

Fabio Stella

Presentazione: Aristotele e il cammino dell'“intelligenza”

In questo volume sono raccolti i saggi sulla nozione aristotelica di νοῦς (il termine è solitamente tradotto in italiano con “intelletto”, “mente” o “intelligenza”, “intuizione” ma anche, più genericamente, con “pensiero”) nelle opere di Aristotele. I singoli scritti, di cui si riferirà in dettaglio più avanti, sono frutto dell'impegno di diversi studiosi, chiamati a collaborare sul tema da Giovanna Sillitti, cui si deve l'idea di questo lavoro. Il gruppo originario, più ampio di quello qui rappresentato, merita di essere considerato nella sua interezza. Anche coloro, infatti, che ne hanno fatto parte solo per un tratto del percorso d'indagine e/o che, pur non comparendo direttamente quali autori, hanno avuto un ruolo prezioso nel vaglio dei materiali come nell'analisi dei testi, tutti indistintamente hanno permesso la riuscita dei lavori che oggi pubblichiamo. Costoro intendiamo non meno degli altri, dunque, ringraziare, in rigoroso ordine alfabetico: Francesca Alesse, insostituibile termine di confronto ed ospite squisita; Fabrizio Bigotti, Valerio Mori e Giancarlo Piedimonte, che hanno dato il proprio contributo in sede di repertorio delle occorrenze, oltre che nel corso della loro successiva discussione.

Quando Aristotele elabora la propria riflessione filosofica nel corso del IV secolo a. C., il termine νοῦς (νόος in Omero e sino al V secolo attico) ha già alle spalle una lunga storia, che gli permette di piegare il proprio significato ad usi diversi a seconda dei contesti, assumendo di volta in volta valori differenti. Alcuni di questi sono rimasti intatti dai poemi omerici all'età classica e rappresentano un patrimonio condiviso dai parlanti; altri, più recenti, formati durante la gestazione del linguaggio “teoretico” in epoca classica, sono utilizzati in ambito specialistico e restano poi passibili di ulteriore affinamento. Aristotele assegna a νοῦς valori appartenenti ad entrambi gli ordini sopra distinti: νοῦς equivale genericamente a “pensiero” (con tutti i margini di polisemia ed ambiguità che tale termine contiene, da cui consegue la difficoltà dell'interprete), ma è anche, più precisamente, una delle parti dell'anima, la più elevata, quella cioè in grado di cogliere gli

intelligibili, ovvero le essenze della realtà. Una facoltà, in questo secondo caso, di altrettanto problematica determinazione, persino a prescindere dal noto problema della sua “scissione” in intelletto *δυνατός* e ποιητικός all’altezza di *De an.* III 5.

I primi significati, quelli, per così dire, depositati nel linguaggio comune (pensiero, mente, saggezza, intenzione, progetto, cuore, carattere, indole...) nascondono tutti un valore primario, da ricercarsi nell’oscura (ma non inindagabile) etimologia del termine; i secondi, filosofici (l’intelligenza ordinatrice anassagorea e la νόσις platonica, anzitutto) derivano egualmente dal valore originario ma questo risulta trasfigurato, in modo decisivo, da un evento rivoluzionario: il cambiamento del referente dell’attività del νοῦς dall’oggetto concreto (l’azione noetica è esercitata entro l’orizzonte dell’esperienza ed esige un esito pratico che, quando l’ “intelletto” è integro o non obnubilato, è favorevole) ad un “quid” astratto, che certo con la realtà fattuale ha uno stretto legame (un rapporto di diversa natura a seconda dell’interprete) ma che va al di là di essa; da questa anzi, contraddistinta dalla mutevolezza scorrente dell’esperienza sensibile, si distingue come l’ “oggetto” che permane, qualora venga codificato.

Prima di addentrarci nel labirinto concettuale dei saggi aristotelici, può dunque essere utile ripercorrere, seppur in forma sintetica e inevitabilmente parziale, tanto da apparire in certi casi persino arbitraria, qualche momento del “cammino dell’ “intelligenza” greca. Proporremo dunque una panoramica¹ dei valori di νοῦς dai primitivi significati pratico-esperienziali sino alla straordinaria quanto problematica testimonianza di Parmenide, di cui proveremo a vederne gli esiti prendendo in considerazione la teoria platonica della conoscenza (per molti versi fondata sul cosiddetto – impropriamente - “parricidio” del venerando Eleate). Torneremo infine ad Aristotele e ai contributi in questo volume, alla luce del percorso tracciato. Per l’età arcaica e ancora in parte per quella classica, considereremo le fonti letterarie equivalenti a quelle filosofiche, convinti dell’arbitraria (se riferita all’epoca) separazione tra i generi.

Considerando complessivamente le varie etimologie rintracciate per νοῦς-νοεῖν (fondamentalmente due: **snu*, radice indoeuropea, che sta per “fiutare” una situazione; **nes*, radice che sta per “tornare alla luce”, “evitare la morte”, “salvarsi”) notiamo che esse convergono ad indicare un valore originario di νοῦς quale facoltà capace di uscir fuori da una situazione di pericolo entro un contesto

¹ Per una trattazione completa dell’evoluzione di νοῦς come del verbo νοεῖν e dei loro principali derivati, rimando al numero di «Methodos – Savoirs et Textes», da me curato (STELLA 2016a).

pratico, reagendo opportunamente, ovvero, per dirla con Kurt von Fritz², guadagnando una «*long range vision*» che consenta di superare le difficoltà.

Tale valore permane, nonostante le oscillazioni e il caso di un uso solo apparentemente più astratto³, quello prevalente nei poemi omerici, e ancora in Esiodo.

Lungo l'età arcaica, in connessione forse privilegiata con la diffusione della forma scritta (che permette l'oggettivazione, nel segno tracciato, del contenuto mentale e il raggiungimento, per questo, di piani d'astrazione inediti), il significato dei termini si affranca dal piano pratico, nel senso almeno che la “visione” del *voûç* necessita ora di una dose di sforzo (Snell⁴ la ravvisava per tutti i “verbi di conoscenza”), in quanto avente per oggetto qualcosa di non immediatamente visibile. Ne offrono testimonianza più di altri, a mio avviso, Solone (*fr.* 16 West) e Teognide (*El.*, 631-32). Scrive infatti Solone che «Del (ri)conoscere è difficilissimo vedere (*voûçai*) l'invisibile misura, che è la sola ad avere i termini di tutte le cose», mentre Teognide raccomanda a Cirno: «L'uomo il cui *vóoç* non signoreggia il *θυμός* è sempre oppresso ... da grandi disgrazie e ferree necessità» e oppone dunque per la prima volta in modo esplicito la “visione” del *vóoç* all'immediatezza reattiva del *θυμός*. Eraclito (*fr.* 40 e 104 DK) e Senofane (*fr.* 24 e 25, oltre che 23 DK), pur dipendendo la valutazione dei singoli luoghi in questione dall'esegesi complessiva dei frammenti, cui in questa sede sarebbe impossibile anche solo far cenno, sembrano introdurre due elementi di novità; nel primo caso, l'invisibile misura soloniana, oggetto del *voûç*, diviene verosimilmente il *λόγος* (discorso? dottrina degli opposti? il convergere di entrambi?) che alcuni, gli Efesii, non colgono («Chi possiede molte nozioni non per questo ha *vóoç*...») e «Fin dove arriva il loro *vóoç* e il loro cuore? Danno retta ai cantori del popolo ...»), ovvero un concetto che, se non disgiunto dalla *δίκη*, è pensato ormai fuori da ogni riferimento mitico (almeno in senso epico); nel secondo caso, Senofane attribuisce il *voûç* alla divinità non antropomorfa (inizia

² VON FRITZ 1943, pp. 92-93.

