³⁰ Movia nell’Introduzione al suo studio sul *De Anima*, pag. 41, interpretando questo passaggio, si spinge a sostenere che l’intelletto attivo si trova nell’anima al pari di quello passivo, e che anzi sia il primo da considerare come l’unica vera anima dell’uomo. Certamente lo studioso è incoraggiato in tale direzione da testuali parole dello stagirita, ritenendo inoltre che “se è lecito applicare alla relazione che unisce i due intelletti il rapporto di successione che collega le varie anime tra loro, bisogna concludere che l’intelletto attivo è la vera anima dell’uomo, di cui tutti gli altri aspetti e funzioni biopsichiche rappresentano facoltà o, come direbbe Hegel, “momenti ideali””. Nonostante il testo aristotelico, sentiamo di volere dissentire per evidenze testuali altrettanto chiare; a seguire infatti, e non solo, Aristotele parla dell’intelletto attivo come qualcosa di separabile. Vuol dire quindi che in un certo senso esse deve potere essere separato. Anche qui si potrebbe asserire una continuità tra intelletto attivo e passivo, del resto la teoria dei due intelletti non ci convince più di tanto; allora una possibile domanda è la seguente: cosa ci impedisce di pensare che l’anima a cui Aristotele fa riferimento non sia piuttosto che una singola anima, un’anima universale? Questo verrebbe da pensare riferendoci al passo di *Met.*, in cui di tale *nous* Aristotele dice che esso “è anche vita” (XII, 1072b 26). Anche se il termine greco è *zoē*, abbiamo brevemente già accennato ai termini greci per “vita”, annoverando, oltre a *zoē*, *bios* e anche *psychē*, quest’ultimo precisamente come principio di vita. Che la *psychē* abbia poi una sua specificità, come *zoē*, ce lo suggerisce lo stesso Aristotele; basta confrontare le ultime battute di *De An.*, II, 2, 24 – 30: “(...) benché non si verifichi mai che una cosa qualunque accolga una cosa qualunque. Ed è ragionevole che così avvenga, giacché l’atto di ciascuna cosa si realizza per sua natura in ciò che è in potenza e nella materia appropriata. Da quanto precede risulta dunque chiaro che l’anima è un certo atto ed una certa essenza dic iò che ha la capacità di essere di una determinata natura” (Trad. it., Movia (2008), pag. 127). A ben pensarci, sembra che la distinzione *nous pathetikos* / *nous poietikos* rimarchi quella tra atto e potenza, due concetti solo secondo definizione scindibili, perché ontologicamente del tutto complementari. Anche per questo non sembra possibile pensare a due intelletti. Il *nous* agente è solo atto, mentre quello ricettivo è solo potenza (salvo dopo avere pensato le forme, diventando esso stesso le forme).

impassibile, e non mescolato, essendo atto per essenza, poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, ed il principio è superiore alla materia. Ora la conoscenza in atto è identica all'oggetto (...). Quando è separato, è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno (ma non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile mentre l'intelletto passivo è corruttibile), e senza questo non c'è nulla che pensi".

Esprimiamo *tout court* quello che Aristotele potrebbe volerci dire con queste parole, senza rischiare di andare incontro a soluzioni semplicistiche. La relazione tra *nous* attivo e passivo viene proposta in termini di materia – ruolo che rivestirebbe il *nous pathetikos* – e quello di forma, o, secondo la traduzione di Movia, “principio produttivo”. Nel testo greco ricorre il termine *aitia*, generalmente reso, come in questo caso, con “causa”.²³¹ Nel passo la contrapposizione è di certo tra causa materiale e causa efficiente, tra ciò che in un certo senso subisce, la materia, e ciò che agisce imprimendo la forma, il *nous poietikos*, come causa efficiente. Tale intelletto, separabile, si distingue non solo, come direbbe Aristotele, *kata logon* dall'intelletto che si trova in noi e che proprio trovandosi in noi è corruttibile, come tutto ciò che per natura appartiene agli esseri finiti, bensì anche secondo grandezza. È invece l'intelletto passivo che si distingue dalle altre facoltà *kata logon*, perché riteniamo che l'argomentazione sull'anima intellettuale, intendendo il *nous* come nostra facoltà di comprensione, segua gli stessi passaggi relativi alla possibilità o meno di separare le “parti dell'anima”, se siano esse da considerare parti fisiche, o piuttosto parti, potremmo dire, funzionali (Cfr. II, 2.), ma facenti riferimenti ad un unico principio – l'anima – fisicamente collocato nel cuore. Tuttavia, come già detto, piuttosto che considerare l'esistenza di due intelletti separati, saremmo propensi a ritenerli come due aspetti del medesimo processo onto – conoscitivo; il *nous pathetikos* potrebbe essere per noi la chiave per essere parte di una conoscenza che riguardi

²³¹ I concetti di *archē* e *aitia* sono ben distinti in *Met.* V, sono cioè trattati come voci separate. Tuttavia non riteniamo essere sempre semplice tracciare nette linee di demarcazione tra essi nel momento in cui ricorrono nel contesto testuale, tanto più che nel presente lavoro si insiste su un accostamento tra piano linguistico, o semantico e piano degli enti. Infine, nella parte finale del passo preso in esame, la contrapposizione viene nuovamente avanzata in termini di *ylē* / *archē*, a conferma di quanto detto.

verità eterne e non soggette a mutamento per via dello scorrere del tempo. Appaiono poi evidenti due punti:

- la materialità del *nous pathetikos*, è una materialità formale ma pur sempre una materialità (la sua natura è infatti quella di essere in potenza, e in potenza è la materia), se consideriamo che ci sono molte diverse materie, una per ogni genere di cosa, come lo stesso Aristotele ammette ad *incipit* del passo precedentemente riportato. Diciamo formale, in quanto, ribadiamo, i suoi oggetti sono forme prive di materia, ma in una materia; ed ecco che ci riallacciamo al secondo punto essenziale:
- La conoscenza noetica muove dalla *phantasia*, secondo quanto ricavabile dal testo, e su questo insiste Kahn (1992), pag. 360. Ciò garantisce la coerenza dei processi di pensiero e di conoscenza. Su questo passo (III, 3, 427b 14 – 17) Kahn fonda la sua posizione, ritenendo che la presunta incorporeità del *nous*, contraddirebbe la definizione di anima. Non si spiegherebbe inoltre l'inscindibile legame tra *phantasmata* e pensiero; non si può pensare senza *phantasmata*, ragione per cui lo studioso considera la *phantasia* come primo gradino del pensiero.

Dell'intelletto attivo si dice anche che è atto per essenza (τῆ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια)²³², sempre in contrapposizione all'intelletto passivo come materia. L'intelletto attivo, per essenza, quindi per definizione, non può essere in potenza ma è sempre in atto. Una volta giunti fin qui, e avendo percorso una strada, per così dire, linguistica, insistendo sulla vicinanza di piano ontologico e piano linguistico, necessariamente ci troviamo ad abbracciare l'idea di un *nous poietikos* come principio di generazione. Non si tratta di una lettura in chiave cristiana e nemmeno di una lettura in senso stretto teologica. Trattasi piuttosto di una conclusione necessaria alla luce dei fatti, fermo restando che la questione inerente al *nous poietikos* meriterebbe una trattazione a parte, mentre quello che qui maggiormente ci interessa è comprendere come funziona il *nous pathetikos*, come ultimo gradino nel cammino della conoscenza dell'uomo. Cosa intende Aristotele

²³² *Energheia* è uno dei termini utilizzati da Aristotele per indicare l'attività o l'atto. Un altro, spesso ricorrente in *De An.*, è quello di *entelecheia*. Il prefisso *-en*, indica la presenza interna di un principio di movimento.

quando dice che l'intelletto agente produce tutte le cose? Certamente esso ha un raggio di azione molto ampio, diremmo anzi totalitario, riguardando tutto ciò che è, quindi l'intero orizzonte ontologico. Così esso potrebbe essere identificato con la stessa struttura dell'intero universo, una struttura linguistica con nessi inscindibili, nessi che si manifestano nel carattere eterno delle definizioni, portavoci di caratteristiche essenziali e sempre identiche, che costituiscono per noi un patrimonio di verità da cui attingere. I *noēta*, non sono a nostro avviso che le essenze o forme, se preferiamo, intelligibili che si trovano potenzialmente nella materia sensibile, poiché ogni cosa concreta è caratterizzata dal proprio essere. È chiaro quindi che l'intelletto attivo è separato, perché tale ordine onto - linguistico è fuori di noi, ma in qualche modo ne partecipiamo attraverso il *nous* che invece ci appartiene, tanto è vero che il *nous*, si configura come l'unica tra le *exeis*, insieme alla *epistemē*, con cui non è possibile trovarsi nell'errore; questo avviene perché sono presenti verità inconfutabili e anche indimostrabili, che devono pur essere accessibili per noi, e non è un caso che *nous* ed *epistemē* siano accomunate in tale senso, in quanto questa prende le mosse dal primo. Anche se non desideriamo andare incontro ad una eccessiva semplificazione, accenniamo almeno al libro XII di *Metaphysica*, in cui il processo conoscitivo pare culminare con il coincidere di intelligenza e intelligibile, attraverso il *nous* che pensa sé stesso, che ha sé stesso come oggetto.²³³ Tale coincidenza è eterna e a noi sembra che possa essere espressa in termini di auto – conoscenza di ciò che permane identico a sé stesso. Le cose invece non funzionano così nel nostro caso, ma il

²³³ Ad esempio: “Ora, il pensiero che è pensiero per sé, ha per oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti, essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono” (*Met.*, XII, 7, 1072b 17 – 22. Trad. it., Reale (2014), pag. 565), e ancora “Ed egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita (νοῦ ἐνέργεια ζωῆ), ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna (ζωῆ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ ἄδιος) (*Met.* XII; 1072b 27 -29. Trad. it., Reale (2014), pag. 565). Il primo passo evidenzia la coincidenza di cui si è detto. Il secondo invece, mette a nostro avviso in risalto alcuni punti: 1. La lettura dell'attività di pensiero in termini di vita. 2. la natura eterna e divina dell'attività del *nous*. Il termine utilizzato da Aristotele è *zoē*, che, come abbiamo detto nei capitoli passati, indica la vita di una precisa specie nell'orizzonte dei viventi. I tratti distintivi dello svolgimento di tale vita sono appunto la continuità e l'eternità, tipici del movimento circolare, al contrario della vita diciamo “sublunare”, che segue uno svolgimento lineare ed è finita nel tempo.

nous ci consente un rapporto con questa eternità attraverso l'azione del comprendere.

3. Il *nous* come principio nel contesto della logica, tra *Analytica Posteriora*, *Metaphysica* ed *Ethica Nicomachea*

Abbandonando ciò che concerne il *nous poietikos*, da noi identificato come possibile *principio generationis*, come quel principio che tutto fa essere, e che tutto fa essere conoscibile, torniamo ad occuparci della più alta delle nostre possibilità conoscitive, di quel *nous* che appartiene all'anima, occupando lo stesso luogo delle altre facoltà. Anche se la trattazione su esso assume nel *De Anima* tratti a volte oscuri, altre opere presentano a riguardo una maggiore chiarezza. Per una visione unitaria e coerente è necessario un confronto, muovendoci tra gli *Analytica* e l'*Ethica Nicomachea* tenendo sempre presente il *De Anima*, che resta l'unica opera in cui Aristotele tratta il *nous* in modo quasi sistematico. Che il *nous* sia principio di conoscenza per chi lo possiede, è, alla luce di quanto detto, abbastanza scontato. Ciò di cui va ricercato un riscontro testuale è che esso sia principio di una conoscenza certa. Il *nous* coglie la verità sempre e comunque. Nella parte finale di *Anal. Post.*, (II, 19, 100b 8 – 9, trad. it., Colli (1955), pp. 402 – 403) che per noi sarà il punto di partenza, troviamo:

“(…) ἀληθῆ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς”

“(…) i possessi sempre veraci sono la scienza e l'intuizione²³⁴, e non sussiste alcun altro genere di conoscenza superiore alla scienza, all'infuori dell'intuizione”.

La conoscenza comprende quindi il *nous* e l'*epistemē* come proprie specifiche modalità. Il tratto distintivo rispetto alle altre è l'inesistenza del

²³⁴ Troviamo in Mignucci (2007), pag.141, “conoscenza scientifica” per *epistemē*, che nel caso specifico evidenzia una sorta di punto di arrivo, un percorso di acquisizione della conoscenza scientifica, e “intellezione” per *nous*. In realtà la resa con “intuizione” marca con più decisione il carattere del *nous* che coglie dell'istante, soprattutto dal momento che gli oggetti del *nous* saranno identificati con i principi. In ogni caso entrambe le traduzioni sono più appropriate di “pensiero”. Ma sembra che sia necessario marcare il carattere intuitivo del *nous*, solo nel contesto di opere di logica, come gli *Analytica*, quando invece sarebbe meglio ricordare questo aspetto in tutti i casi.

marginale di errore. Abbiamo conferma allora che il *nous* si rivolge a oggetti che non mutano, a verità sempre identiche a sé stesse. Alla base della differenza tra le *exeis*, vi è la differenza tra gli oggetti a cui esse rispettivamente si rivolgono. Oltre ad essere una delle *exeis*, il *nous* è anche qualcos'altro:

“καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμην ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης εἶναι τινά φαμεν, ἧ τοῦς ὄρους γνωρίζομεν”.

“Noi (...) affermiamo che vi è non solo la conoscenza scientifica, ma anche un certo principio di essa, mediante il quale conosciamo i limiti”.²³⁵

L'*epistemē* muove da un principio, che sia temporalmente, sia logicamente, la precede. Mettiamo subito in evidenza che sulla parte finale del passo la traduzione è decisamente carente, per non dire fuorviante: “vi è anche un certo principio della scienza attraverso il quale conosciamo le definizioni”²³⁶. In tal modo, tutto l'argomento assume, in modo delineato, i dovuti tratti linguistici, e il principio della scienza viene a identificarsi come ciò che ci consente anche di conoscere le definizioni. Questo qualcosa è proprio il *nous*, di cui finalmente ricaviamo testualmente una definizione. Di seguito i due passi estrapolati da *Anal. Post.*, I, 23, 84b 37 – 85a 2 (Trad. It., Mignucci (2007), pag., 69 e I, 33, 88b 35 - 36:

“καὶ ὡσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἢ ἀρχὴ ἀπλοῦν, τοῦτο δ'οὐ ταῦτο πανταχοῦ, ἀλλ' ἐν βάρει μὲν μᾶ, ἐν δὲ μέλειδεις, ἄλλο δ' ἐν ἄλλῳ, οὕτως ἐν συλλογισμῶ τὸ ἐν πρότασις ἄμεσος, ἐν δ' ἀποδείξει καὶ ἐπιστήμη ὁ νοῦς”.

“Così come negli altri campi il principio è semplice, senza però essere dappertutto lo stesso, ma per i pesi è la mina, per la musica il diesis, ed un altro per un altro campo, nel sillogismo l'uno è la premessa immediata, mentre nella dimostrazione e nella conoscenza scientifica è l'intellezione”.

²³⁵ *Anal. Post.*, I, 3, 72b 23 – 25. Trad. it., Mignucci (2007), pag. 11.

²³⁶ Il merito di questa seconda proposta interpretativa va a Laspia (2005, pag. 22). Sulla base di essa, la studiosa legge la capacità noetica in termini di “capacità di comprendere le definizioni”. La proposta interpretativa è quindi la seguente: *nous* come comprensione, un termine che renderebbe conto della natura linguistica di tale facoltà.

“λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης”.

“Indico il *nous* come principio della scienza”.

È lo stesso Aristotele che risolve testualmente, ancora in modo parziale, l'enigma del rapporto *nous / epistemē*, che possiamo leggere nei termini di intuizione / argomentazione o meglio conoscenza intuitiva / conoscenza discorsiva. Del resto, non solo il *nous* è principio dell'*epistemē*, ma anche della dimostrazione, e quello apodittico si configura proprio come il metodo della scienza, secondo quanto abbiamo stabilito a proposito del testo platonico, sottolineando che tutto l'ambito dimostrativo era strettamente connesso alla *dianoia*. Resta poi da chiarire il seguente punto: 1. Cosa resta del concetto platonico di *dianoia* nella prospettiva aristotelica, cioè come si colloca questo concetto, in parte sottovalutato, all'interno della teoria della conoscenza linguistica? Ma prima di questo sarà necessaria qualche altra osservazione. Lo *status* di principio che Aristotele attribuisce al *nous*, conduce il concetto al vertice della piramide della conoscenza. Il fatto poi che esso sia il principio della scienza, al secondo posto per eccellenza e attendibilità rispetto al vero, lega in modo indissolubile l'intuizione alla capacità di argomentare, come se l'una non potesse essere senza l'altra. Il principio è infatti principio di qualcosa, ma non di qualsiasi cosa. Condividono quindi, il *nous* e l'*epistemē*, la stessa natura, una natura linguistica. Del resto nonostante il carattere intuitivo, necessario, come vedremo a breve con maggiore rigore grazie alle tesi presenti in Laspia (2005), non riteniamo che il *nous* possa avere carattere a – linguistico. Gli ultimi tasselli da aggiungere, li ricaviamo da *Ethica Nicomachea* e riguardano gli oggetti a cui *nous* ed *epistemē* si rivolgono. In *De An.*, Aristotele parla di *noēta*, lasciandoci intendere che si tratta di forme senza materia che è possibile ipotizzare trattasi delle essenze, sul piano ontologico, quindi delle definizioni, su quello logico – linguistico. In *Ethica Nicomachea* (VI, 6, 1140b 31 – 1141a 8. Trad. it., Mazzarelli (2007), pp. 237 – 239) invece Aristotele sostiene:

“Ἐπεὶ δ' ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πάσης ἐπιστήμης (μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη), τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη

οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις· τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν, αἱ δὲ τυγχά-νουσιν οὔσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν. οὐδὲ δὴ σοφία τούτων ἐστίν· τοῦ γὰρ σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξιν ἐστίν. εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησις ἐστὶ καὶ σοφία καὶ νοῦς, τούτων δὲ τῶν τριῶν μηδὲν ἐνδέχεται εἶναι (λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν), λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν”.

“Poiché la scienza è un giudizio che ha per oggetto gli universali e le cose che sono necessariamente, e poiché ci sono dei principi delle cose dimostrabili e di ogni scienza (giacché la scienza implica ragionamento), il principio di ciò che è oggetto di scienza non è a sua volta oggetto di scienza, né di arte né di saggezza. Infatti ciò che è oggetto di scienza è dimostrabile, mentre l’arte e la saggezza riguardano ciò che può essere diversamente. Quindi, neppure la sapienza ha come oggetto i principi: è proprio del sapiente, infatti, avere dimostrazione di un certo tipo di cose. Per conseguenza, se le disposizioni per cui cogliamo la verità e non cadiamo mai in errore, sia sugli oggetti che non possono sia su quelli che possono essere diversamente, sono scienza, saggezza sapienza e intelletto, e se i principi non possono essere oggetto di tre di queste (con “tre” intendo saggezza, scienza e sapienza), resta che essi siano oggetti dell’intelletto”.

Il testo sovracitato è concettualmente molto denso, e risulta utile riportare anche il testo originale. È intanto interessante notare come sia fondamentale inscrivere l’*Ethica Nicomachea* tra le opere che molto ci dicono anche sulla logica e sulla epistemologia aristotelica. Troviamo infatti spesso le stesse argomentazioni presenti negli *Analytica*. Poi è proprio qui, più che altrove, che troviamo un’interconnessione tra piano dell’essere, piano del conoscere e piano dell’agire, e qualche accenno, è presente anche nelle ultime pagine del *De Anima*. Gli oggetti della *epistemē*, poiché essa è la più vera tra i saperi (con l’eccezione del *nous*), sono universali e necessari. Quindi, ancora una volta constatiamo che la natura degli oggetti di riferimento, determina il grado di attendibilità del sapere

correlato ad essi. Ma tali oggetti, che sono dimostrabili, sono preceduti da principi, che sono presentati come il punto di partenza di ogni possibile dimostrazione. Quest'ultima è infatti un'argomentazione ragionata, dunque è impossibile che ci sia una dimostrazione se non partendo dai principi. Questi ultimi rendono possibili il nostro enunciare. La scienza implica infatti il *logos*, il linguaggio. Il senso si perde con la traduzione "ragione". Resta quindi da capire quale tra queste modalità del conoscere possa rivolgersi ai principi. La risposta è che sia proprio il *nous* ad avere come oggetti i principi, ci sono varie ragioni per cui essi non possono riferirsi ad altre capacità di giudizio. La definizione di "principio" è comunque molto ampia, tanto che è necessario "dividerla" in più punti secondo quanto emerge da *Met.*, V, 1. Tali punti sono chiaramente collegati tra loro al fine di un'unica definizione, cosa per Aristotele imprescindibile. La matrice comune, ricavata dagli *Analytica* (II, 3, 90b 24 – 28. Trad., it., Mignucci (2007), pag. 97), è il carattere del principio come verità indimostrabile, aspetto che lo rende possibile oggetto solo di un tipo di conoscenza, quella intuitiva, qual è la noetica:

“ἔτι αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων ὀρισμοί, ὧν ὅτι οὐκ ἔσονται ἀποδείξεις δέδεικται πρότερον – ἢ ἔσονται αἱ ἀρχαὶ ἀποδεικταὶ καὶ τῶν ἀρχῶν ἀρχαί, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται, ἢ τὰ πρῶτα ὀρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι”.

“Inoltre i principi delle dimostrazioni sono definizioni, e dei principi si è provato prima che non possono esserci dimostrazioni – o i principi sono dimostrabili e vi sono principi dei principi e ciò andrà all'infinito, oppure le cose prime sono definizioni indimostrabili”.

Il passo, oltre a confermare testualmente l'indimostrabilità dei principi, ci consente di innalzarli a verità universali; essi sono quindi il punto di partenza di ogni argomentazione dimostrativa, attraverso cui procedono le scienze. Se i principi sono oggetti del *nous* e l'argomento, ovvero il discorso si configura come metodo delle scienze, è possibile fondare senza ulteriori indugi il rapporto necessario tra il lavoro noetico e quello scientifico, posto che stiamo parlando di disposizioni della conoscenza come conoscenza linguistica, intendendo con ciò

una conoscenza che fonda la sua stessa possibilità sul linguaggio. Nessun passo meglio del suddetto avrebbe potuto sottolinearlo. Riflettiamo infatti sull'identità tra il principio della dimostrazione e della definizione, per la quale vale quanto detto fino ad ora. La definizione va colta, perché è una verità ontologica e logica insieme, in nessun modo argomentabile, come leggiamo a fine periodo. Quindi individuare le essenze, o forme come oggetti noetici, fondando un'identità tra principio e definizione, potrebbe essere la scelta giusta, o per lo meno costituire una valida possibilità. Volendo proporre in chiusura, un paragone con *Met.*, V²³⁷, 1 a cui spesso si è accennato, vi è un punto, relativo alla questione del principio con specifici riferimenti alla sfera linguistico – discorsiva (1013a 14 – 16, Trad. it., Reale (2014), pag. 189):

“ἔτι ὅθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον, καὶ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πράγματος, οἷον τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις.

“Inoltre, il punto di partenza per la conoscenza di una cosa si dice, esso pure, principio della cosa; le premesse, per esempio, sono principi delle dimostrazioni”.

Questo passo costituisce un riassunto del percorso scientifico. Le stesse definizioni sono premesse, e queste ultime sono un qualcosa di posto alla base, non ricavato né ricavabile; esse sono intuitive.²³⁸ Di certo la scienza che per eccellenza racchiude in modo sistematico e lineare questo procedimento è la

²³⁷ Berti (2007), pag. 18 - 19, ci avverte dell'importanza di accostare l'ontologia aristotelica alla logica, spesso considerate opere dalla reciproca indipendenza. (L'autore si rivolge alla concezione di Hegel, entusiasta della *Metaphysica*, e decisamente meno degli *Analytica*, e in generale, sulla maniera di concepire l'*ousia*, Berti dissente dalle posizioni heideggeriane: *ousia* non è in alcun modo indentificabile con il concetto heideggeriano di “Essere”). A conferma di ciò il riferimento specifico è a *Met.* IV, 3, 1005b 2 -4: “per quanto riguarda, poi, i tentativi fatti da alcuni di coloro che trattano la verità, di determinare a quale condizione si debba accogliere qualcosa come vero, bisogna dire che essi nascono dall'ignoranza degli Analitici (...)” (trad. it., Reale (2014), pag. 143”.

²³⁸ Troviamo questa precisazione anche in Berti (2007), pag. 19. Egli riconosce come principi degli oggetti delle scienze, il *genos*, che la scienza non è in grado di dimostrare, ad esempio, la matematica non dimostra il numero, bensì il teorema, come ci suggerisce lo studioso, e la definizione, “cioè il discorso che dice il *ti esti*, il che cos'è”. Tale discorso è ammesso ed assunto da ogni parlante. È una traccia di verità inconfutabile non tratta da ragionamento, ma frutto di intuizione.

matematica, e anche qui l'influenza platonica si fa sentire e come. La ragione potrebbe essere la formalità degli oggetti matematici, che, in ottica platonica, trovano nella realtà materiale, solo semplici copie sensibili. È chiaro che in Aristotele il principio materiale trova invece un suo riscatto, e, come si diceva in precedenza, le forme sono in una data materia. Rilevante in entrambi i casi è che la verità matematica è in qualche modo già ammessa prima di essere dimostrata. Vuol dire che il linguaggio, attraverso cui costruiamo l'argomentazione, potenzia tale verità, diciamo, svolgendola da un punto di vista argomentativo. Tornando alla definizione, in senso ampio, essa diviene l'assunto linguistico perché sia possibile non solo dimostrare, ma anche parlare, racchiudendo verità universalmente conosciute e condivise, e, come già detto, non ricavabili da un'argomentazione; una sorta di "sostanza linguistica" o "*ousia* linguistica", oltre la quale non è possibile scavare. L'intelletto, del resto viene definito sia come "forma delle forme", sia, attraverso una lettura congiunta di *Analytica* ed *Ethica*, come "principio dei principi", dal momento che esso è principio, e i suoi oggetti sono necessariamente i principi. "forma" e "principio", sono da intendersi come identificabili, come concetti chiave per leggere la nostra capacità noetica.

4. *Onoma, orismos* e temporalità

È necessario, però, precisare che la definizione si presenta come un enunciato, in forma quindi proposizionale. Come accordare la struttura del suo essere, con il carattere intuitivo e immediato del *nous*? Nel corso dei primi capitoli abbiamo fatto riferimento al tempo eterno della predicazione, e a quello lineare dell'argomentazione chiamata da Aristotele "accidentale", riproponendo il confronto, in piano ontologico, tra ciò che permane identico a sé stesso – nella realtà sublunare solo la specie vanta questa caratteristica di vita ciclica – e ciò che svolge lungo la linea del tempo – la vita del singolo individuo, appartenente ad una specie ma certamente non identificabile con essa. Ebbene, all'interno della predicazione essenziale, è necessario sottolineare l'esistenza di una coppia di termini, apparentemente oppositiva. In realtà essi risultano del tutto complementari e leggibili sotto un unico rispetto. Sembra che la predicazione essenziale si muova tra "un'unità semantica semplice" (Laspia, 2005 pag. 37),

come è il nome, *onoma*, e una struttura linguistica più articolata, quale è la definizione, *orismos*. Quale relazione corre tra questi due concetti chiave? Il merito di avere tracciato tale interdipendenza concettuale va attribuito a Laschia, e l'argomento è stato ripreso e approfondito da Lo Piparo.²³⁹ Si tratta di fondare la relazione da un punto di vista semantico attraverso passi aristotelici opportunamente individuati e messi in luce dagli studiosi: “Poiché la definizione è detta la formula del che cos'è, è manifesto che un tipo di definizione sarà la formula di che cosa significa il nome (...)”.²⁴⁰ E ancora: “infatti, questo nome sarebbe segno del discorso (...)”.²⁴¹ Vi è quindi una corrispondenza tra il significato veicolato dal *logos*, ovvero il suo contenuto, e quello invece racchiuso nell'*onoma*. Se quindi diciamo “uomo”, stiamo anche dicendo – e questo contenuto sarebbe contratto nella parola – animale, dotato di *logos*, bipede... La parola, dal canto suo è definita come segno, *semeion*, termine della tradizione medica. Nel nome il significato è contratto e dato nella sua immediatezza. È con il *logos* che esso viene, non solo espresso, ma anche svolto da un punto di vista temporale. Potrebbe essere allora una possibile soluzione su questo rapporto fondarne un secondo: quello tra *nous* e *dianoia*. Il corrispettivo linguistico - cognitivo del nome potrebbe essere il *nous*, poiché il nome riporta l'essenza, la forma, il che cos'è, e poiché la facoltà noetica presenta carattere immediato ed intuitivo, divenendo una sorta di “vedere come”. Il *nous vede* il nome *come* discorso definitorio, con la differenza che, nel concreto, il nome non presenta alcuna estensione temporale, esso è senza tempo.²⁴² Anche il *logos tēs ousias* è esente dallo svolgersi del tempo. Il contenuto è infatti senza tempo; l'uomo sarà sempre quello che è oggi, e ciò vale per qualsivoglia specie, per lo meno in ottica

²³⁹ Il rapporto *onoma / logos tēs ousias*, è stato oggetto delle lezioni di filosofia del linguaggio di Lo Piparo durante l' A. A. 2011 – 2012.