³ Nel saggio del 1943 e in quello del '45 (VON FRITZ 1945), von Fritz analizza sei tipologie distinte di uso in Omero, tutte riportabili a quello che chiama “terzo significato di *ιδεῖν*” (“capire una situazione”); il sesto ed ultimo utilizzo, emblemizzato in *Iliade* IX 104 e sgg., sarebbe testimoniato da una vera e propria inferenza dedotta da Nestore a proposito della necessità da parte di Agamennone di tornare sulla sua decisione di trattenerne Briseide. In realtà piuttosto che di inferenza si tratta di un susseguirsi di intuizioni improvvise legate in modo debole dalla tipica giustapposizione formulare della poesia rapsodica (*cf.* STELLA 2016b). La natura “non ancora intellettuale” del *voûç* omerico è confermata dal fatto che lo stesso von Fritz è costretto ad ammettere la “scomparsa” di valori “astratti” in Esiodo.

⁴ *Cfr.* SNELL 1978.

cioè una sorta di teologizzazione del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$); distingue inoltre il “vedere” dell’occhio dalla “visione” noetica (*fr.* 24), e infine nel *fr.* 25 mette in relazione il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ con la capacità di “sommovere” ($\kappa\rho\alpha\delta\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$) la realtà, anticipando l’attribuzione ad esso di ogni tipo di funzione causale successiva, anzitutto anassagorea. Con Parmenide il salto qualitativo ulteriore è di portata epocale, in quanto l’oggetto, invisibile sul piano fenomenico, del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ è il $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ (*fr.* 2 DK). Qualunque sia il significato dato ad esso, infatti, non c’è dubbio che si tratti di un concetto molto astratto e collocato su un piano altro da quello della realtà sensibile⁵. Ho altrove supposto che il sommarsi dell’utilizzo della scrittura con le prime riflessioni sulla lingua greca in ambiente magnogreco (Porfirio riferisce di Teagene di Reggio⁶, fornendo un piccolo ma prezioso indizio), possibile solo sulla base dell’utilizzo della forma scritta, abbia avuto un ruolo nella genesi dell’ $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$. Quale che sia la genesi del concetto, mi limito qui a tracciare solo alcune linee di demarcazione di tipo esegetico, che mi appaiono irrinunciabili e indispensabili al corretto inquadramento del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ - $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ eleatico: le pur interessanti interpretazioni di Mario Untersteiner⁷ e, più recenti, quelle di Patricia Curd⁸ e John A. Palmer⁹, ad esempio, tendenti ad avvalorare un Parmenide pluralista, per cui l’unità dell’ $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ andrebbe intesa come la caratteristica di ciascuno degli enti plurimi, non possono essere accolte; così come l’idea di avvicinare Parmenide all’Eraclito-Cratilo nel senso di una sorta di “coincidenza degli opposti” (ad esempio Luigi Ruggiu¹⁰). Troppi luoghi del testo mi sembra lo vietino, e altrettanto lo impediscono i giudizi di Platone critico del monismo parmenideo, come pure i riferimenti di Plotino e Proclo, i quali, pur cercando di ricondurre la propria realtà uni-molteplice all’antecedente eleatico, hanno consapevolezza di farlo in virtù di una reinterpretazione radicale dello stesso, mediante l’utilizzo della “differenza” platonica come correttivo. In definitiva mi persuade l’idea che la famosa “identità” enunciata nel *fr.* 3 DK ($\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), che pure è passibile di varia lettura, sia assoluta: stia ad indicare, cioè, che il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ autentico (non doxastico) pensa l’essere e che l’essere costituisce l’orizzonte di pensabilità del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (significato epistemologico-ontologico), in senso insieme sia copulativo che esistenziale. Poiché antecedente la differenza tra tali due piani, in quanto cioè prima problematizzazione della scoperta del “lato invisibile” della realtà comune a tutto,

⁵ In questo senso si veda SILLITI 1999, pp. 45-59.

⁶ PORFIRIO, *Quaest. homer. ad Il.*, 20, 67 sgg., 5-18 (ed. H. Schrader).

⁷ UNTERSTEINER 1958.

⁸ CURD 2004.

⁹ PALMER 2009.

¹⁰ RUGGIU 1991, “L’altro Parmenide”, alle pp. 21-80.

resta vero che l'affermazione del *fr.* 3 può essere interpretata come un *analogon ante litteram* del principio di identità e non contraddizione: la sua predicazione è infatti leggibile *a posteriori* come un'autopredicazione (l'“essere” - tradizionalmente si interpreta così il *fr.* 2- è e non può non essere), che esclude il suo contrario (il “non essere” non è e non può essere; infatti “ciò che non è” [τό γε μὴ ἐόν] «non potresti distinguerlo [γνοίης] ... né dirlo [φράσαις]» - *fr.* 2 parte finale; *cf.* *fr.* 8, 8). In quest'ottica il frammento 8, ai vv. 34-36, apparirebbe peraltro chiaro: «il νοῦς e ciò in virtù del quale è il νόημα sono lo stesso» (*cf.* Guido Calogero¹¹: «lo stesso sono pensare e (dire) che è ciò che si pensa» - anche ripristinando il valore omerico rafforzativo di ὄτι per la preposizione οὐνεκεν la traduzione si presterebbe ugualmente). I βροτοὶ vivono nella dimensione doxastica, contraddistinta dai meri nomi: «nascere, perire, cambiare di luogo e il mutare luminoso colore». La δόξα (Parmenide deve conoscere anche le opinioni dei mortali, dice la Dea) è la dimensione del dualismo: essi concepiscono due μορφαὶ separate: νῦξ ἄδαης e αἰθέριον πῦρ, verosimilmente corrispondenti all'“essere” e al “non essere”. Per loro le cose sono fatte in egual misura di entrambi i principi, in quanto mutano; così lo rendono “illusoriamente plausibile”. La verità è resa impossibile dal dualismo assoluto. Ecco dunque, infine, che possiamo intendere il *fr.* 6 DK: i mortali πλάττονται (classicamente “errano” - da πλάζω - ma forse si può intendere “simulano” o “plasmano” - da πλάσσω - *scil.* la via impossibile della δόξα?); sono δίκρανοι, duali come duale è per loro il mondo; il loro νόος è πλακτόν, “senza senno”; sono ἄκριτα φύλα “gente che non distingue”; sono sordi e ciechi; per loro “essere” e “non essere” sono lo stesso. Tornando al *fr.* 2, la via del non essere è dunque in qualche modo “pensabile” solo nella sua “natura illusoria”.