²⁴⁰ *Anal. Post.*, II, 10, 93b 29 -31. Trad., It., Mignucci (2007), pag. 111. “Ορισμός δ' ἐπειδὴ λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστὶ, φανερόν ὅτι ὁ μὲν τις ἔσται λόγος τοῦ τί σημαίνει τὸ ὄνομα ἢ λόγος ἕτερος ὀνοματώδης (...)”. La traduzione risulta poco lineare rispetto al testo greco; è inoltre preferibile rendere *logos* con “discorso”, anche Laschia (2005), pag. 35, si orienta in tale senso. Chiaramente intendiamo, se così si può dire, il discorso per eccellenza, relativo al che “cos'è”, la stessa definizione.

²⁴¹ *Met.*, VIII, 6, 1045a 26 -27. “εἴη γὰρ ἂν σημεῖον τοῦνομα τοῦτο τοῦ λόγου (...)”.

²⁴² “Ciò, poi, che è indivisibile non secondo la quantità, ma per la specie, lo si pensa in un tempo indivisibile e con un atto indivisibile dell'anima” (*De An.*, III, 6, 430b 14 – 16). L'atto di cui Aristotele parla è l'atto noetico, immediato.

aristotelica (non certamente secondo le teorie scientifiche evoluzioniste). Ma al contempo, quasi paradossalmente, la proposizione, seppure definizione, è una struttura linguistica già più articolata, dove ricorre una voce verbale, sempre portavoce o indice della temporalità, anche se è chiaro che nel caso della definizione si tratta di una forma verbale al presente senza tempo, che potrebbe cioè essere sostituita da un passato e da un futuro, senza che la verità in essa contenuta possa subire variazioni.²⁴³ In ogni caso, in aggiunta alla lettura di Laspia e di lo Piparo, si vuole proporre la presenza della *dianoia*, di cui dobbiamo ancora svelare la natura, che, come corrispettivo cognitivo del *logos*, interviene nel processo di articolazione linguistica, in modo che non esista solo un insieme di nomi, significativi, ma, indipendentemente dai nomi, le strutture linguistiche chiamate “definizioni”. Anche la parola stessa “*dianoia*”, suggerisce questa sorta di “mediazione” che essa potrebbe trovarsi ad operare, rispetto ad una facoltà, non a – linguistica ma certamente intuitiva, una sorta di chiave di accesso con cui cogliamo la struttura dell’universo, fatta di nessi linguistici. Il *logos* ci consente inoltre di ampliare la realtà, perché non si è voluto fino ad ora intendere o proporre l’idea di una semplice correlazione simmetrica tra piano linguistico e piano della realtà. Sarebbe almeno scontato, se non banale. È piuttosto la struttura della realtà a presentare caratteri linguistici, laddove il linguaggio presenta margini più ampi, proprio a causa del concetto di verità, un concetto linguistico; il piano linguistico presenta ciò che è vero, e ciò che non lo è. Non così avviene nel caso degli enti. Ciò che è stato detto della *dianoia*, vale poi non solo nel caso della predicazione essenziale, cioè dei *logoi the ousias*, ma trova riscontro anche per quanto concerne in generale la nostra capacità argomentativa. Convinti che le forme noetiche siano forme linguistiche, o perché no, principi formali e linguistici, dal momento che, abbiamo mostrato la correlazione tra *nous* ed *epistemē*, e anche quella tra *noēta* (o *archai*) e gli oggetti della scienza, universali e necessari, resta ora da chiarire in che rapporto si trova la *dianoia*, rispetto agli altri abiti con cui giudichiamo. Prima di fare ciò, ci sembra opportuno analizzare

²⁴³ A tal proposito teniamo conto delle riflessioni meno recenti di Laspia (1997), pag. 114: “La predicazione atemporale, è dunque, secondo Aristotele, il presente dei giudizi universali e necessari della scienza, e ancora più nel discorso definitorio, che della scienza tutta rappresenta il fondamento”.

qualche passo ancora per comprendere la relazione tra *nous* e *dianoia*.

5. *Dianoia, nous* e linguaggio

In questo paragrafo analizzeremo alcuni passi al fine di ricavare lo *status* ontologico della *dianoia*, e il suo ruolo nel contesto della conoscenza, convinti del fatto che essa non sia la semplice disposizione al ragionamento sillogistico, che tale definizione costituisca una svalutazione del concetto, e che sia necessario evidenziare il suo ruolo nel processo di articolazione, secondo quanto accennato nel precedente paragrafo, e il suo rapporto con il *nous*. Sembra a volte che Aristotele utilizzi *nous* e *dianoia* come fossero termini intercambiabili, altre volte, invece, occorrono entrambi nello stesso periodo, con significati palesemente distinti, senza quindi che uno dei due possa essere considerato come un semplice rafforzativo dell'altro. In altri casi, lo vedremo nel corso dell'ultimo breve capitolo, sono presenti delle simmetrie concettuali – ci riferiamo alla distinzione tra *nous* teoretico e pratico e *dianoia* teoretica e pratica -. Oltretutto ribadiamo che vi sono poche occorrenze di *dianoēton* e *dianoēta*, come possibili oggetti della *dianoia*.

Passiamo all'analisi di alcuni periodi, muovendoci sempre tra le opere aristoteliche di cui ci siamo occupati nel presente lavoro: In *De An.*, II, 2, 413a 21 – 26, Aristotele descrive le caratteristiche che rendono tale un essere animato:

“λέγομεν οὖν, ἀρχὴν λαβόντες τῆς σκέψεως, διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν. πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἔν τι τούτων ἐνυπάρχη μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἶον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσις τε καὶ αὐξήσις”.

Seguiamo la traduzione di Movia (2008), pag. 121:

“Riprendendo dall'inizio la ricerca, diciamo che l'essere animato si distingue dall'inanimato per il fatto che vive. E poiché vivere si dice in molti modi, noi affermiamo che un essere vive se ad esso appartiene anche una sola di queste caratteristiche, e cioè l'intelletto, la sensazione, il moto e la quiete nel luogo e inoltre il mutamento nel senso della

nutrizione, la decrescita e la crescita”.

Poco oltre (413b 13 – 15, Trad. Movia (2008, pag. 123)), leggiamo:

“ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὄρισταί, θεραπευτικῶ, αἰσθητικῶ, διανοητικῶ, κινήσει”.

“L’anima è il principio delle facoltà menzionate ed è definita da esse, ovvero dalla facoltà nutritiva, sensitiva, razionale e dal movimento”.

I passaggi, estratti dal contesto della medesima argomentazione si presentano speculari; quello che interessa è la determinazione dell’essere animato sulla base delle proprie facoltà. Sorprendentemente nel primo, l’autore pristina una scala discendente partendo dall’intelletto, seppure sia noto che l’intelletto non può prescindere dalle facoltà di base. Occorre il greco *nous*. Nel secondo estratto, costruito secondo l’ordine inverso, al *nous* viene sostituito la *dianoia*, come se i termini fossero del tutto sinonimi. La *dianoia*, dal canto suo sembra avere autonomia tale da potere, niente di meno, sostituire il *nous*. Il riferimento alle altre facoltà resta, invece, invariato: facoltà nutritiva, sensitiva, di movimento. Non così avviene in *De An.*, II, 3, 414b 17-19²⁴⁴:

“ἐνίοις δὲ πρὸς τούτοις ὑπάρχει καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἄνθρωποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον ἔστιν ἢ τιμιώτερον”.

“Alcuni animali poi, oltre queste, hanno anche la facoltà locomotoria, ed altri pure la facoltà razionale e l’intelletto, ad esempio gli uomini, e, se esiste, qualche altro essere simile o superiore”.

Nel caso in esame, compaiono entrambi distinti e separati, anche se qualche parola possiamo spenderla sulla struttura grammaticale del periodo: posto che siamo giunti alla conclusione della peculiarità del *nous* e della *dianoia*, che appartengono solo all’uomo, poiché anche il *logos*, che chiude il triangolo,

²⁴⁴ Continueremo ad attenerci alle traduzioni di Movia (2008), salvo nel caso di alcune modifiche personali, che saranno opportunamente segnalate.

appartiene esclusivamente all'uomo, mentre nelle altre specie la *phantasia* rappresenta il top delle possibilità conoscitive, sia nel secondo, sia in questo terzo passo ricorre *dianoetikon*, perché il riferimento è alla facoltà, destinata a diventare funzione, *ergon*. Non dice Aristotele invece *noetikon*, né nel primo passo, in cui occorre, né nel terzo. Si esprime sempre con *nous*. Comincia allora a farsi strada la possibilità di un rapporto funzionale tra *nous* e *dianoia*. Quest'ultima potrebbe essere una funzione noetica, laddove la sua funzione sarebbe quella di mediare tra il *nous* e il *logos*. Il pensiero (discorsivo) entra così a fare parte della sfera noetica, caratterizzata dal mero intuire, forse linguistico, se ammettiamo che essa possa mantenere un legame con il nome, ma in fondo privo di potenza espressiva.²⁴⁵

²⁴⁵ Riteniamo validissima e attuale la posizione di Calogero (1968), risalente agli anni giovanili del suo pensiero, il quale, oltre ad avanzare l'idea di una vicinanza tra piano ontologico e linguistico, avanza anche quella dell'importanza della logica per la comprensione dell'ontologia aristotelica, proponendo una definizione di *dianoia* che egli stesso ricava. Non è presente in Aristotele una definizione sistematica di *dianoia* (fatta parziale eccezione, come vedremo in appendice, per il caso della *Poetica*) allo stesso modo in cui il concetto non è trattato con sistematicità; Calogero, **pag. 19** propone che *nous* e *dianoia* possano essere considerati nel modo seguente: "L'attività del *nous* è infatti la pura intuizione e appercezione intellettuale. La *dianoia* è invece la funzione che unisce o divide questi elementi unitari in una sintesi predicativa, coincidendo quindi senz'altro con l'attività di giudizio (...)". Funzione è innanzitutto, uno dei concetti più importanti della matematica, indica un legame, tra termini o elementi. In questo caso, in ambito linguistico, il significato matematico della funzione si conserva intatto. La *dianoia* può sia unire – affermando – sia dividere – negando – elementi unitari, laddove l'unitarietà fa certamente riferimento all'immediatezza e al carattere intuitivo che Calogero riconosce nel *nous*, come tratto distintivo rispetto al carattere dialogico / discorsivo della *dianoia*. Inoltre quando Aristotele parla di funzione (*ergon*), intende sempre un'attività concreta, che svolge dalla facoltà (ancora in potenza come *dunamis*), corrispondente. Non necessariamente l'attività deve essere unica. Nel caso della facoltà nutritiva, vi sono due attività correlate, la riproduttiva, e la nutritiva, dove la prima riveste addirittura un significato maggiore, come si diceva in precedenza, visto che riguarda il perpetuarsi dell'intera specie, e non del singolo individuo (*De An.*, II, 4). Un altro valido riferimento è alla lingua, doppiamente utile per il gusto e per l'articolazione dei suoni nel caso della specie umana (*De An.*, II, 8). Anche la *dianoia* sembra, a nostro avviso, intervenire in molti campi. In tempi recenti è di A. Serra (2013) il merito di un'opera sul complesso pensiero di Calogero, a partire proprio dal pensiero giovanile, incentrato sul rapporto *nous / dianoa* negli scritti di Aristotele: "il nodo fondamentale della ricerca calogeriana, è costituito dalla necessità di evidenziare e distinguere all'interno della logica aristotelica due momenti specifici dell'attività conoscitiva: noetico e dianoetico. Il primo si configura come pura intuizione o appercezione intellettuale, specchio peculiare della verità nella sua piena e assoluta esistenza, ed è il momento conoscitivo fondamentale. In esso pensante e pensato si indentificano così perfettamente da costituirsi come indissolubile unità. (L'attività dianoetica) in quanto conoscenza del pensiero discorsivo dispone i contenuti noetici tramite l'analisi o la sintesi, nelle forme dei giudizi o delle argomentazioni". Queste efficaci parole avvicinano la nostra lettura a questa linea di pensiero, anche per quanto concerne il lavoro del *nous*. Di cui abbiamo precedentemente parlato.

Facciamo giusto un paio di accenni testuali al legame *dianoia* / *logos* per potere giungere alle attese conclusioni:

“ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής, καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζώοις, διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς, καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ὃ μὴ καὶ λόγος”.

“In effetti la percezione dei sensibili propri è sempre vera ed appartiene a tutti gli animali, mentre si può pensare anche falsamente, e il pensiero non si trova se non in chi è fornito di ragione”. (*De An.*, III, 3, 247b 13 – 14)”.

Non è la prima volta che ci riferiamo a questo passo, ma stavolta l'attenzione è posta sul nesso tra il pensiero e la parola. La traduzione di Movia (pag. 205), risulta fuorviante, proviamo a proporre noi una letterale e che renda conto di questo legame indissolubile:

“è infatti la percezione dei (sensibili) propri sempre vera, e appartiene a tutte le specie, (mentre) si può pensare anche falsamente, e ciò (il pensare) non appartiene a nessuno a cui (non appartenga) anche la parola”.

Sembra che la *dianoia* intervenga nei processi argomentativi “riempiendo” il *logos*, e del resto un *logos* senza contenuto di pensiero, non avrebbe molto da dirci, e la sua relazione con il vero / falso sarebbe inconsistente, anzi, inesistente. È così che essa va intesa anche nel rapporto con il *nous*; come quella facoltà che dà vita linguistica all'intuizione attraverso cui strutturiamo il nostro argomentare.²⁴⁶

Significativo anche il passo in *De An.*, II, 3, 415a 7 – 9, che lega la *dianoia* al *loghismos*, termine che presenta la stessa radice di *logos*, e che indica un “calcolo”; si parla sempre di un pensiero articolato dalla parole. “Contare” e

²⁴⁶ Spesso il ruolo della *dianoia* nei processi linguistici, non è preso in alta considerazione; Kahn (1992), pag. 362, parla del *dianoeisthai* come atto generico del pensare, ovvero come “pensiero in senso ampio”, che nel suo procedere include la *phantasia*, ammettendo però che la supera per avviarsi verso la *upolepsis*, “giudizio o credenza che può essere vera o falsa e che può essere formulata in un *logos* o in una frase”.

“parlare” appartengono alla stessa famiglia cognitiva.²⁴⁷

“καὶ τῶν αἰσθητικῶν δὲ τὰ μὲν ἔχει τὸ κατὰ τὸν κινήτικόν, τὰ δ' οὐκ ἔχει· τελευταῖον δὲ καὶ ἐλάχιστα λογισμὸν καὶ διάνοιαν”,

“Tra gli esseri, poi, capaci di sensazione, alcuni hanno la facoltà locomotoria e altri no. Pochissimi, infine, possiedono la ragione ed il pensiero”.

Chiudiamo con una serie di passi tratti da *Metaphysica* e *Analytica*, questa prima parte di argomentazione, svolta in chiave epistemologica, per passare poi ad un altro aspetto che caratterizza la *dianoia*: la natura dei suoi contenuti e i risvolti pratici di essi:

“ἔτι πᾶν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν ἢ διάνοια ἢ κατάφησιν ἢ ἀπόφησιν – τοῦτο δ' ἐξ ὀρισμοῦ δῆλον – ὅταν ἀληθεύῃ ἢ ψεύδεται· ὅταν μὲν ὠδὶ συνθῆ φᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, ἀληθεύει, ὅταν δὲ ὠδί, ψεύδεται”.

“Inoltre, tutto ciò che è oggetto di ragionamento e di intuizione quando si dice il vero e il falso, viene o affermato o negato dal pensiero, come risulta chiaramente dalla definizione stessa di vero e falso. Quando il pensiero unisce in un dato modo, sia che affermi sia che neghi, dice il vero, e quando in un altro modo, dice il falso”.²⁴⁸

Questo estratto è davvero molto significativo per determinare la *dianoia* come una sorta di “operatore” e al contempo di “contenuto”. Ovvero la verità e falsità della sintesi, operata dalla *dianoia* stessa, si riscontra nel contenuto enunciativo del *logos*, che è comunque il pensiero stesso, un pensiero che “dice” (*phemi*), il vero e il falso, che viene quindi esplicitato sempre e solo attraverso e nel linguaggio, mai in astratto. Inoltre rafforziamo la teoria che vede un

²⁴⁷ Come apprendiamo dalle lezioni tenute per gli studenti di Dottorato nell’ A. A. 2013 – 2014, Lo Piparo riconsocce nel numero un operatore linguistico, e nella parola, un operatore numerico. La *monas*, è qualcosa che va definita, ed è comunque un nome che funziona da metron, cioè come unità di misura, consentendo di mettere insieme. Quando infatti applichiamo lo stesso nome a più cose. Le unifichiamo.

²⁴⁸ *Met.*, IV, 7, 1012a 2 – 5. Trad. it., Reale (2014), pag. 179. Ci atteniamo anche per il passo successivo alle traduzioni di Reale.

proseguimento tra l'attività noetica e quella scientifica, entrambe rivelatrici indiscusse di verità universali. A conferma di ciò proponiamo anche il passaggio successivo:

“Τό τε γὰρ διανοητὸν σημαίνει ὅτι ἔστιν αὐτοῦ διάνοια, οὐκ ἔστι δ' ἡ διάνοια πρὸς τοῦτο οὗ ἔστι διάνοια (δὶς γὰρ ταῦτὸν εἰρημένον ἂν εἴη) (...).”

“Il pensabile, infatti, significa che di esso c'è un pensiero, ma il pensiero non è relativo a ciò di cui è pensiero; altrimenti si ripeterebbe due volte la medesima cosa”.²⁴⁹

²⁴⁹ *Met.*, V, 15, 1021a 31 – 33.

Capitolo 4: *Nous* e *dianoia* nel contesto dell'azione

1. Base linguistica delle *exeis*

La *dianoia* non opera solo all'interno della sfera noetica, ma, abbiamo già visto, essa ha a che fare con l'intero ambito argomentativo, venendosi ad imporre alla nostra attenzione come capacità di formulare dei giudizi. Fin tanto che ci muoviamo in uno sfondo noetico (*nous*), o scientifico (*epistemē*), manipoliamo verità certe, e non ammettiamo alcun margine di errore. In sostanza tiriamo ora le somme di quanto già detto e più volte mostrato: le cose possono non essere così, e i *logoi* possono essere anche falsi. La *dianoia* non opera quindi sempre nel vero, ma opera sempre nel linguaggio, unico strumento della nostra conoscenza. Aristotele fa spesso riferimento alle cosiddette *exeis*, da noi chiamate, sulla scia delle più comuni traduzioni, "abiti", o "condizioni di conoscenza". Esse non sono trattate con sistematicità, non è possibile stipulare un semplice e ordinato elenco, poiché qualsiasi chiave di accesso al mondo, a cui segue la formulazione di un giudizio rientra tra esse. Diciamo subito che le *exeis* si presentano come il corrispettivo, sul piano epistemologico, di quelle che in piano etiche sono definite "virtù", che instaurano con il linguaggio un nesso di una potenza inimmaginabile. Partiamo subito da *Anal. Post.*, III, 19, 100b 6 -10. (Trad. it., Mignucci (2007), pag. 141).

“Ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν αἰεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθῆ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς (...)”.

“Siccome degli stati intellettuali con i quali siamo nel vero alcuni sono sempre veri, e altri ammettono il falso, come per esempio l'opinione, e il calcolo, mentre la conoscenza scientifica e l'intellezione sono sempre veri (...)”.

“Stati intellettuali”, non rende affatto il corretto senso dell'espressione. Tali stati sono del pensiero, e per di più del pensiero linguistico. Essi si rivolgono infatti al vero e al falso, proprietà esclusive dell'enunciato che non esistono nella realtà

degli enti. Vero e falso sono nel linguaggio, come l'intera conoscenza lo è. Tale espressione, resa meglio dalla traduzione più datata di Colli (1955), pp. 402 – 403, “possessi che riguardano il pensiero”, conferma che qualsiasi disposizione al conoscere, compreso il *nous*, si trova sotto il dominio della *dianoia*. Essa conferisce al giudizio la forma, preoccupandosi anche del contenuto. Che poi, come avveniva in Platone, in essa si palesa la condizione dell'errore è un dato non di certo inaspettato. Nel caso in esame tra i giudizi sono annoverati opinione e calcolo²⁵⁰, a seguire, vediamo invece delle aggiunte:

“ἡ φαντασία (...) ἔστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις καθ' ἃς κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα; τοιαῦται δ' εἰσὶν αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νοῦς”.

“L'immaginazione (...) è una delle facoltà o abiti con le quali giudichiamo e siamo nel vero e nel falso. Tali facoltà e abiti sono la sensazione, l'opinione, la scienza, e l'intelletto” (*De An.*, III, 3, 428a 1 – 5).

La *phantasia*, come le altre citate, è riconosciuta come *exis* e anche come *dunamis*. Come accennato, il termine *exis* e quello sotto il quale Aristotele racchiuderà in *EN*, VI, le cosiddette virtù dianoetiche. Vedremo che in quel caso viene messo maggiormente in evidenza il lato relativo al comportamento e all'azione, mentre al momento, l'argomento aristotelico è rivolto soprattutto all'ambito della conoscenza (sia comunque chiaro che non è corretto asserire una totale separazione). Ci muoviamo dunque tra conoscenza e azione, percorrendo ponti stabili costruiti su simmetrie e analogie. Oltre alla *phantasia*, vengono qui

²⁵⁰ Sul rapporto tra *loghismos* e *logos* ci siamo espressi in precedenza grazie ai contributi di Lo Piparo. Che i due termini appartengano alla stessa famiglia lessicale è comunque evidente. Per quanto concerne l'opinione (*doxa*), possiamo riportare il passo seguente (*De An.*, III, 3, 428a 19 – 24), a conferma del fatto che essa appartiene solo alla specie umana, poiché è connessa al *logos*: “L'immaginazione non è neppure uno degli abiti che sono sempre nel vero, ad esempio la scienza e l'intelletto, giacché può essere anche falsa. Resta allora da vedere se è opinione, poiché l'opinione si presenta come vera o come falsa. Ora, all'opinione segue la convinzione, ed alla convinzione la persuasione, ed alla persuasione la ragione (*logos*) e mentre in alcuni animali c'è l'immaginazione, non c'è la ragione (*logos*)”. Questo aspetto è rilevato in Piazza (2008), pp. 17 – 19. Il discorso mira a stabilire inoltre una correlazione tra *logos* e *pistis* (persuasione), per riscattare l'atto persuasivo in termini di atto linguistico.

ancora una volta chiamati in causa, *doxa*, *nous*, *epistemē*, e niente di meno viene inserita anche l'*aisthēsis*. Questa è la prova più grande a conferma della peculiarità non solo della *phantasia* (viene riconosciuta testualmente una *phantasia loghistikē*)²⁵¹, ma anche della sensazione, sulla base degli argomenti riportati nel capitolo 2 del presente lavoro.

2. Virtù etiche e virtù dianoetiche: *Ethica Nicomachea*, VI

In *Ethica Nicomachea* VI, Aristotele, che pone grande attenzione a ogni aspetto della vita dell'uomo, sente l'esigenza di fare emergere dei capisaldi che regolino la vita pratica, potremmo dire, principi che orientino la vita pratica, principi dell'azione. Dicendo "principi" intendiamo, con la nostra lettura, qualcosa di ben determinato, e, alla luce di quanto detto nella parte dedicata all'aspetto teoretico del linguaggio, da tali principi, che nuovamente si riferiranno al *nous*, stavolta un *nous* pratico, seguiranno scelte, quindi, azioni. Determiniamo innanzitutto cosa Aristotele intenda con "virtù", certi che esse abbiano a che fare con la nostra linguisticità più di quanto potremmo aspettarci. In *EN*, II, 5, Aristotele chiarisce che la giusta definizione per "virtù" (*arethē*) è proprio quella di *exis*²⁵², escludendo le due alternative: *pathē* e *dunamis*. In *EN*, II, 6, 1106a 15 – 21:

“Bisogna dire dunque che ogni virtù ha come effetto, su ciò di cui è virtù, di metterlo in buono stato e di permettergli di compiere bene la sua funzione specifica: per esempio, la virtù dell'occhio rende valenti l'occhio e la sua funzione specifica²⁵³: noi, infatti, vediamo bene per la virtù dell'occhio. Similmente la virtù del cavallo rende il cavallo di valore e

²⁵¹ Cfr. *De An.*, III, 1, 433b 29 – 30, in cui Aristotele determina testualmente tale distinzione.

²⁵² Bisogna chiarire che i tre termini in gioco appartengono ad aree semantiche non lontane tra loro. Tutti e tre si riferiscono a stati che prevedono un'alterazione. Il concetto di *pathē* è stato da noi analizzato in precedenza, e di certo implica una necessaria alterazione qualitativa, la *dunamis*, è un concetto che trova forza nella sua potenzialità, ma quest'ultima necessità di passare all'atto, alla propria concreta realizzazione. *Exis*, è un possesso, che non sempre si trova ad essere estrinsecato. Nella traduzione a cui ci appoggiamo, Mazzarelli (2007) interpreta *exis* nei termini di "capacità", e anche di "disposizione".

²⁵³ Gli esempi tratti dal mondo biologico sono sempre cari ad Aristotele, e molto efficaci.

buono per la corsa, per portare il suo cavaliere e per resistere ai nemici”, quindi:

“La virtù di una cosa è ciò che è proprio di questa cosa in rapporto alla sua funzione”.²⁵⁴

La virtù è orientata alla funzione, per di più essa ha una valenza positiva cioè – come anche il termine *arethē* suggerisce – essa garantisce il migliore risultato. Tra le virtù distinguiamo, poi, le etiche dalle dianoetiche. Le prime, sono le virtù del carattere, caratterizzano la persona nella sua singolarità. La virtù etica “ha a che fare con passioni ed azioni, ed in queste ci sono un eccesso, un difetto e un mezzo”²⁵⁵, “Dunque la virtù è una specie di medietà, in quanto appunto tende costantemente al mezzo”²⁵⁶. Il mezzo è il criterio a cui risponde la virtù etica. Sebbene ci troviamo in un campo più libero, rispetto a quello teoretico, soprattutto per quanto concerne la conoscenza di verità eterne, anche all’interno della sfera pratica sono presenti punti di riferimento. Le virtù etiche sono regolate dalla tendenza alla medietà nella continua tensione tra gli eccessi, altrimenti detti vizi.²⁵⁷ La stessa differenza che corre tra virtù etiche e dianoetiche, ricalca a parer nostro il rapporto del singolo individuo con la specie nella sua interezza. Le seconde, infatti, appartengono – almeno concettualmente e teoricamente – a tutti gli uomini, secondo necessità, assumendo un’importanza universale, e configurandosi come ponte tra la conoscenza e l’azione, in cui *nous* e *dianoia* ricopriranno un ruolo attivo. Sebbene Aristotele non metta in evidenza in modo

²⁵⁴ *EN*, VI, 1, 1139b 16 – 17.

²⁵⁵ *EN*., II, 6, 1106a 17 – 19.

²⁵⁶ *EN*., II, 6, 1106a 28 -29.

²⁵⁷ È necessario specificare che il punto medio tra vizio e virtù non è di certo ricavabile geometricamente, cioè con precisione assoluta. Si tratta sempre di un medio “relativo”, come gli stessi argomenti trattati ci suggeriscono; lo stesso Aristotele si preoccupa di chiarire questo aspetto inerente alla ricerca: “In via preliminare mettiamoci d’accordo sul punto seguente: ogni discorso sulle azioni da compiere deve essere fatto in maniera approssimativa e non con precisione rigorosa, secondo quanto dicemmo fin dall’inizio, che cioè si deve esigere che i discorsi si conformino alla materia di cui trattano. Nel campo delle azioni e di ciò che è utile non c’è nulla di stabile, come pure nel campo della salute. E se tale è la trattazione generale, precisione ancora minore ha la trattazione dei diversi tipi di casi particolari; infatti, essi non cadono sotto alcuna arte né sotto alcuna prescrizione tradizionale, ma bisogna sempre che sia proprio chi agisce che esamini ciò che è opportuno nella determinata circostanza, come avviene nel caso della medicina e dell’arte della navigazione” (*EN*., II, 2, 1103b 35 – 1104a 10).

diretto l'importanza di queste rispetto all'agire, privilegiando apertamente le virtù etiche, dai riscontri più concreti ed immediati, il tutto può essere dedotto sulla base delle analogie e simmetrie di cui sopra. Del resto, è chiaro che nemmeno le virtù etiche sono estranee al ragionamento, anzi, al contrario, è proprio in relazione ad esse che Aristotele introduce il concetto di “desiderio retto”. È possibile, e probabilmente doveroso secondo l'autore, distinguere i due tipi di virtù sulla base della loro differente natura, ma pensiamo sempre ad una collaborazione, dedotta dal fatto che non ci sono anelli spaiati in nessun aspetto della teoria aristotelica, ma tutti concorrono nella realizzazione di una lunga catena, tutto risulta sempre ben collegato al resto.

Che Aristotele le chiami “dianoetiche”, se è vero quanto detto fino ad ora, vuol dire che esse si ubicano sul piano delle *exeis* di cui abbiamo parlato a proposito della conoscenza, configurandosi come principi di conoscenza e azione e sviluppandosi all'interno del dominio del pensiero discorsivo (*dianoia*). Una volta chiarito l'aspetto peculiare delle virtù, Aristotele si preoccupa di definire il campo di quelle virtù conoscitive, regolate dal pensiero, ma non prima di avere posto il parallelismo tra azione e verità:

“Τρία δὴ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως· δῆλον δὲ τῶτά θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν. ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν”.