Passando a considerare la seconda metà del V secolo, c'è da dire che la contrapposizione teognidea tra νόος e θυμός sopra citata trova un interessante approfondimento, sempre in ambiente magnogreco, per quanto d'adozione, in un frammento di Sofocle, precisamente il 940 (di incerta datazione): vi si legge che «se il corpo è schiavo [...] al contrario il νοῦς è libero»; sembrerebbe qui adombrarsi non solo l'opposizione tra i due ambiti (qui il σῶμα prende peraltro il ruolo del θυμός) ma una vera e propria inversa proporzionalità, forse a testimoniare la presenza di un elemento pitagorico. Anche il verso 122 dell'*Elena* di Euripide (412 a. C.), in cui Teucro afferma di aver visto la vera Elena, dicendo: «L'ho vista con questi occhi; e anche il νοῦς vede», come a garanzia di un sapere più saldo, è da tener in gran conto: c'è il vedere dell'occhio e quello della mente; il secondo è più profondo (e non solo, omericamente, più acuto ed efficace) dell'altro oculare. A questo proposito, sia

¹¹ Per la traduzione e l'argomentazione a sostegno, vedi CALOGERO 1977, pp. 11-13. Qui faccio uso di una formulazione breve, che lo stesso Calogero utilizzava; il passo intero recita: «[...] la stessa cosa è il pensare e il pensiero che è»: pensare una cosa è identico a pensare che essa sia, ad affermare l'essere dicendo che è, nel pensiero che pensa «come qualmente è» (*ibid.*, p. 13).

detto per inciso, anche l'autore del *Prometeo incatenato* - tradizionalmente Eschilo - rileva -o già rilevava, nel caso si tratti realmente del grande drammaturgo - i due tipi di visione ma affida - o affidava- quella "mentale" non all'attività del νοεῖν, che resta invece confinato entro i significati omerici, ma a quella espressa dal composto ἐ(τ)ι-όραω. È il caso infine di ricordare, tra gli altri possibili, il frammento 155 DK di Democrito, in cui compare un δια-νοεῖσθαι (in cui la preposizione δια- ha un ruolo semantico forte) compiutamente teoretico, poiché ci si chiede la pensabilità delle superfici di sezione di un cono tagliato alla base da un piano: la deduzione geometrica è complessa e costituisce una vera inferenza, grazie all'analisi contenuta nel suo "vedere attraverso" di tipo mentale. Opposizione di corpo e anima, un νοῦς che vede più profondamente dell'occhio ed è in grado di astrarre e operare analiticamente su enti geometrici, l'essere parmenideo sullo sfondo: tutti questi elementi furono compendati nella sintesi platonica. Non prima però che Anassagora facesse del νοῦς il principio insieme ordinatore e motore della realtà, dotato di potere e scienza e soprattutto non mescolato ad altre cose. Si tratta come è noto di una concezione del νοῦς ribadita in numerosi frammenti, in modo ininterrotto nel 12 DK: il "principio" è 1) illimitato e autocrate; 2) non mescolato; 3) è puro ed è l'oggetto più sottile; 4) ha una qualche cognizione di tutto; 5) ha potere su tutto; 6) ha dato il via al movimento rotatorio da cui si sono separati gli elementi; 7) tutte le cose che sono state, sono e saranno sono state ordinate da esso. I due valori, epistemologico e cosmologico, appaiono saldati e il fatto che esso si trovi in tutto garantisce che anche il νοῦς che è in noi, separato dai sensi, si possa dirigere verso la conoscenza più alta («quello più grande e il più piccolo sono uguali»).

Ma veniamo al νοῦς nella *Repubblica*. Il percorso sin qui tracciato ci consente di comprendere sino a qual punto, nel libro VI, a proposito della celebre teoria della linea bisecata, Platone abbia tenuto conto della storia passata, ponendo una distinzione tra due derivati di νοεῖν, διάνοια e νόησις. In genere (per tutti Lafrance¹²) si pensa che la διάνοια corrisponda alla ragione discorsiva o proposizionale, mentre la νόησις starebbe ad indicare il pensiero intuitivo o immediato. La διάνοια (in linea con *Dem.* 155 DK) in effetti sembra operare così: ha per oggetto gli enti sensibili, (εἰκασία e πίστις) ma li "decontestualizza", e mediante studio (μελέτη) ne isola le proprietà stabili e ricorrenti. Esempio classico ne è il geometra, che indaga rette ed angoli; la διάνοια è "ipotesica" poiché non spiega in cosa consistano le proprie asserzioni, né in che modo se ne possa affermare la correttezza. La νόησις invece spiega le δόξαι, non intuitivamente

¹² LAFRANCE 2015 (1981).

però, come ritengono molti studiosi¹³, ma in quanto ne indica la “struttura”. Il suo metodo è infatti il διαλέγεσθαι, il λόγον διδόναι. Il νοῦς, insomma, compie un'operazione ulteriore sui contenuti della διάνοια: questa si ferma all'occorrenza predicativa (per quanto stabile), quella ha per oggetto il “predicato in sé”¹⁴, che sarebbe poi, secondo l'interpretazione di alcuni, l'ἀγαθόν, il Bene che, al pari sole rispetto alla vista delle cose visibili, illumina e permetterebbe la “visione noetica” delle realtà intelleggibili (*Resp.* VI 508 sgg.)¹⁵, in quanto assegna verità alle cose conosciute e a chi conosce ne dà la capacità. Non si tratta però, probabilmente, di un'intuizione, ma del tenere insieme da parte del νοῦς, in questo riportabile alla “long range vision” arcaica, l'intera articolazione di principi e predicati nella sinossi delle relazioni. Il Bene/Sole non avrebbe, se così fosse, nulla di teologico e neppure, come anche vorrebbero i Neoplatonici¹⁶, sarebbe un che di ineffabile: il principio si può nominare, è il τό ἐστίν, l'Idea in sé, e se è detto ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, “al di là dell'essere” (*Resp.* 509 b 9), è per intendere che l'orizzonte dei principi logico-veritativi non risiede sul piano delle predicazioni, per quanto complete e stabili. In questo senso è illuminante il noto passo del *Sofista* (263 sgg.) dove si discute delle proposizioni “Teeteto siede” e “Teeteto vola”: la νόησις è la capacità di distinguere a livello logico-veritativo (senza dimenticare però il fondamento ontologico, pena la riduzione, a mio avviso impropria, della sua

¹³ Non necessariamente nel senso di una “intuizione mistica”; si veda in questa direzione, del tutto estranea a derive metafisiche, FRONTEROTTA 2008.