“Ma nell'anima, ci sono tre elementi che determinano insieme l'azione e la verità: sensazione, intelletto e desiderio. Ma di questi tre la sensazione non è principio di alcuna azione morale: risulta chiaro dal fatto che le bestie hanno, sì, la sensazione, ma non partecipano della capacità di agire moralmente. Quello, poi, che sul piano del pensiero sono l'affermazione e la negazione, sul piano del desiderio sono il perseguimento e la fuga. Così, poiché la virtù etica è una disposizione alla scelta, è la scelta è un desiderio

assunto dalla deliberazione, bisogna per questo che il ragionamento sia vero e che il desiderio sia retto, se la scelta deve essere moralmente buona, e che ciò che il ragionamento afferma e ciò che il ragionamento persegue siano la stessa cosa”. (*EN.*, VI, 2, 1139a 17 – 26).

Questo passo è molto significativo perché in esso si delinea un importante apparato teorico, ci rivolgeremo dunque spesso al testo greco. Ricaviamo intanto l’ennesima conferma dell’anima come centro e sede di ogni aspetto della vita dell’uomo, come principio locale comune anche a pensiero e azione. I principi a cui si riferiscono sia la verità sia l’azione sono i suddetti, tra essi il *nous*. Ma chiaramente l’*aisthēsis* partecipa solo nel caso dell’azione al fine della sopravvivenza e conservazione.²⁵⁸ A questo punto quello che si verifica nel pensiero (*en dianoia*), cioè l’affermazione e la negazione, trova un corrispettivo nel desiderio (*en orexei*): rispettivamente il perseguimento (affermazione, letteralmente “dire di sì”), e la fuga (negazione, letteralmente “dire di no”). Anche qui, la *dianoia* si presenta come funzione del *nous*, funzione linguistica o enunciativa, e come contenuto stesso del *nous*, affermativo o negativo. Affermare e negare divengono così le due forme del pensiero discorsivo (*dianoia*). Il principio rivolto all’azione, da cui tutto ha origine, è il *nous*. Per quanto concerne il desiderio invece, lo stesso termine ricorre all’inizio, e per questo esso viene individuato come uno dei tre possibili principi dell’azione, e successivamente, a proposito di perseguimento e fuga. Successivamente con chiarezza si determina un triangolo concettuale che va dalla deliberazione alla scelta, passando per il desiderio.²⁵⁹ Ecco che si palesa un’altra coincidenza, a conferma della prima, tra “discorso vero” e “desiderio retto”, ai fini della buona azione. Il termine per “desiderio” è ancora una volta *orexis*, mentre per “discorso” troviamo *logos*. Siamo quindi autorizzati a sottolineare nuovamente il carattere “logico” nel senso

²⁵⁸ Abbiamo molte volte ribadito che sia l’*aisthēsis*, sia la *phantasia*, hanno tratti peculiari nel caso dell’uomo. Nel caso della sensazione, ciò è più che altro deducibile mediante rimandi testuali (ce ne siamo occupati nel secondo capitolo), nel caso della *phantasia*, ciò è apertamente ammesso (Cfr. *De An.*, III, 10, 434a 29 – 30). Nonostante tutto Aristotele si rivolge spesso ad entrambe come segno distintivo dell’animalità.

²⁵⁹ Tali concetti non possono di certo essere liquidati in poche parole, tuttavia, non saranno oggetto del presente lavoro, se non ai fini di avvalorare la tesi relativa all’imprescindibilità del *logos* nella prospettiva aristotelica.

di “discorsivo” della *dianoia*. Quest’ultima veicolando il contenuto enunciativo, si offre essa stessa come contenuto del *logos*, inteso come struttura. La *dianoia* sarebbe quindi, tanto quella funzione noetica che ci consente di formulare *logoi*, o meglio di passare ai *logoi*, e di trasferire il contenuto inesteso dell’intuizione, quanto il contenuto di pensiero del *logos*. Nel momento in cui parliamo di “intelletto pratico”, senza volere creare spazi vuoti e incolmabili rispetto all’intelletto teoretico, stiamo già anticipando che il contenuto di enunciati rivolti all’azione, presenta un orientamento pratico; è insista l’intenzione. Abbiamo a questo proposito precedentemente letto, che assumiamo un desiderio guida che orienti il nostro agire.

Cerchiamo ora di evidenziare gli aspetti tipici delle virtù dianoetiche, la cui natura è diversa rispetto a quelle etiche, che tendono alla medietà.²⁶⁰ Le virtù che riguardano il pensiero devono mettere quest’ultimo nella migliore delle condizioni, e orientarlo nel miglior modo possibile; ci scontriamo nuovamente con un concetto chiave, quello di *aletheia*: poiché “la virtù di una cosa è ciò che è proprio di questa cosa in rapporto alla sua funzione”²⁶¹, e visto che “la funzione di entrambe le parti intellettive dell’anima è la verità”²⁶², è chiaro che “le disposizioni in virtù delle quali ciascuna di esse meglio attinge la verità sono rispettivamente le loro virtù”²⁶³.

Ancora una volta, le *exeis* mirano alla verità, con l’idea che quest’ultima è associabile al deliberare rettamente. La verità non ammette medietà, non esiste qualcosa di parzialmente vero in un preciso momento temporale. In un dato

²⁶⁰ Cfr. *EN*, I, 13, 1103a 4 – 8.

²⁶¹ *EN*, VI, 1, 1139a 16 – 17.

²⁶² *EN*, VI, 1, 1139b 11. Aristotele distingue “due parti” all’interno dell’anima intellettiva, in *EN*, VI, 1, 1139a 6 – 15, riconoscendone una “scientifica” (*epistemonikon*), e una “calcolatrice” (*logistikon*). La differenza è abbastanza significativa, poiché ricalca la distinzione tra oggetti universali, e oggetti contingenti. Come detto nei precedenti capitoli del presente lavoro, l’epistemē si rivolge alla conoscenza universale e necessaria, muovendo dai principi, come verità non ricavabili, ma evidentemente intuibili. Il “calcolo”, è invece legato alla deliberazione, “deliberare e calcolare sono la stessa cosa” (1139a 13). Questo procedimento può riguardare solo le realtà contingenti. Non vi è infatti nulla da deliberare su ciò che è secondo necessità, e che non può essere diverso da come è.

²⁶³ *EN*, VI, 1, 1139b 12 -13.

momento “x è vero” o “x è falso”.²⁶⁴ “Verità” è un concetto per necessità bivalente. L’aspetto interessante però, come vedremo, è che, anche in questo caso Aristotele dedica ampio spazio a ciò che potrebbe essere diversamente, ammettendo l’ormai noto margine di errore. Le virtù dianoetiche altro non sono che modalità conoscitive al pari di quelle di cui lo stagirita parla nelle opere che abbiamo già esaminato²⁶⁵, con la differenza che qui, a nostro avviso, il contenuto enunciativo, la stessa *dianoia*, prevede una tensione, o un’intenzione, e non si limita all’ambito speculativo. È giusto porre la distinzione, perché è lo stesso Aristotele che vi insiste: l’intelletto pratico e quello teoretico non sono la stessa cosa, ma diciamo, per muoverci con cautela, che la sfera teoretica e quella pratica sono i campi in cui, chiaramente interviene la nostra capacità noetica.²⁶⁶ Procediamo con l’elenco delle virtù dianoetiche, così come vengono introdotte, e in seguito analizzate dettagliatamente, tra 1139b 15 e 1141b 30:

“ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῶ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν· ταῦτα δ’ ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι”.

“Ammettiamo, dunque che le disposizioni per cui l’anima coglie il vero con una affermazione o con una negazione siano cinque di numero: e queste sono l’arte, la scienza, la saggezza, la sapienza, l’intelletto”; il giudizio e l’opinione no, perché ad essi è possibile ingannarsi”.

²⁶⁴ La logica aristotelica funziona del resto così. Essa si configura proprio come una logica bivalente, come possiamo notare in *Met.*, IV, 3, nella celeberrima trattazione del principio di non contraddizione. Per approfondimenti sull’argomento, rimandiamo a Rigamonti (2005).

²⁶⁵ Troveremo anche delle sorprese; scopriremo che l’opinione (*doxa*) e il giudizio (o apprensione intellettuale, *upolepsis*) non sono inserite tra le virtù del pensiero, poiché “ad essi è possibile ingannarsi” (1139b 16 – 17). Nonostante questo, è però possibile giungere ad una corretta opinione, cioè ad un’opinione vera.

²⁶⁶ Per un’interessante analisi del rapporto teoria / prassi, in chiave, potremmo dire, sociologica, primato della teoria sulla prassi, e viceversa, rimandiamo a Berti (2008), pp. 9 – 23. Qui ci interessa sostanzialmente fare presente che in Aristotele vige questa distinzione, ma che, al contempo, le linee dei campi si intersecano. Egli è riconosciuto da Berti (pag. 9) come “il codificatore in senso tecnico, di quasi tutte le distinzioni concettuali che stanno alla base del linguaggio filosofico, ed anche non filosofico, della cultura occidentale”. In realtà, senza rischiare di leggere Aristotele in una prospettiva hegeliana, sarebbe opportuno, un terzo *step* che racchiuda i due momenti distinti. In Aristotele è del resto fondamentale il concetto di “sostanza”, che sia sul piano teoretico, sia linguistico, sia pratico (se intendiamo, come da nostra intenzione una sfera pratica connessa al linguaggio), fa da collante.

L'anima, coglie il vero non astrattamente, ma sempre e solo con un atto linguistico che può concretizzarsi in affermazione o negazione, attraverso le *exeis* che cadono sotto il dominio del pensiero discorsivo. Attraverso esse possiamo procedere all'affermazione di una verità (anche attraverso la negazione). È necessaria almeno una precisazione: 1. Il numero di cinque non è in effetti veritiero, a conferma della mancata di sistematicità dell'opera aristotelica nel suo intero, un'opera viva, dinamica e in movimento, dove c'è sempre tempo per aggiunte e / o integrazioni; a chiusura del libro I (1103a 4 – 7) Aristotele individua infatti un'altra disposizione, molto significativa, che ci riporta indietro e si lega al ruolo attivo che abbiamo riconosciuto all'udito, come senso senza il quale non potrebbe essere il *logos*, quindi, il *nous*:

“(…) λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς.

“(…) alcune le chiamiamo virtù dianoetiche, altre virtù etiche: dianoetiche sapienza, giudizio e saggezza, etiche invece liberalità e temperanza”.

In questo passo, precedente a quello in primo luogo riportato, tra le *exeis* del pensiero troviamo la *synēsis*, che Mazzarelli propone di tradurre con “saggezza”, che sembra dunque essere utilizzato *in loco* in quanto sinonimo di *phronēsis*; della *synēsis* nessuna traccia, invece, una volta stipulato l'elenco del libro VI. Qualche rapido accenno ad essa solo a chiusura libro. È fondamentale ricordare che dietro ogni termine si cela un universo semantico. Esso non è perfettamente identico nel caso di *synēsis* e di *phronēsis*, anche se ammettiamo una certa vicinanza tra essi. Come abbiamo avuto modo di vedere in Omero, le *phrenes*, erano le estremità del circuito pericardiale secondo il modello biologico dell'organismo che è possibile ricostruire dai poemi. Esse costituiscono una parte anatomica dell'organo cardiaco, pertanto sono considerate sede fisica dell'intera vita dell'organismo, anche, ovviamente, quella intellettuale. *Phroneō* indica un'attività intellettuale, un pensiero che si configura come pensiero saggio. Un pensiero che, in certo modo, viene dal cuore. *Synēsis*, è invece corradicale di *syniēmi*, che significa “ascoltare”, si tratta di una comprensione, pertanto, uditiva. Viene subito alla luce un'altra

aporia. Rispetto al periodo tratto dal libro VI, in cui esplicitamente tanto l'apprensione, quanto l'opinione, vengono rifiutate come *exeis*, per il legame che intrattengono con la dimensione dell'inganno, o della falsità, La *doxa* e la *upolepsis* sono indicate come *exeis* nel passo conclusivo, già da noi citato, di *Analytica Posteriora*. Riproponiamolo comunque al fine di un confronto ravvicinato:

“Siccome degli stati intellettuali (*dianoian exeon*) con i quali siamo nel vero alcuni sono sempre veri, e altri ammettono il falso, come per esempio l'opinione (*doxa*) (...)”.

Anche la *upolepsis* viene indicata, anche se non direttamente tra le *exeis*, all'interno di questo contesto argomentativo in un passo in cui ci siamo imbattuti, precisamente *De An.*, 427b 14 – 22, in cui Aristotele annovera anche *aisthēsis* e *phantasia*, senza che in *Ethica* vengano coinvolte. È possibile che da un lato Aristotele ammetta che sul piano teoretico tali abiti, o modalità, o stati, o disposizioni, riguardino anche l'errore, o meglio, che l'errore le riguardi, poiché nella sintesi linguistica ciò è pressochè inevitabile. L'eccezione del *nous*, dipende dal fatto che esso si mantiene sul piano dell'intuizione, almeno per quanto concerne il cogliere le forme (come essenza linguistiche) o principi, come suoi oggetti di riferimento. Solo in secondo luogo entra in gioco la funzione dianoetica, o, se preferiamo, linguistica. L'eccezione della *epistemē* riguarda, e la natura dei suoi oggetti, e il fatto che essa muove dai principi intuiti attraverso il *nous*. Ma in rapporto all'azione retta, è necessario che tali stati offrano niente di diverso dalla verità. La relazione con l'ambito pratico in senso generale, potrebbe essere il criterio dell'argomentazione. Infatti, Aristotele stesso esclude la sensazione come possibile principio di azione morale. Parliamo di “ambito pratico” perché tra le virtù è inserita anche la *technē*, che mira non all'azione bensì alla produzione²⁶⁷, perciò essa è definita come “disposizione (*exis*) ragionata

²⁶⁷ “Il fine della produzione è altro dalla produzione stessa, mentre il fine dell'azione no: l' agire moralmente bene è un fine in se stesso” (*EN*, 1140b 6 – 7). La disposizione che mira alla buona azione, vedremo a breve, sarà la *phronēsis*.

(*meta logou*) secondo verità (*alethous*) alla produzione”.²⁶⁸

La *sophia* è un’alta forma di scienza, che, come leggiamo, “è insieme intelletto e scienza”²⁶⁹, venendo a coincidere con il sapere universale. Solo per il fatto di essere innalzata allo status di scienza, non necessita ulteriori approfondimenti.

La *phronēsis* è una disposizione alla quale Aristotele attribuisce un grande valore, certamente perché è, tra tutte, quella che stringe il nesso più forte con l’azione morale; mentre le scienze e l’intelletto tendono al vero, e rispetto alla *technē*, che è orientata alla produzione, essa tende al bene universale, il bene che riguarda la vita della specie umana; mira alla felicità. Attraverso essa deliberiamo, chiaramente su ciò che potrebbe essere diversamente. Non è possibile deliberare su ciò che è di necessità e rispetto al quale non esiste un’alternativa. Quindi si potrebbe interpretare la *phronēsis* come virtù che pone i ponti tra il particolare e l’universale, poiché necessita di conoscere il caso particolare e tende al bene universalmente inteso, basandosi quindi, sull’esperienza.²⁷⁰

Nonostante la *doxa*, non sia ammessa in questo “elenco”, torna in altre vesti, proprio a questo punto:

“Poiché, poi, le parti razionali dell’anima sono due, la saggezza sarà la virtù di una delle due, di quella opinativa: sia l’opinione sia la saggezza, infatti, si riferiscono alla cose che possono essere diversamente” (*EN*, 1140b 25 – 28).²⁷¹

La *phronēsis*, allora, mira all’opinione vera, che è dunque frutto di esperienza e di saggezza nella misura in cui si configura come discorso che contiene un concetto precedentemente deliberato mediante la *phronēsis* stessa.

²⁶⁸ *EN*, 1140a 10.

²⁶⁹ *EN*, 1141a 18 – 19.

²⁷⁰ Per la trattazione completa relativa alla *phronēsis*, Cfr. *EN*, VI, 5 e 7.

²⁷¹ Berti (2008), pag. 67, scrive: “La prudenza, insomma, è una virtù che suppone essa stessa altre virtù: è una virtù dianoetica che suppone il possesso delle virtù etiche”. Tradurre *phronēsis* con “prudenza”, renderebbe atto del “carattere assolutamente pratico di questa disposizione”. Ci troviamo a concordare. Infatti, essa si basa sull’esperienza. Non dimentichiamo però, oltre al suo carattere pratico, il suo rapporto con la verità.

3. La *dianoia* come “guida pratica”

In questo paragrafo conclusivo analizzeremo qualche passo per definire al meglio il ruolo funzionale della *dianoia*, in relazione all’aspetto “pratico” del *nous*. Abbiamo già ricordato che il *nous* si muove oltre che sul piano della conoscenza, su quello della *praxis*, intesa in senso ampio come “vita pratica”, comprendente azione, produzione e il rapporto di esse con il vero. Le virtù che orientano la nostra vita pratica sono dette “dianoetiche”, riguardano cioè il pensiero discorsivo, poiché rispondono alle caratteristiche della *dianoia*, da noi individuate, come operatore linguistico – cognitivo, attraverso cui è possibile l’articolazione, ovvero lo svolgimento linguistico – temporale, e come contenuto stesso del *logos*. Nel caso specifico della *praxis*, le virtù sono, non soltanto dedite alla conoscenza speculativa²⁷², dunque non esclusivamente perseguono il vero, ma orientano il nostro agire. Oltre ad esserci svolgimento linguistico, poiché tali disposizioni operano attraverso affermazione e negazione, vi è anche uno svolgimento “pratico”. Sottolineamo nuovamente questo parallelismo:

“εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική· τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τάληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργου)· τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ”.

“(…) se la scelta deve essere moralmente buona (è necessario) che ciò che il ragionamento afferma e ciò che il desiderio persegue sia la stessa cosa. Questi dunque sono il pensiero pratico e la verità pratica. Del pensiero teoretico, poi, che non è né pratico né produttivo, la buona e la cattiva disposizione sono il vero e il falso (questa è infatti la funzione di ogni attività pensante): la funzione della parte pratica e pensante insieme è la

²⁷² Date le analogie che abbiamo già visto, poste dall’autore, tra affermare / negare e bene / male, siamo più propensi ad asserire, se così è possibile chiamarla, una priorità della conoscenza teoretica su quella pratica, in quanto riconosciamo nella prima una sorta di base dell’azione; individuiamo il vero come fondamento dell’azione. L’azione volta al bene, in un certo senso, presuppone il vero. Altrimenti non si spiegherebbe l’esigenza aristotelica di porre le *exeis* come guida del nostro agire.

verità in accordo con il retto desiderio” (EN, VI, 2, 25 – 31).

L’oggetto che il nostro desiderio assume, con l’idea di raggiungerlo, e ciò che è stato assunto anche dal nostro pensiero, il contenuto del *logos* che guiderà il nostro agire. Il pensiero, e la verità espressa in esso, sono poi detti “pratici” poiché mirano alla realizzazione dell’agire concreto, invece di restare sul piano speculativo. Ma è abbastanza chiaro che i due piani non sono scindibili. L’intera trattazione sull’agire è costruita su premesse che appartengono alla sfera del sapere speculativo. Nel passo citato la *dianoia* viene nominata tre volte, non vi è invece alcun riferimento al *nous*. Il contenuto del *logos* (o del pensiero) è quello che riporta la verità coincidente con l’oggetto del desiderio. A guidare la scelta è un enunciato strutturato linguisticamente. A questo proposito è il caso di dire che l’intelletto pratico, rispetto a quello teoretico, sembrerebbe perdere il carattere intuitivo che lo caratterizza nella fase speculativa. Del resto, seppure abbiamo ammesso che la verità guida l’azione, la verità “pratica” deve necessariamente assumere tratti diversi rispetto alla verità chiamiamola “speculativa”, pur restando un concetto necessariamente linguistico, quindi, epistemologico. Il vero volto all’agire è maggiormente probabile che si sviluppi sulla base dell’esperienza piuttosto che attraverso un’intuizione, considerando che l’azione riguarda, nel concreto, il caso particolare. Quasi quindi la *dianoia* agisce in modo inverso: orientando l’intelletto, che, in questo caso, mantiene il suo *status* di principio, ma di principio dell’azione. Di questo sono presenti riscontri testuali; per esempio:

“διὸ οὐτ’ ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ’ ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξωος ἢ προαίρεσις· εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἠθους οὐκ ἔστιν”.

“ (...) la scelta non può sussistere né senza intelletto e pensiero né senza disposizione morale, giacché un agire moralmente buono o cattivo non può sussistere senza pensiero e senza carattere”.²⁷³

“Intelletto” e “pensiero”, formano un’unica espressione; dall’altra parte del periodo, la disposizione al buon comportamento, che pure, concorre a costituire la

²⁷³ EN, VI, 2, 1139a 33 – 34.

base dell'azione e che a sua volta si fonda sull'esperienza. Il primo atto volontario, che precede l'agire in senso proprio, è quindi quello della *proairēsis*.

“διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἔνεκά του καὶ πρακτικὴ”.

“Il pensiero, di per sé non mette in moto nulla, bensì (ciò che muove) è il pensiero che determina i mezzi per raggiungere uno scopo, cioè il pensiero pratico”.²⁷⁴

Anche qui, implicitamente, vi è una linea che scinde il piano del pensiero teoretico, un pensiero che, non perdiamo occasione per ricordarlo, è contenuto teoretico enunciativo, e, questo, pratico, che orienta l'uomo, verso l'azione moralmente intesa. La *dianoia* quindi, da un lato facoltà cognitiva mediante la quale articoliamo un discorso, dall'altro contenuto, cioè pensiero stesso dell'enunciato, come facoltà pratica, diviene una sorta di buona “consigliera”, fornendo alla nostra facoltà noetica, pratica, un obiettivo da perseguire, obiettivo che si palesa attraverso un auto – consenso costruito linguisticamente mediante e sul concetto fondante di verità. Il vero, se parliamo di azione, è senz'altro ciò che è veramente e moralmente buono.; ci siamo sorprendentemente riavvicinati al senso che Tucidide, nelle sue analisi storiche, aveva attribuito alla *dianoia*, quando il termine era ancora relativamente giovane, e cominciava a farsi spazio nel contesto filosofico, e non solo: siamo di fronte ad un'idea di intenzione, di orientamento consapevole. L'uomo, soggetto, dunque principio²⁷⁵, dell'azione morale, attraverso la parte noetica della sua anima, sa cosa desidera, e quindi sa cosa perseguire. Il contenuto dianoetico non riguarda solo verità essenziali senza tempo, ma realtà contingenti. All'interno di questa sfera, si apre il sottoinsieme pratico, il cui abbiamo individuato il ruolo svolto dalla *dianoia* a questo preciso proposito. Ma c'è di più se continuiamo la lettura:

“ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου. διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ

²⁷⁴ *EN*, VI, 2, 1139a 34 – 36.

²⁷⁵ Cfr., il passo aristotelico in 1139, 6.

προαίρεσις ἢ ὄρεξις²⁷⁶ διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος”.

“(…) l’azione morale è fine in sé stessa, giacché l’agire moralmente buono è un fine, ed il desiderio è desiderio di questo fine. Perciò la scelta è intelletto che desidera o desiderio che ragiona, e tale principio è l’uomo”.²⁷⁷

Con l’azione morale, non perseguiamo nessun oggetto che sia fuori dall’azione stessa; l’azione stessa viene ad essere il fine; su questa prima coincidenza si fonda la seconda, cioè quella tra il vero e ciò che desideriamo perseguire, e che quindi diviene ciò che “veramente si desidera”, o, al contrario “ciò che certamente non si desidera”. Bellissima immagine è inoltre fornita dal chiasmo: “intelletto che desidera”, un intelletto pratico che, in ultima analisi, guarda all’oggetto desiderato e, al fine di perseguirlo, è volto all’azione, e il desiderio stesso, la tendenza, che viene ad essere frutto di un ragionamento discorsivo. Vediamo, infatti, che è l’uomo il principio del suo agire. La *dianoia*, nel suo delicato compito di condurre il *nous* verso la scelta, e poi, verso l’agire, procede dalla *phantasia*²⁷⁸, il cui ruolo si chiarisce grazie al passo seguente (*De An.*, III,7, 431a 9-10):

“τῆ δὲ διανοητικῆ ψυχῆ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει, ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει· διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ

²⁷⁶ Lo Piparo, in occasione delle lezioni della scuola di dottorato, dell’A.A. 2014 / 2015, fa presente che il termine *orexis*, indica una tendenza, in accordo anche con significato di desiderio, inteso come “ciò in virtù del quale tendiamo”. Il sostantivo è neologismo aristotelico dal verbo *orexein*, e il significato più generico è “ciò che muove”, potremmo aggiungere, “il nostro agire”. L’argomento è affrontato da Aristotele in *De An.*, III, 10.

²⁷⁷ *EN*, VI, 2, 1139b 3 – 5.

²⁷⁸ È doveroso dire che la *phantasia* ha un ruolo fondamentale sia per quanto concerne il sapere speculativo – a tal proposito abbiamo fatto riferimento alla posizione di Kahn (1992) che la tiene in altissima considerazione, anche in relazione al *nous* che coglie le essenze come suoi oggetti – ma anche in questo momento relativo alla scelta e alla deliberazione. Dobbiamo però sempre tenere presente che essa agisce sugli oggetti della sensazione, e che quindi i *phantasmata* sono comunque contenuti sensoriali, costruiti su base sensibile, da una facoltà con la quale è possibile alienarci dal contatto diretto con il dato. Il *phantasma*, è una rielaborazione sintetica sotto forma di immagine mentale, intorno ad essa vi è un grandissimo margine di errore. La *phantasia loghistike*, di cui Aristotele accenna in *De An.*, III, 10, 433b 29 – 30, come aspetto peculiare dell’uomo, fornisce immagini linguistiche di cui non vi è visione, e in questi termini, comincia a configurarsi la struttura linguistica del parlare umano, che assume ordine e linearità con la *dianoia*.

φαντάσματος ἢ ψυχῆ”

“Nell’anima razionale le immagini sono presenti al posto delle sensazioni, e quando essa afferma o nega il bene e il male, lo evita o lo persegue, perciò l’anima non pensa mai senza una immagine”

L’espressione “anima dianoetica”, è forse un *apax* nel *Corpus* aristotelico. Se dicessimo piuttosto che “anima razionale”, “anima linguistica”, renderemmo conto al meglio degli atti linguistici da essa compiuti, specificati dallo stesso Aristotele. All’affermazione (o negazione) segue un’azione, che sia il perseguire o il fuggire. Sono presenti immagini perchè si tratta di sensazioni passate raccolte nel ricordo presente. Grazie alla *phantasia*, del resto, l’uomo è in grado di affrancarsi dalla presenza fisica del dato sensoriale, ed essa contribuisce nei termini di quell’esperienza di cui abbiamo già parlato, che diviene contenuto dell’enunciato dianoetico, volto all’azione. Occupiamoci di questi ultimi due passi, in cui il ruolo attivo della *dianoia* è messo senza mezzi termini in evidenza:

“ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν· ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐθὲν θεωρεῖ πρακτόν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ (...)”

“Ma nemmeno si può dire che ciò che muove sia la facoltà razionale e quella sensoriale e quello che è chiamato intelletto. Infatti l’intelletto teoretico non pensa nulla di ciò che è oggetto dell’azione, e nulla ci dice su ciò che si deve evitare o perseguire”.²⁷⁹

L’intelletto teoretico, che segue un processo speculativo preciso, non pensa, di conseguenza non ci dice niente sull’oggetto dell’azione, nè sul comportamento da assumere. Dal momento che, come è possibile inferire sulla base del testo precedentemente preso in esame, il perseguire e l’evitare corrispondono

²⁷⁹ *De An.*, III, 9, 432b 27 – 28. Il contesto argomentativo riguarda la capacità locomotoria degli animali.

all'affermare e al negare, vediamo che non è affatto l'intelletto pratico il motore dell'azione, ma esso si limita ad emettere l'ordine, un ordine, per così dire, "ragionato". La *dianoia* gioca un ruolo decisivo:

“ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. καὶ ἡ ὄρεξις <δ'> ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινούμενα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική· τὸ ὄρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὄρεκτόν”.

“Pertanto entrambi questi principi sono cause della locomozione, l'intelletto e la tendenza: si intende intelletto che ragiona in vista di qualcosa, ossia quello pratico, ed esso differisce da quello teoretico per lo scopo. Ma anche ogni tendenza è in vista di qualcosa, giacché l'oggetto della tendenza è il punto di partenza dell'intelletto pratico, e l'ultimo termine, il punto di partenza dell'azione. Di conseguenza è ragionevole che queste due risultino le cause del movimento : la tendenza e il pensiero pratico, poiché l'oggetto della tendenza muove, e per questo il pensiero muove, perchè tale oggetto è il suo punto di partenza”.²⁸⁰

Quella che Aristotele sta descrivendo è una dinamica a tre termini, a cui spesso egli fa riferimento anche in contesti argomentativi totalmente diversi; individua quindi, nel caso specifico, un motore immobile, un motore mosso e un mosso. L'azione trova il suo principio nell'oggetto della tendenza, che muove la *dianoia*, “insinuandosi” in una struttura enunciativa che diventa guida verso il perseguimento (o meno) dell'oggetto, attraverso l'affermazione (o negazione) che diviene contenuto della scelta. È solo allora che il *nous* pratico, emette l'ordine. La *dianoia* offre quindi un'intenzione all'intelletto. È la *dianoia* che “dice” cosa evitare o perseguire, è la *dianoia* a costruire, linguisticamente, il consenso:

²⁸⁰ *De An.*, III, 9, 433a 13 – 21.

“ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει (...).”