¹⁴ In generale le questioni inerenti il rapporto tra διάνοια e νόησις, la natura delle operazioni cognitive proprie di ciascuna delle due facoltà, e della seconda noetica in particolare, sono molto dibattute e le relative bibliografie sconfinite; mi limito a rinviare, per un quadro sinottico delle interpretazioni, ancora a FRONTEROTTA 2008, pp. 193-95, e, per un primo accesso diretto al dibattito, al numero 2006, fasc. 2, di «Elenchos» (ELENCHOS 2006), relativamente alle pp. 409-84.

¹⁵ Tra i molti saggi sul significato da attribuire a questo luogo platonico molto controverso (rispetto a ciascuno dei passaggi concettuali esposti come a ciascuno degli elementi messi in gioco), che mi permetto qui appena di sfiorare, segnalo SILLITTI 1980 e, più recentemente, VEGETTI 2003, all'interno del quale spiccano, tra gli altri, gli importanti contributi di Mario Vegetti (*Megiston mathema. L'idea del “buono” e le sue funzioni* - pp. 253-286), Franco Ferrari (*L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale* - pp. 287-326) e Michele Abbate (*Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo* - pp. 625-678).

¹⁶ Sarebbe senz'altro interessante estendere, in un'altra sede, l'analisi di νοῦς-νοεῖν e dei suoi derivati, almeno διάνοια e νόησις, al Neoplatonismo, per poterne seguire l'ulteriore evoluzione. Non posso qui che limitarmi a ricordare come, in generale i Neoplatonici privilegino la “metafora solare” di *Resp.* VI, in combinazione con il sistema, più o meno articolato, delle Ipostasi (derivate dalla cosiddetta “seconda ipotesi” del Parmenide platonico), per teorizzare il carattere fondante e trascendente del Principio primo, e dar conto con esso dell'unione di unità, differenza e molteplicità. Il fatto che esso sia detto ἐπέκεινα τῆς οὐσίας è interpretato come prova della sua trascendenza (che in Proclo diviene teologica), che giustifica la sua ineffabilità e il procedimento aferetico-negativo nei confronti di esso.

azione al solo piano logico-linguistico) ciò che è predicabile secondo il vero da ciò che è impossibile (“Teeteto vola”), perché, per quanto formalmente la predicazione sia identica all’altra, non è passibile del valore di verità donato dal principio/Bene. Per poter dire “Teeteto siede” come per negare che “Teeteto vola” ci vuole una sinossi della relazione che dall’Idea conduca alla predicazione; δίανοια è dunque la base da cui si parte per giungere al principio logico-ontologico, ma il coglimento di quest’ultimo comporta (ridiscendendo, per così dire, verso il dianoetico) la visione (νοῦς) dell’intera relazione.

Facendo seguito al mio scritto introduttivo sul senso e i limiti dell’indagine sull’intelletto nella Grecia antica (*Le origini di νόος-νοεῖν. Prolegomeni allo studio della nozione d’intelligenza in Grecia antica*), per quel che attiene più strettamente ad Aristotele, questo volume presenta sia saggi dedicati, per quanto in modo non esclusivo, all’utilizzo del termine νοῦς in singole opere (nella *Metafisica*, da parte di Raffaella Petrilli, nell’*Organon*, per conto di Italo Cubeddu, e, soprattutto, nel *De Anima*, oggetto degli scritti di Francesco Fronterotta, Maria Grazia Tosto, Enrico Berti, Giovanna Sillitti, e Sirio Trentini), così come un’analisi (proposta da Carlo Cellucci) che, per quanto privilegi *naturaliter* la lettura degli *Analitici*, risulta più generale e trasversale, vertendo sul valore e sullo statuto della scienza aristotelica.

Proprio quest’ultimo lavoro (*Aristotele e il ruolo del nous nella conoscenza scientifica*), che traccia, dunque, i termini generali di riferimento, apre la nostra rassegna. Per Cellucci la conoscenza intellettiva aristotelica si avvale del metodo definito “analitico-sintetico” e il νοῦς appare il modo in cui i “principi” sono conosciuti come veri. L’attenzione dell’autore si concentra sulle differenze tra tale modo di procedere, che viene puntualmente descritto e testato alla luce dei testi, e quello platonico, essenzialmente analitico, per giungere infine al chiarimento della relazione intercorrente tra νοῦς ed intuizione e alla determinazione del ruolo del concetto di ἐνδοξία all’interno del metodo di ricerca che Aristotele propone.

È Raffaella Petrilli, come si è detto, ad analizzare “*Il νοῦς della Metafisica*”. La teoria aristotelica dell’intelletto è esposta principalmente nei libri I e XII, come dimostra il numero di occorrenze del termine contenute in quei libri (rispettivamente 8 e 18). Dall’esame dei testi, l’autrice ricava tre conclusioni: in primo luogo, l’intelletto umano produce conoscenze proposizionali, operando per induzione su contenuti cognitivi pre-noetici. In secondo luogo, la differenza tra conoscenze espresse in forma proposizionale e conoscenze espresse in forma predicativa fa parte della semantica aristotelica e permette anche di spiegare alcuni passi importanti di *De interpretatione* 1-3 e di *Metafisica* IV. In terzo luogo, Aristotele usa la teoria del νοῦς umano come modello per sviluppare la scienza

astronomica, spiegando il movimento degli astri nei termini del funzionamento del νοῦς conoscitivo umano.

Italo Cubeddu dedica il proprio saggio (*Aristotele sulla cognizione dei principi*) alla disamina della nozione di νοῦς τῶν ἀρχῶν, fondamentale nella dottrina aristotelica della conoscenza scientifica, ma al tempo stesso di non facile traduzione, perché tale da esigere preliminarmente di essere inquadrata in modo corretto dal punto di vista gnoseologico ed epistemologico. Il discorso prende avvio dalle parole con cui lo stesso Aristotele solleva la questione nell'ultimo capitolo degli *Analitici* (99 b 15-18), quando, ritenendo di aver chiarito in modo esaustivo che cosa siano e come si producano il sillogismo e la conoscenza dimostrativa (sostiene che sono la medesima cosa), considera viceversa ancora aperte due questioni relative ai principi delle dimostrazioni: capire come questi diventino noti e quale sia lo stato o la disposizione soggettiva che li attinge (τίς ἢ γνωρίζουσα ἔξις). Operata una prima importante distinzione fra il νοῦς come facoltà dell'anima e il νοῦς come azione specifica del conoscere l'attenzione viene rivolta sia al percorso empirico e logico con cui l'induzione conduce ai principi, sia a quello dimostrativo e scientifico che da quelli procede. Questo il filo rosso che collega anche i vari riferimenti alle altre condizioni della conoscenza, quali: le regole di costruzione di una scala diairetica, la distinzione tra la nozione di *definire* e quella di *dimostrare* nell'intera vicenda esperienziale, cui peraltro è da riconoscere una funzione determinante nel processo verso l'ἐπιστήμη, data la posizione di distacco di Aristotele dall'innatismo. Nell'ambito della conoscenza, stando alla visione aristotelica, nulla può dirsi già dato, ma tutto viene progressivamente acquisito mediante una discriminazione che implica un rapporto diretto e consapevole con le cose della natura. Neppure il νοῦς τῶν ἀρχῶν, dunque, nonostante la sua funzione di fondamento, può dirsi una dotazione originaria dell'anima, se non come facoltà di compiere la specifica azione conoscitiva che proprio ad esso si deve, ma anche tale νοῦς si trova in stretta relazione con le altre azioni di cui i processi conoscitivi si compongono, sebbene non sia riducibile ad alcuna di esse.

Naturalmente il *De Anima* è, anche nel caso dei saggi ospitati in questo volume, un termine di riferimento privilegiato e non potrebbe essere altrimenti; in particolare, ma non in esclusiva, i capitoli 4, 5 e 6 del libro III. La questione dei due intelletti, a sua volta centrale, è ottimamente riassunta da Maria Grazia Tosto: «In verità, già la premessa di III 5, asserendo in modo perentorio che nell'anima si devono ritrovare le *differenze* presenti in natura fra la *materia* (ὕλη), δύναμις universale, e la *causa efficiente* (αἴτιον ποιητικόν), ἐνέργεια per eccellenza, dunque *atto*, predispose la mente del lettore ad accogliere l'oggetto del discorso successivo come un qualcosa di affatto distinto da ciò di cui si è appena terminato

di trattare (il νοῦς cui l'aggettivo δυνατός si riferisce). Ecco quindi instaurarsi, nella transizione da III 4 a III 5, il clima ermeneutico apparentemente ideale per la discriminazione netta fra il cosiddetto *intelletto potenziale* (νοῦς δυνατός) e il cosiddetto *intelletto agente* (νοῦς ποιητικός), giunta sino a noi attraverso i secoli. Si sono intese le parole οὗτος ὁ νοῦς (che l'autore impiega non molto dopo 430 a 15) come riferite enfaticamente ad un secondo νοῦς (cui alluderebbero le parole «τῷ πάντα ποιεῖν») e, poste sotto questa luce, anche le predicazioni che di seguito si assommano («separato, inalterabile, non commisto» [χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμυγής]) sono state viste, soprattutto in passato, come tese a completare la definizione del presunto nuovo soggetto, mediante l'individuazione della sua superiorità ontologica. Sebbene molti autorevoli commentatori di tutti i tempi si siano occupati dell'arduo compito di tentare di definire identità e *status* di tale νοῦς eminente, la questione rimane però tutt'altro che pacifica, poiché quesiti cruciali si irraggiano proprio a partire da qui: si tratta di un'entità divina, o comunque di un'entità sovra-individuale, quale potrebbe essere, per esempio, la stessa ἐπιστήμη? o si tratta piuttosto di una parte dell'anima umana tanto privilegiata da non seguire le rimanenti nel destino di morte cui quelle sono invece ineluttabilmente consegnate? Comunque, un χωρισθεὶς («poiché separato», o «quando separato», etc.) che compare poco oltre, gli ulteriori attributi ἀθάνατον καὶ ἀίδιον («immortale ed eterno»), come pure la contrapposizione con un παθητικὸς νοῦς φθαρτός («passivo» e «corruttibile»), agli occhi di molti commentatori decreterebbero la duplicità e, contestualmente, la dimensione più trascendente e l'immortalità del presunto νοῦς superiore».

In quest'ottica, che parte dalla considerazione da parte di Aristotele che ogni essere vivente sia un'unità psicofisica non separabile, Francesco Fronterotta rivolge la sua attenzione al solo capitolo 4 (in cui notoriamente viene introdotto il temibile problema della natura e delle competenze della facoltà intellettuale dell'anima) al fine di determinare quali significato (o significati) assuma in tale contesto il verbo νοεῖν. La scelta di limitare l'indagine a questa sezione del *De Anima* è motivata da due valutazioni: innanzitutto, proprio in apertura del capitolo 4, Aristotele enuncia espressamente il problema che intende affrontare qui, che consiste precisamente nel tentativo di comprendere «come avvenga (o si produca) il pensare» (πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν, 429 a 13), affidando così a queste pagine in particolare la trattazione specifica della questione; in secondo luogo, il capitolo 4 (con il successivo capitolo 5) colloca l'attività del pensare in stretta relazione con la parte o la facoltà dell'anima che esercita tale attività, appunto il νοῦς (τοῦ μορίου τῆς ψυχῆς ἧ γινώσκει τε ἢ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, 429 a 10-11), e gli oggetti che gli sono propri, τὰ νοητά, invitando perciò l'interprete a stabilire una comparazione funzionale fra il νοῦς e il νοεῖν, vale a dire fra le competenze

operative attribuite all'intelletto e la peculiare attività del “pensare”. Il risultato di tale raffronto porta a tracciare una sostanziale distinzione tra i due ambiti: il νοῦς compie una serie di operazioni più ampia rispetto al νοεῖν, la cui attività appare piuttosto ristretta ad un'unica funzione.

Maria Grazia Tosto (volgiamo ora l'attenzione al dettaglio del suo lavoro dal titolo *Unità e specificità dell'ἀνθρώπινος νοῦς di De anima III 5*) propone una nuova lettura di entrambi i capitoli, il 4 e il 5 del terzo libro, tendendo a mettere in rilievo, a partire dal parallelismo tra αἴσθησις e νοῦς, il differente ruolo attivo che ciascuna delle due facoltà gioca nel processo di costituzione dei rispettivi oggetti: poco evidente nel caso della “percezione”, marcato e fondamentale nel caso dell'“intelletto”. Ciò che distingue l'argomentazione del saggio rispetto a contributi analoghi sta nel fatto che il punto di partenza è costituito qui dall'assunto per cui l'oggetto (gli αἰσθητά, come i νοητά) svolge una funzione chiave, spesso negletta, come αἴτιον ποιητικόν e κινητικόν durante il passaggio tra la δύναμις e l'ἐντελέχεια nelle rispettive facoltà (αἴσθησις-νοῦς). Come nella percezione le condizioni oggettive (esterne al soggetto) per la percettibilità dell'oggetto sono: a) l'oggetto sensibile; b) il medio in atto (ad esempio la luce per la vista); allo stesso modo, anche nel caso del νοῦς, le condizioni d'intelligibilità dell'oggetto devono di necessità essere: A) la presenza dell'oggetto intellegibile; B) il medio in atto. Dato il parallelo, restano da risolvere le seguenti due questioni in merito: 1) da dove proviene il νοητόν e in cosa consiste in potenza? 2) che cos'è e dove si colloca il corrispettivo noetico della luce? È proprio la soluzione di questi quesiti a condurre l'autrice a rintracciare un ποιεῖν del νοῦς che non confligge col suo essere δυνατός, e che finisce sia per dar conto, in generale, del rapporto dell'intelletto con la sensibilità, sia, relativamente a *De Anima III 5*, per rendere compatibili gli attributi, apparentemente contraddittori (δυνατός-ποιεῖν, ἀπαθήσ-παθητικός), riferiti all'unico νοῦς.