“Inoltre, anche se l’intelletto ordina e la ragione dice di evitare o di perseguire qualcosa, non ci si muove, ma si agisce in conformità del desiderio (...).”²⁸¹

La *dianoia* “parla”, attraverso la *dianoia* si parla. Dalle letture condotte deduciamo che essa è quella funzione noetica, dedicata alla nostra capacità linguistica. Le *exeis*, intese come capacità conoscitive, rientrano sotto il dominio della *dianoia*, compreso il *nous*, come conoscenza vera.

4. Un’integrazione essenziale: la definizione di *dianoia* nella *Poetica* di Aristotele

Questo breve paragrafo di chiusura nasce allo scopo di fare un rapido, ma doveroso, accenno al ruolo rivestito dalla *dianoia* in un’opera molto particolare, diversa da quelle a cui abbiamo fatto riferimento nel corso del lavoro, ma sempre perfettamente contestualizzata nell’ambizioso progetto aristotelico, un progetto incentrato sul vivente e finalizzato alla comprensione di ogni aspetto della vita: La *Poetica*.²⁸² Dopo avere visto il ruolo giocato dalla *dianoia* in ambito conoscitivo, attraverso riferimenti testuali, e dopo averla identificata e come funzione operatrice nei processi di articolazione linguistica e come contenuto stesso del *logos*, in ambito pratico, l’abbiamo avvicinata a quello che potrebbe essere uno dei suoi significati originari, ricolto ad esempio nella prospettiva tucididea: pensiero contenuto nel *logos*, orientato all’azione, in ultima analisi, pensiero intenzionale. Ci troviamo ora a confrontarci con l’intervento della *dianoia* nel contesto della *mimesis*, dell’imitazione. Le forme poetiche, ai fini dell’imitazione, fanno uso di tre elementi: ritmo (*rutmos*), parola (*logos*) e musica (*armonia*),

²⁸¹ *De An.*, III, 433a 2 – 3.

²⁸² Dobbiamo a Laspia (1997) pp. 79 – 83, interessanti considerazioni sul capitolo XX della *Poetica*, rivalutata così come opera contenente spunti linguistici di enorme importanza. La studiosa ricorda il lavoro, in tal senso compiuto da Antonino Pagliaro.

utilizzandoli insieme, o anche separatamente.²⁸³

Atraverso la *mimesis*, il componimento poetico mira a proporre un contenuto verosimile, quello del *muthos*, del racconto, cuore argomentativo della scena, affinché, con l'immedesimazione nel personaggio, potesse avere luogo quella che, nell'antico mondo greco, veniva chiamata "catarsi"²⁸⁴, concetto molto affascinante, legato ad un processo di purificazione e liberazione della propria sfera emotiva.²⁸⁵ Montanari (2011), pp. XVIII - XIX, spende a questo proposito qualche efficace parola, facendo riferimento ad un significativo pensiero di Donini (1997), pag. XXXVII: "Nel mito rappresentato (lo spettatore), riconoscerà l'esemplificazione vivida e logicamente costruita di una vicenda umana assolutamente tipica pur nell'estrema sua inusualità...avrà cioè imparato a cogliere l'universale e, in questo, il perché (...)".

Donini riconosce il piacere derivato da tale evento, come "piacere in quanto conoscenza", sentendo l'opportuna esigenza di accostare piano epistemologico a questo piano che potremmo chiamare "piano dell'esperienza emotiva". Non solo quindi ammettiamo il parallelismo verità / azione, ma anche verità / emozione; è inoltre fondamentale cogliere l'espressione "esemplificazione vivida e logicamente costruita", con cui lo studioso sottolinea l'aspetto linguistico del componimento poetico, dunque l'importanza della coerenza logico – argomentativa della trama. Le nostre considerazioni verteranno sul componimento

²⁸³ Cfr. *Poet.*, 1, 1447a 15 – 22. Per queste osservazioni conclusive, ci atterremo alla traduzione del testo proposta da Montanari (2011).

²⁸⁴ In occasione delle lezioni di Laspia A. A. 2014 – 2015, veniamo a conoscenza del fatto che il maggior numero di attestazioni di *katharsis* nel *Corpus* aristotelico si trova nell'ambito delle opere biologiche. È quindi un concetto legato alla sfera biologica, che indica una liberazione dall'eccesso che genera piacere, prova del fatto che in Aristotele tutto è connesso, e che un'opera come la *Poetica* ha richiami biologici, linguistici ed epistemologici.

²⁸⁵ Ricordiamo inoltre che "nell'uomo, fin dall'infanzia, è innato l'imitare: in questo differisce dagli altri animali, perché è quello che imita di più e mediante imitazione opera le prime conoscenze (...)" (*Poet.* 4, 1448b 5 - 9), e ancora: "Poiché l'imitare, la musica e il ritmo sono connaturati in noi (i versi, è chiaro, sono parti dei ritmi), da principio chi aveva specialmente un'inclinazione naturale verso di essi a poco a poco procedendo generò la poesia spontaneamente" (*Poet.*, 4, 1448b 20 – 23).

tragico, poiché essa è “imitazione non di uomini, ma di azione e vita (...)”²⁸⁶, e non su altre forme poetiche, di cui comunque Aristotele si occupa fondamentalmente nei primi sei capitoli dell’opera. Inoltre, “i fatti e il racconto sono il fine della tragedia, e il fine è la cosa più importante di tutte”²⁸⁷.

Aristotele ci informa che fu Eschilo, tra i tragici, ad aumentare da uno a due il numero degli attori – dando evidentemente più spazio ai caratteri – e soprattutto fece in modo che la parola fosse padrona della scena. Sofocle introdusse un terzo attore. Anche il verso subì delle modifiche: dal tetrametro ci si orientò sempre di più verso il giambo, dal momento che esso è il verso più discorsivo, quindi “fu la natura a trovare il verso che le è proprio”²⁸⁸.

Il *logos*, dunque, cominciò presto ad occupare un posto di rilievo, e così anche la *dianoia* si trova ad esplicare in questo contesto la sua funzione argomentativa; In *Poetica*, sorprendentemente, troviamo forse la più sistematica trattazione della *dianoia*. È qui possibile infatti rintracciare facilmente la sua funzione. Nella tragedia Aristotele individua sei elementi costitutivi: racconto (*muthos*), carattere (*ethē*), espressione (*lexis*), pensiero (*dianoia*), vista (*opsis*), canto (*melopoiia*). Del pensiero, vengono proposte questi aspetti definitivi:

“διάνοιαν δέ, ἐν ὅσοις λέγοντες ἀποδεικνύασιν τι ἢ καὶ ἀποφαίνονται γνώμην”.

“definisco (...), “pensiero” tutto ciò grazie a cui, parlando, si dimostra qualcosa oppure si presenta un’opinione” (1450a 7 – 8).

“διάνοια· τοῦτο δέ ἐστὶν τὸ λέγειν δύνασθαι τὰ ἐνόντα καὶ τὰ ἀρμόττοντα, ὅπερ ἐπὶ τῶν λόγων τῆς πολιτικῆς καὶ ῥητορικῆς ἔργον ἐστίν”.

“il pensiero: consiste nella capacità di dire le cose pertinenti e adatte, il che è compito dei discorsi della politica e della retorica” (1450b 4 – 7).

²⁸⁶ *Poet.*, 6, 1450a 16 – 17. Aristotele, sente la necessità di definire la tragedia, specificando che “la definizione risulta dalla sua essenza, ed è dunque imitazione di un’azione elevata e conclusa” (1449b 23 -25).

²⁸⁷ *Poet.*, 6, 1450a 21 – 22.

²⁸⁸ *Poet.*, 4, 1449a 23 – 24. Per la trattazione aristotelica rimandiamo all’intero periodo.

Infine:

“ἔστιν δὲ ἦθος μὲν τὸ τοιοῦτον ὃ δηλοῖ τὴν προαίρεσιν, ὅποια τις [ἐν οἷς οὐκ ἔστι δῆλον ἢ προαιρεῖται ἢ φεύγει] – διόπερ οὐκ ἔχουσιν ἦθος τῶν λόγων ἐν οἷς μηδ' ὄλως ἔστιν ὃ τι προαιρεῖται ἢ φεύγει ὁ λέγων – διάνοια δὲ ἐν οἷς ἀποδεικνύουσι τι ὡς ἔστιν ἢ ὡς οὐκ ἔστιν ἢ καθόλου τι ἀποφαίνονται”.

“Carattere” è ciò che mostra la scelta quale sia (nelle situaizoni in cui non è chiaro, o sceglie o evita), è il motivo per cui non hanno carattere i discorsi nei quali non è affatto presente ciò che vuole o evita colui che parla, mentre “pensiero” è ciò con cui si manifesta come sia o non sia qualcosa, oppure ciò con cui si presenta un concetto in generale” (1450b 7 – 12”).

Come vediamo, molto di quello che abbiamo detto a proposito della funzione dianoetica rispetto alla conoscenza e rispetto alla scelta (quindi all'azione), e del suo rapporto con il *logos*, lo troviamo in queste formule, concettualmente e teoricamente molto dense; la *dianoia*, viene in generale a configurarsi come discorso, o argomento del *muthos*, microcosmo dell'intera vicenda. Ma la parola diviene anima di questo microcosmo, infatti, le vicende non sono che determinate dalle scelte, ragionate, quindi argomentate, dei personaggi che prendono parte alla scena. La *dianoia* non solo permette ai personaggi di dare vita ai *logoi*, ma costituisce il contenuto di questi logoi, contenuti orientati verso l'azione. La *dianoia* orienta quindi il nostro agire, nella vita, e, in questo caso, sulla scena.

Conclusioni

Il lavoro svolto è incentrato sull'analisi dei termini *nous* e *dianoia* nel contesto della filosofia aristotelica. Si è cercato di sottolineare, da un lato l'importanza di considerare la parola come un microcosmo, come piccolo universo semanticamente completo, dall'altro, di delineare con chiarezza il contesto in cui la parola stessa trova la sua collocazione, dunque, il suo impiego. Abbiamo ritenuto necessari alcuni riferimenti ad altri nomi del mondo antico: Omero a cui dobbiamo le prime occorrenze di *nous* – nella forma ionica *noos* – al quale sono attribuite opere significative, non solo da un punto di vista poetico, ma anche, quasi inaspettatamente, biologico, secondo emerge da studi più o meno recenti risultati utili e stimolanti per il nostro lavoro. Platone, maestro di Aristotele, in cui troviamo la prima trattazione sistematica del rapporto che lega la *dianoia* e la *noēsis*, e infine lo storico Tucidide, nella cui opera abbiamo scovato un'interessante accezione del termine *dianoia*, termine che ha trovato fortuna e diffusione, nel corso del V sec. A. C.²⁸⁹, giusto un secolo prima della nascita di Aristotele, e non in contesti esclusivamente filosofici. Entrando nel merito di quest'ultimo, l'attenzione è stata posta sulla coppia *nous* / *dianoia*, con l'intenzione di individuare la natura di questo rapporto concettuale che nel *Corpus* aristotelico assume un certo spessore, anche attraverso il confronto con studiosi e interpreti che hanno focalizzato le proprie ricerche sulla spinosa questione inerente al *nous* aristotelico. La proposta teorica si snoda innanzitutto sul piano linguistico: La *dianoia* non solo agisce nei processi di articolazione linguistica, conferendo temporalità e sviluppo lineare al nostro pensiero, mediando l'“istantaneità” del *nous*, ma si configura essa stessa come contenuto, come pensiero del *logos*, secondo quanto emerge, soprattutto, dagli ultimi paragrafi. Questo consente il passaggio dal piano prettamente linguistico – speculativo a quello dell'azione, in cui la *dianoia* avrà un ruolo fondamentale. La *dianoia* riguarda la nostra capacità linguistica e, al contempo, la nostra capacità di agire

²⁸⁹ La prima occorrenza del termine, in dialetto eolico, si trova probabilmente in Alceo di Mitilene, lirico del VII sec. A. C.

conformemente ad uno scopo, fungendo così da ponte tra azione e linguaggio, aspetti, nella specie umana, inscindibili.

Bibliografia

Edizioni critiche delle opere di Aristotele

Jeager (1978) = W. Jeager, *Aristotelis Metaphysica*. Oxford University Press, Oxford, 1957-1978.

Louis (1973) = P. Louis, *Aristote. Marche des Animaux. Index. Des Traités Biologiques*. Les Belles Lettres, Paris, 1973.

Minio-Paluello (1980) = Minio, Paluello, *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*. Oxford University Press, Oxford, 1949-1980. .

Natali (2005) = C. Natali, *Etica Nicomachea*. Laterza, Roma-Bari, 1999-2005.

Ross (1979) = W. D. Ross, *Aristotelis De Anima*. Oxford University Press, Oxford, 1959-1979.

Ross (1982) = W. D. Ross, *Analytica Priora et Posteriora*. Clarendon press, Oxford, 1964-1982.

Ross (1982) = W. D. Ross, *Aristotelis Physica*. Oxford University Press, Oxford, 1957-1982.

Traduzioni e commenti delle opere di Aristotele

Carbone (2002) = L. Carbone, *Aristotele, L'anima e il corpo, Parva Naturalia*.

Introduzione, traduzione e note di A. L. Carbone. Bompiani, Milano, 2002.

Donini (2005) = P. Donini, *Aristotele. Etica Eudemia*. Introduzione, traduzione e note di P. Donini, Laterza, Bari-Roma, 2005.

Giardina (2009) = G. R. Giardina, *Aristotele, sull'anima II. La fisica dell'anima e le sue facoltà sensoriali*. Introduzione, traduzione e note di G. R. Giardina. Aracne, Roma, 2009.

Jori (2002) = A. Jori, *Aristotele, Il Cielo*. Traduzione, introduzione, note e apparati di A. Jori. Bompiani, Milano, 2002.

Lanza – Vegetti (1971) = D. Lanza – M. Vegetti, *Opere biologiche di Aristotele*. Introduzione, traduzione e note a cura di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino, 1971.

Longo (1961) = O. Longo, *Aristotele. De Caelo*, introduzione, testo critico, traduzione e note di O. Longo, Sansoni, Firenze, 1961.

Mazzarelli (2007) = C. Mazzarelli, *Aristotele. Etica Nicomachea*. Introduzione, traduzione, note e apparati di C. Mazzarelli. Bompiani, Milano, 2000 – 2007.

Mignucci (2007) = M. Mignucci, *Aristotele. Analitici secondi. Organon IV*. Traduzione e commento di M. Mignucci, introduzione di J. Barnes. Laterza, Roma- Bari, 2007.

Montanari - Barabino (2011) = F. Montanari, A. Barabino, *Aristotele. Poetica*. Introduzione di F. Montanari, a cura di A. Barabino. Oscar Mondadori, Milano, 1999 – 2011.

Movia (1991) = G. Movia, *Aristotele, L'anima*. Traduzione, introduzione e commento di G. Movia. Loredò, Napoli, 1979 – 1991.