Enrico Berti, a sua volta, nel saggio intitolato “*Aristotle's Nous poiêtikos: Another Modest Proposal*”, definisce, appunto, «piccola proposta» quella derivante dall'analisi di una definizione generalmente trascurata presente in *De an. III 5 430 a 19-21*, seguendo la quale la conoscenza attuale, che sempre precede nel tempo la potenziale, è identica al suo oggetto. Se tale definizione può essere applicata al νοῦς, come sembra certo alla luce del contesto e di luoghi ulteriori (soprattutto *Metaph. XII 9 1075a 3-5*) si potrebbe concludere che l'attività del cosiddetto νοῦς ποιητικός, l'intelletto attivo, è la conoscenza dei principi della scienza, disponibile alla specie umana dall'eternità. Questa ipotesi è vagliata attraverso l'analisi dell'intero capitolo 5 del III libro e attraverso la discussione delle principali interpretazioni del νοῦς ποιητικός susseguitesesi nei secoli, da Alessandro di Afrodisia a Temistio, da Averroè a Tommaso d'Aquino.

Giovanna Sillitti, da parte sua, intende comprovare nel proprio scritto (*Il doppio volto della sensibilità nella dottrina aristotelica dell'intellezione*) che l'attività della κοινή αἴσθησις, il cosiddetto "senso comune", non coincide affatto con la passività della sensazione. In molti luoghi del *De anima* Aristotele sostiene che la κοινή αἴσθησις è in grado di discriminare e di giudicare (κρίνειν) gli oggetti del proprio particolare "sentire", risultando così non dissimile dall'attività dell'intelletto. Il motivo per cui nel *De anima* l'intelletto stesso (che, come il saggio finisce per dimostrare, è per Aristotele uno e uno soltanto, poiché la distinzione tra "due" intelletti rispecchia semplicemente due aspetti della medesima facoltà noetica) venga definito "passivo" (παθητικὸς) è da ricercarsi unicamente nell'esigenza da parte di Aristotele di render conto della sua origine, ovvero della "passività" della sensazione che dell'attività intellettuale costituisce l'imprescindibile fondamento.

Sirio Trentini, infine, nel suo lavoro (*The internal coherence of De Anima III 6*), si propone di mettere in discussione la visione tradizionale che vuole il capitolo 6 del III libro del *De anima* sprovvisto di una coerenza interna complessiva. L'autore ritiene, al contrario, che il passo, opportunamente letto e interpretato, riveli un elevato grado di coerenza argomentativa e prova a disegnarne la struttura: nella prima sezione, Aristotele presenta l'atto di pensiero semplice o del pensiero degli ἀδιαίρετα (ad esempio il pensiero di un singolo oggetto); nella parte centrale, egli affronta le difficoltà relative al pensiero semplice di quegli oggetti plurimi (lunghezza, limiti matematici, privazioni), che non appaiono essere qualificabili come ἀδιαίρετα (singoli oggetti). Tre ostacoli concettuali hanno impedito tradizionalmente di raggiungere un'interpretazione omogenea di *De an.* III 6:

- (a) la credenza che la sezione introduttiva faccia riferimento ad una sorta di intuizione intellettuale degli enti semplici;
- (b) l'interpretazione della parte centrale (430 b 6-24) come un semplice elenco degli oggetti di pensiero detti ἀδιαίρετα;
- (c) la natura ostica dell'argomentazione condotta all'altezza delle linee 430 b 20-24 a proposito dei limiti matematici e delle privazioni, che difficilmente si lascia ridurre sia dal punto di vista testuale che interpretativo.

Una volta rimossi questi tre ostacoli grazie alle soluzioni proposte dall'autore, il capitolo III 6 del *De anima* si rivela in tutta la sua coerenza interna come un testo diretto al chiarimento dell'atto d'intellezione degli oggetti semplici e che prova a rispondere a specifiche questioni filosofiche in relazione ad essi: come è possibile per certi enti essere insieme internamente complessi e tuttavia oggetto di un'intellezione singola da parte del νοῦς?

Naturalmente i due percorsi appena proposti, fra di loro complementari, ovvero il “cammino dell'intelligenza” sino ad Aristotele e quello poi interno all'opera aristotelica stessa, non hanno la pretesa di essere esaustivi o privilegiati rispetto ad altri possibili cammini esegetici. Nell'uno come nell'altro caso, si affida con fiducia al lettore il compito di valutare, ritagliare, completare, eventualmente contestare, secondo le competenze di ciascuno, la via qui sopra tracciata per ricavare, infine, il proprio "filo rosso" e il conseguente sguardo complessivo sul $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, nella speranza di aver offerto, comunque, sufficienti spunti di riflessione.

Riferimenti bibliografici

- CALOGERO 1977 (1932) = CALOGERO, GUIDO, *Studi sull'eleatismo*, Firenze, La Nuova Italia.
- CURD 2004 = CURD, PATRICIA, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Las Vegas, Parmenides Publishing (distributed by the University of Chicago Press).
- ELENCHOS 2006 = *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, a cura dell'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del C.N.R., Napoli, Bibliopolis, fasc. 2.
- FRONTEROTTA 2008 = FRONTEROTTA, FRANCESCO, *Platonismo e scienze della mente: che cos'è l'intuizione?*, in ZOVKO, JURE; DILLON, JOHN (eds.), *Platonism and Forms of Intelligence*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 191-210.
- LAFRANCE 2015 (1981) = LAFRANCE, YVON, *La théorie platonicienne de la doxa*, 2^a ed. rivista, Les Belles Lettres, Paris.
- PALMER 2009 = PALMER, JOHN A., *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- RUGGIU 1991 = REALE, GIOVANNI; RUGGIU, LUIGI (eds.), *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano, Rusconi.
- SILLITTI (1980) = SILLITTI, GIOVANNA, *Al di là della sostanza: ancora su Resp. VI 509 B*, in «Elenchos» I, pp. 225-44.
- SILLITTI (1999) = SILLITTI, GIOVANNA, *Parmenide e Platone sull'aporia del nulla*, in *Storia Filosofia Letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*, a cura di Marta Herling e Mario Reale, Napoli, Bibliopolis, pp. 45-59.
- SNELL 1978 = SNELL, BRUNO, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit: Studien zur frühgriechischen Sprache*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- STELLA 2016a = STELLA, FABIO (dir.), *La notion d'Intelligence (nous-noein) dans la Grèce antique. De Homère au Platonisme*, Methodos [En ligne], 16 |, mis en ligne le 27 janvier 2016, consulté le 27 janvier 2016. URL : <http://methodos.revues.org/4294>
- STELLA 2016b = STELLA, FABIO, *L'origine de termes νόος-νοεῖν. L'intelligence comme "schema d'action"*, in «Methodos» [En ligne], 16 |, mis en ligne le 27 janvier 2016, consulté le 27 janvier 2016. URL : <http://methodos.revues.org/4558> ; DOI : 10.4000/methodos.4558

-
- UNTERSTEINER 1958 = UNTERSTEINER, MARIO, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia.
- VEGETTI 2003 = VEGETTI, MARIO (ed.), *Platone. La Repubblica*, vol.V, libri VI e VII, Napoli, Bibliopolis.
- VON FRITZ 1943 = VON FRITZ, KURT, NOOS and NOEIN in the Homeric Poems, in «Classical Philology» XXXVIII, 2, p. 92-93.
- VON FRITZ 1945 = VON FRITZ, KURT, Nous, noein, and their Derivatives in Pre-socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras), in «Classical Philology» XL, p. 23-85.