Movia (2008) = G. Movia, *Aristotele, L'anima*. Traduzione, introduzione, note e apparati di G. Movia. Bompiani, Milano, 2001 – 2008.

Nussbaum (1978) = M. C. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*. Text with translation, commentary and interpretative essays. Princeton University Press, Princeton, 1978.

Reale (2004) = G. Reale, *Metafisica di Aristotele*. Traduzione, introduzione e commento di G. Reale. Bompiani, Milano, 2004.

Ruggiu (2007) = L. Ruggiu, *Aristotele, Fisica*. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L. Ruggiu. Mimesis, Milano, 2007.

Torraca (1958) = L. Torraca, *Aristotele. De Motu Animalium*, a cura di L. Torraca, Libreria scientifica editrice, Napoli, 1958.

Zanatta (2007) = M. Zanatta, *Aristotele, Della Interpretazione*. Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta. BUR, Milano, 1992 – 2007.

Zanatta (1989) = M. Zanatta, *Aristotele. Le Categorie*. Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, BUR, Milano, 1989.

Traduzione e commenti di opere antiche

Caccia, Maltese (2011) = G. Caccia, E.V. Maltese, *Platone. Repubblica*. Newton Compton editori, Roma, 1997-2011.

Cerri (1996) = G. Cerri, *Iliade*, Rizzoli, Torino, 1996.

Di Benedetto (2010) = V. Di Benedetto, *Odissea* BUR, Torino, 2010.

Donini (1991) = G. Donini, *Le Storie di Tucidide (V – VIII)*, UTET, Torino, 1982 – 1991.

Piccirilli (1985) = L. Piccirilli, *Storie dello storico Tucidide. Edizione, traduzione e commento delle Vite*. Il melangolo, Genova, 1985.

Porro (1996) = A. Porro, *Alceo, frammenti*, Giunti editore, Firenze – Milano, 1996.

Rhodes (1988) = P. J. Rhodes, *Thucydides. History II*. Text with translation and commentary, Arris and Phillips, Wiltshire, 1988.

Rhodes (1998) = P. J. Rhodes, *Thucydides. History IV.1 – V.24*. Text with translation and commentary, Arris and Phillips, Wiltshire, 1998.

Vegetti (2007) = M. Vegetti, *Platone. La Repubblica*. BUR, Milano, 2007.

Traduzione e commenti di opere moderne

Caracciolo – Caracciolo Perotti (1990) = A. Caracciolo – M. Caracciolo Perotti, Heidegger. *Da un colloquio nell'ascolto del Linguaggio*, in *In cammino verso il Linguaggio*, Mursia, Milano, 1990.

Conti (1980) = A. G. Conti, *Wittgenstein. Tractatus logico – philosophicus e quaderni 1914 – 1916*. Einaudi paperbacks, Torino, 1961 – 1980.

Carroll (1978) = J. B. Carroll, *Language, Thought and reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf*. The M. I. T. PRESS, 1956 - 1978, Cambridge, Massachussets.

Chiodi (1976) = P. Chiodi, *Heidegger. Essere e tempo*. Longanesi, Milano, 1976.

Masi (1968) = G. Masi, *Heidegger. Introduzione alla Metafisica*, Mursia, Milano, 1968.

Letteratura secondaria

Berti (1988) = E. Berti, *Aristotele e il mind-body problem*, <<Iride>>, 23, pag. 43-62.

Berti (2004) = E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. 1- Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia, 2004.

Berti (2007) = E. Berti, *Ontologia in Aristotele?* in *Arsitotele e l'ontologia*, a cura di M. Bianchetti, Edizioni Albo Versorio, Milano, 2007.

Berti (2008) = E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. 3- Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia, 2008.

Berti (2008a) = E. Berti, *Aristotele nel novecento*. Laterza, Roma-Bari, 1992-2008.

Berti = E. Berti, *The intellection of <<indivisibles>> according to Aristotle De Anima III, 6*, In AA. VV., *Aristotle on Mind and the Senses*, pp. 142 – 163.

Bos (2003) = A. P. Bos, *The soul and its Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Brill, Leiden/Boston, 2003.

Brentano (1987) = F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Mainz, Kircheim Verlag, 1987.

Brentano (1989) = F. Brentano, *La psicologia di Aristotele*. Pitagora, Bologna, 1989.

Calogero (1968) = G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*. La Nuova Italia, Firenze, 1927 - 1968.

Carbonell (2013) = C. Carbonell, *Phantasia loghistike en la configuration del deseio en Aristoteles* in <<Ideas y valores>>, Volumen 62, n. 152, pag. 133 – 158.

Cashdollar (1973) = S. Cashdollar, *Aristotle's account of incidental perception, <<Phronesis>>*, pp. 156 – 175.

Cimatti (1996) = F. Cimatti, *Esperienza e linguaggio. I fondamenti percettivi dell'attività linguistica* in *Pensiero e linguaggio* a cura di D. Gambarata, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1996.

Cimatti (2004) = F. Cimatti, *Il senso della mente. Per una critica del cognitivismo*, Bollati Boringhieri editore, Torino, 2004.

De Romilly (1990) = J. De Romilly, *La construction de la vérité chez Thucydide*, Julliard, 1990.

Everson (2005) = S. Everson, *Aristotle on Perception*. Clarendon press, Oxford, 2005.

Fait (2007) = P. Fait, *Materia come soggetto e materia come predicato in Metafisica th 7* in *Arsitotele e l'ontologia*, a cura di M. Bianchetti, Edizioni Albo Versorio, Milano, 2007.

Ford (1978) = J. E. Ford, *On thinking about Aristotle's, <<Thought>>, <<Critical Inquiry>>* n. 3 pp. 589 – 596.

Foss (1969) = L . Foss, *Substance, knowledge, and nous in Aristotle, <<The New Scholasticism>>*, (43), pp. 379 – 399.

Frame (1978) = D. Frame, *The myth of return in early greek epic*, New Haven and London Yale University press, 1978.

Freudenthal (1995) = G. Freudenthal, *Aristotle's theory of material substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*. Clarendon Press, Oxford, 1995.

Giuffrida () = P. Giuffrida, *Movimento, anima, intelletto dal De Anima al De Motu Animalium di Aristotele*. Tesi di dottorato A. A. 2010 – 2011.

Jeager (1960) = W. Jeager, *Aristotele*. La Nuova Italia, Firenze, 1960.

Kahn (1966) = Ch. H. Kahn, *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*, <<Archiv fur Geschicht der Philophie>> 48, 1966, pag. 43- 81.

Kahn (1973) = Ch. H. Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Reidel, Dordrecht, 1973.

Kahn (1978) = Ch. Kahn, *Questions and Categories. Aristotle's doctrine of Categories in the Light of Modern Research*, in H. Hiz (ed.), *Questions*. Reidel, Dordrecht, 1978.

Kahn (1981) = Ch. H. Kahn, *The Role of Nous in Cognition of First Principles in Posterior Analytics. Proceeding of the Eight Symposium Aristotelicum*, Antenore, Padova, 1981, pag. 384-414.

Kahn (1992) = Ch. H. Kahn, *Aristotle on Thinking in Essays on Aristotle's De Anima*, M. C. Nussbaum and A. Oksenberg Rorty (eds), pag. 359-379. Clarendon Press, Oxford, 1992.

Kahn (2009) = Ch. H. Kahn, *Essays on Being*. Clarendon Press, Oxford, 2009.

King (2002) = R. A. H. King, *Aristotle on life and death*. Duckworth, London, 2002.

Laspia (1996) = P. Laspia, *Omero linguista. Voce e voce articolata nell'enciclopedia omerica*. Novecento, Palermo, 1996.

Laspia (1996a) = P. Laspia, 'Voce' e 'voce articolata'. *Omero e le origini della scienza greca*, <<Lexicon Philosophicum>> 8-9, Palermo, 1996.

Laspia (1997) = P. Laspia, *L'articolazione linguistica. Origini biologiche di una metafora*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997.

Laspia (1999) = P. Laspia, *Linguistic Pathologies in Ancient Greece. Aristotle on Aphasia* in Gambarara e L. Formigari (eds.) *New Italian Studies in Linguistic Historiography*. Nodus Publikationem, Munster, 1999, pag. 12-28.

Laspia (2005) = P. Laspia, *Definizione e predicazione. Aristotele e Frege a confronto*, Edizioni della fondazione nazionale Vito Fazio-Allmayer, Palermo, 2005.

Laspia (2008) = P. Laspia, *Metaphysica Z 17, 1041b 11-33*. In *Aristotele e la tradizione aristotelica. Nuove tematiche per il turismo culturale*. Atti del convegno internazionale di studi a cura di Ennio De Bellis. Lecce, 11-14 giugno

2008.

Laspia (2008a) = P. Laspia, *L'exkursus fonologico del Teteeto e la testualità platonica. A che cosa pensiamo quando parliamo di 'elementi' e 'sillabe'?* in *Platone e la teoria del sogno nel Teteeto*. Atti del convegno internazionale a cura di Giuseppe Mazzara e Valerio Napoli, ed. Academia, Palermo, 2008.

Licata (2007) = G. Licata, *Teoria platonica del linguaggio. Prospettive sul concetto di verità*. Il melangolo, Genova, 2007.

Lo Piparo (2003) = F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*. Laterza, Roma-Bari, 2003.

Lo Piparo (2007) = F. Lo Piparo, *Corpo, mente, linguaggio, coscienza. Il punto di vista di Aristotele*. In Vanna Gessa Kurotschka e Giuseppe Cacciatore eds.

Saperi umani e consulenza filosofica, Meltemi, Roma, 2007 pp. 151-159

Lloyd (1966) = G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966.

Lloyd = G. E. R. Llyod, Aspects of the relationship between Aristotle's Psychology and his Zoology, in AA. VV., *Essays on Aristotle's De Anima*, pp. 147 – 167.

Lowe (1983) = M. Lowe, *Tipi di pensiero secondo Aristotele*, in AA. VV., *Aristotele e la conoscenza*, pp. 145 – 165.

Manuli, Vegetti (1977) = P. Manuli e M. Vegetti, *Cuore, sangue, e cervello*, Epistemē.

Mazzeo (2003) = M. Mazzeo, *Tatto e linguaggio*, Editori riuniti, Roma, 2003.

Migliori (x) = M Migliori

Nagy (1990) = G. Nagy, *Pindar's Homer: the lyric possession of an epic past*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990.

Nagy (1990a) = G. Nagy, *Greek mythology and poetics*, Cornell university press, New York, 1990.

O' Gorman (2005) = N. O' Gorman, *Aristotle's 'Phantasia' in the "Rhetoric": 'Lexis', Appearance, and the Epideictic Function of Discourse* in *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 38, No. 1 (2005), pp. 16-40, Penn State University Press, 2005.

Owen (1961) = G. E. L. Owen, *Tithenai ta phainomena in Aristotele e la conoscenza*, a cura di G. Cambiano e L. Repici, pag. 165-186. LED, Milano, 1993.

Pagliari (1971) = A. Pagliaro, *Nuovi saggi di critica semantica*. D' Anna,

Messina- Firenze, 1971.

Palumbo (2008) = L. Palumbo, *μίμησις. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi platonici e nella Poetica di Aristotele*, Loffredo, Napoli, 2008.

Parry (1928) = M. Parry, *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris, 1928.

Piazza (2008) = F. Piazza, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*. Carocci, Roma, 2008.

Polansky (2007) = R. Polansky, *Aristotle's De Anima*. Cambridge University Press, New York, 2007.

Quarantotto (2007) = D. Quarantotto, *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele*. Bibliopolis, Napoli, 2007.

Reale (1981) = G. Reale, *Un nuovo commentario al De Anima di Giancarlo Movia*, <<Rivista di filosofia Neo – Scolastica>>, (73), pp. 368 – 387.

Regnéll (1967) = H. Regnéll, *Ancient Views on the Nature of Life. Three Studies in the Philosophies of the Atomists, Plato and Aristotle*, Lund, 1967.

Resta (1998) = C. Resta, *La terra del mattino*, Franco Angeli editore, Milano, 1998.

Rigamonti (2005) = G. Rigamonti, *Corso di logica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.

Russo (1966) = J. A. Russo, *The structural formula in homeric verse*, Yale classical studies, 1966. (...)

Sassi (2007) = M. M. Sassi, *Aristotele: linee di una teoria della mente e dell'immaginazione in Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, a cura di R. Buschi, pag. 195-216 (ed). Pisa, 2007.

Sbardella (2007) = L. Sbardella, *Oralità da Omero ai Mass Media*, Carocci, Roma, 2007.

Scolari (2009) = G. Scolari, *Essere e luce*, Lit Verlag, Monaco, 2009.

Serra (2013) = A. Serra, *Oltre la conoscenza, il pensiero metaformale di Guido Calogero*,

Simmott (1989) = A. E. Simmott, *Untersuchungen zu kommunikation und*

bedeutung bei Aristoteles. Nodus Publikationem, Munster, 1989.

Snell (1948) = B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europaischen Denkens bei den Griechen*, Claassen Verlag, Hamburg, 1948.

Traduzione iteliana. *La Cultura greca e le origini del pensiero europeo*, einaudi, Torino, 1963.

Van Der Eijk (2005) = P. Van Der Eijk, *Medicine and philosophy in classical antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Vegetti (2002) = M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Roma – Bari, 1999 – 2002.

Vegetti (2003) = M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003.

Von Fritz (1943) = K. Von Fritz, *Noos and noein in homeric poems*, <<Classical philology>>, pag. 79-93.

Watson (1988) = G. Watson, *Phantasia in Classical Thought*, Galway University Press, Galway, 1988.

Wedin (1993) = M. V. Wedin, *Tracking Aristotle's nous*, in *Aristotle's De Anima*, M. Durran eds., London, Routledge, 1993, pp.128 -132.

Whiting (1992) = J. Whiting, *Living bodies in Essays on Aristotle's De Anima*, pp. 75 – 91. M. C. Nussbaum and A. Oksenberg (eds). Clarendon Press, Oxford, 1992.

Whorf (1940) = B. L. Whorf, *Science and linguistics*, <<Technology review>>, 42,6, 1940.

Wieland (1993) = W. Wieland, *La Fisica di Aristotele*. Il Mulino, Bologna, 1993.

Dizionari e lessici

Boch (2007) = R. Boch, *Il Boch*, Zaichelli – LeRobert, Bologna, 1978 -2007.

Chantraine (1999) = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Istoire de mots*, Klincksieck, Paris, 1968-1999.

Giacoma – Kolb (2009) = L. Giacoma – S. Kolb, *Il nuovo dizionario di tedesco*, Zanichelli, Bologna, 2001 – 2009.

Liddle – Scott (1996) = H. G. Liddel – R. Scott, *A greek – english lexicon*, Clarendon press, Oxford, 1996.

Rocci (2011) = L. Rocci, *Vocabolario greco – italiano*, Società editrice Dante Alighieri, Milano, 1939 - 2011.

Zingarelli (1970) = N. Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna, 1970.