Fabio Stella

Le origini di νόος-νοεῖν. Prolegomeni allo studio della nozione d'intelligenza in Grecia antica

Summary. The article aims at presenting, discussing both their scope and their value, theoretical elements (including their confrontation with contemporary neurophysiology and cognitive sciences) and notions of linguistic nature (in this case including the etymological hypothesis on the pair νόος-νοεῖν) and of historical psychology, which no study on the intellect in ancient Greece could leave aside. Among them: the "verbo motor" nature of the oral archaic culture, the passage from this oral culture to the civilisation of writing, the specific nature of greek writing and its consequences on the birth of abstract thinking, the discussion around the status of the archaic "subject" and the building of the unitarian subject with a distinct faculty, the rising of the first metalinguistic reflections and its consequences on the level of the conscience. The aim of the article is to avoid the usual risk of seeing archaic thinking as unitarian and considering it in the light of the traditional categories and lexis of "logical" thinking.

Keywords. Archaic Greece, intellect, intelligence, Homer, orality, literacy, subject, cognitive sciences.

Come nel caso di altri sostantivi e verbi greci "di conoscenza", anche la genesi della coppia di termini νόος-νοεῖν risulta oscura fin dal suo rapporto con la famiglia linguistica indoeuropea¹⁷. Per tutti valga il giudizio di Pierre Chantraine alla voce νόος: «Nom d'action à vocalisme 0, mais sans étymologie, voir des

¹⁷ Per una sintesi, anche relativa alle varie posizioni interpretative, mi permetto di rinviare ai miei lavori in proposito: STELLA 1994; STELLA 2009; STELLA 2012. Per una completa disamina delle posizioni in merito a partire dalle osservazioni di Leo Meyer del 1856 fino agli anni '40 del '900, si veda la ricostruzione puntuale operata da STEFANELLI 2009, alle pp. 217-220.

hypothèses chez Frisk»¹⁸. E Hjalmar Frisk, a sua volta, riporta un intero ventaglio d'ipotesi, senza attribuire maggior autorevolezza ad alcuna di esse¹⁹.

Non sono mancate, però, tra queste, le supposizioni in merito a radicali indoeuropei determinati: Roderick McKenzie²⁰, ad esempio riportava il νόος al nome (analogo a λόγος per struttura) *nósos, *nówos o *nýos (che sarebbe divenuto, appunto, νόος attraverso la perdita della consonante); da *nýos probabilmente il sanscrito *nayas* (non ne conosciamo l'accento in quanto non compare nei *Veda*). Il breve articolo, ancor oggi apprezzato, ritengo sia da considerarsi in modo privilegiato, a patto che si circoscriva l'indagine al valore pratico originario: *nayas* sarebbe riportabile alla radice *ni- (mod. *-nayi*), che significa “guidare”, “offrire una traccia”, con i significati seguenti: «leading, performance, behaviour, wordly wisdom, policy».

Affrontando rilevanti difficoltà di ordine linguistico, McKenzie pensò, al contrario, di dover spiegare, a partire dal primitivo valore pratico, il significato più elevato (il νόος come “pensiero”, “attività mentale”), la cui comparsa egli non aveva interesse, peraltro, a collocare sul piano storico. Il passaggio dal concreto all'astratto sarebbe avvenuto, a suo parere, fors'anche indipendentemente e parallelamente in greco e in sanscrito, a mezzo del valore intermedio “porre un principio guida”, testimoniato in greco dal verbo νουθετεῖν (da un supposto nome *νουθέτης, ad indicare chi stabilisca un “principio fondamentale”).

È in realtà opportuno restare ancorati alla valenza originaria.

I significati ulteriori, che noi diremmo “mentali”, quali «fundamental principle, system, theory», alla luce di quanto mi appresto a mostrare, si spiegheranno, eventualmente, con ordini di causa intervenuti lungo l'arco evolutivo dei termini e non in atto in grazia dell'assegnazione, arbitraria, di livelli d'astrazione ingiustificati al di fuori d'una prospettiva cronologica.

Kurt von Fritz²¹, i cui lavori decisivi orientano ancor oggi la ricerca e costituiscono un termine di confronto ineludibile, afferma che sono da prendersi in seria considerazione, per νοεῖν, solo due etimologie:

a) quella che lo riporta a νέμειν, “annuire”, “far cenno col capo” (gesto in effetti tipico di Zeus, col quale egli “compie” un volere);

¹⁸ CHANTRAINE 1999, p. 756.

¹⁹ FRISK 1970, pp. 322-323. Anche il nuovo *Etymological Dictionary of Greek* di ROBERT BEEKES e LUCIEN VAN BECK (2010, p. 1023) non aggiunge nulla di nuovo, tornando a dubitare anche delle conclusioni recenti apparentemente più solide.

²⁰ MCKENZIE 1923.

²¹ VON FRITZ 1943, pp. 92-93.

b) quella, proposta da Eduard Schwyzer²², che guarda ad una radice **snu*, “annusare”, “odorare”, e che presuppone per νόος una forma originaria σνόφος, e, per voeiv, σνέφεν²³.

Von Fritz propende, in definitiva, proprio per questa derivazione da **snu*, supportando la sua convinzione in modo privilegiato con le seguenti argomentazioni:

1) mai νόος e voeiv stanno a significare una decisione puntuale, neppure nel caso in cui il verbo sia all’aoristo, ma sempre implicano una “visione ad ampio raggio”²⁴;

2) il fatto che, al contrario, essi stiano sicuramente per “portare a compimento un intendimento” o “capire (in che senso andrà spiegato) una situazione”, di pericolo anzitutto, riporterebbe al primitivo senso del “fiutare”, evolutosi poi in un “vedere”, che sarebbe divenuto preponderante, sino a sostituire del tutto il significato originario.

In tale significato primario, sia νόος che voeiv sarebbero riportabili, forse, ad un uso speciale nella lingua dei cacciatori, come sottolineano, sulla scia di von Fritz (pur dal proprio particolare punto prospettico) sia Heidegger che Gadamer; il primo afferma:

Nòos e *nùs* originariamente non significano ciò che più tardi emerge come ragione; *nòos* significa il sentire (Sinnen) che ha in mente e si prende a cuore qualcosa. Così *noein* significa anche ciò che noi chiamiamo fiuto (Witterung) e fiutare (wittern); il nostro uso di queste parole è tuttavia limitato agli animali [...].²⁵

Il secondo, con lieve sfumatura, concorda:

²² SCHWYZER 1926.

²³ Questa, peraltro, alcuni la ritengono piuttosto una forma originaria di véveiv, con addirittura la possibilità, che von Fritz definisce però “debole”, di poter supporre radicali identici per le due alternative; meno improbabile una sovrapposizione delle forme e dei significati nel corso del tempo.

²⁴ Occorrerà chiarire il rapporto tra durata dell’azione verbale e “immediatezza” o “articolazione” del “vedere” noetico, rapporto tutt’altro che evidente nei termini di von Fritz: la “puntualità” di cui si parla sembra infatti più attenersi all’ampiezza spaziale della visione che alla durata temporale dell’operazione compiuta dal νόος.

²⁵ HEIDEGGER 1979, p. 147.

[...] νοῒν appare press'a poco come il fiutare [Wittern] del capriolo che "scova" qualcosa, nel senso di "qui c'è qualcosa". Questo è il modo in cui l'animale selvatico localizza il pericolo; certo non riconosce ciò di cui si tratta e tuttavia sente che lì "c'è" ['ist'] qualcosa, ed è una percezione molto sottile, tanto che è totalmente celata agli altri.²⁶

Non mancano, peraltro, alternative stimolanti.

Richard Broxton Onians, sulla scorta dell'interpretazione di φρένες e θυμός come "polmoni" e "respiro", avanza l'idea che il νόος sia:

[...] una forma (forse da νέομαι, «vado», νέω, «mi muovo nel liquido, nuoto») analoga a πνόος, un «soffiare» o un «vento», da πνέω, e a ῥόος un «fluire» o un «fiume», da ῥέω.²⁷

Successivamente il rapporto tra νόος e νέομαι è stato brillantemente riproposto da Douglas Frame²⁸. Il filologo americano, una volta dimostrato, attraverso l'analisi del termine ἄσμενος ("salvato dalla morte", "tornato dalla morte") in Omero, che la radice indoeuropea *nes è riportabile al significato di "ritornare alla vita e alla luce" ma anche all' "essere felici" (valenze tenute unite dal fatto che la luce, φῶς, reca spesso, metaforicamente, il senso della felicità), propende per ricondurre, attraverso questa strada, il νοῦς alla luce ed alla visione; non strettamente a quella dell'occhio, ma a quella donata dal "ritorno alla coscienza" (in effetti il νόος esprime un certo tipo di "vedere" altro da quello dell'occhio, che può essere offuscato e riguadagnato):

The meaning "return to life" suggests more than mere vision. Perhaps "consciousness" would be the closest equivalent, inasmuch as one "returns" to consciousness, or consciousness "returns" to one. Consciousness is also closely related to vision, but is at the same time broader and more internal than vision alone. The term includes the other senses as well, and it suggests the mental quality inherent in *nóos*.²⁹

²⁶ GADAMER 2002, p. 76.

²⁷ ONIANS 1998 (1954), pp. 106-107.

²⁸ FRAME 2005 (1978).

²⁹ *Ibid.* cap. 2: The Root *nes- in Prehistoric Greek, par. 3: The Relation Between The Greek Root *Nes- And Nóos; l'articolo è al 9/6/2016 leggibile alla URL: <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4041>

L'ipotesi etimologica è molto suggestiva³⁰ e, soprattutto, qualora la si liberi dal residuo intellettualistico che continua a volere il *vóoc* una "mental quality" e la si pensi nei termini "vitalistici" di Onians, si rivela produttiva anche per intendere il significato originario di *vóoc*. L'operazione, sia detto per inciso, consentirebbe, peraltro, di non invocare alcun senso traslato per giustificare l'equivalenza tra "ritorno alla vita" e "felicità". Il *vóoc*, dunque, equivarrebbe a "una visione della luce strappata alle tenebre e alla morte che mi fa sentire coscientemente vivo" e non più semplicemente "vedente", sebbene non "razionalmente cosciente", ma "vitalmente cosciente", ovvero "pronto e reattivo"; credo fin d'ora di poter utilizzare proficuamente questa contaminazione.

Pur sempre convergente con l'ipotesi della radice **nes*, appare, infine, il tentativo, messo in atto dall'olandese Cornelius J. Ruijgh³¹, di certificare una connessione tra il greco *voéō*, tradotto con "osservare", e il verbo causativo gotico *nasjan*, "salvare", che istituirebbe un valore bifronte simile a quello del latino *servare*, che vale tanto "guardare", quanto "proteggere, salvare", per quanto nel *voeĩv* epico ci sia, lo vedremo tra breve, il senso di un "uscir fuori da una situazione di pericolo", che farebbe pensare anche ad un saper "conservare", "preservare" se stessi, "far da guardia" alla propria vita.

Altrettanto controversa appare la questione circa l'antecedenza o meno di *vóoc* rispetto al verbo. Chantraine, che qualifica *voéō*, in linea con quanto indicato per il sostantivo, come "denominativo da nome d'azione"³², propende, assieme a von Fritz, per l'idea che *voeĩv* e gli altri derivati siano originati da *vóoc*. Giacomo Bona³³, al contrario, è per la tesi opposta: *vóoc* sarebbe derivato da *voeĩv*.

Punto di partenza condiviso da tutti è l'impossibilità di distinguere nettamente tra *vóoc* come organo e *vóoc* come funzione; maggiormente adeguata, sotto questo profilo, mi sembra la distinzione di Snell³⁴ tra *vóoc* come "funzione" in generale e *vóoc* come "funzione in un determinato momento".

³⁰ A partire da tale ipotesi **nes*, tra i molti che l'hanno anche recentemente ripresa (cfr. LÉTOUBLON 1985; DIEU 2012; VERNHES 2013) David R. Lachterman (LACHTERMAN 1990) ha messo in relazione in modo suggestivo *vóoc* e *vóσtoς*, in ragione del fatto che il "ritorno" di Odisseo è contrastato da *Avtĩ-vooc*, che vuole impedirlo. Questa posizione si iscrive entro la più ampia lettura dell'Odissea come luogo di gestazione dei futuri concetti filosofici, in grazia di una sensibilità più moderna rispetto all'*Iliade* che vi sarebbe riflessa.

³¹ RUIJGH 1967, pp. 371-372.

³² CHANTRAINE 1999, p. 756.

³³ BONA 1959.

³⁴ SNELL 1931, p. 77.

Sulla scorta, stavolta, di Eric Robertson Dodds³⁵ prima che di Bona (il quale ultimo evidenzia, in modo comunque significativo, come in Omero ci sia indistinzione tra conoscenza e determinazione di un comportamento), preferirei, in definitiva, parlare, in questa sede, di *vóoc* organo-funzione; ovvero, con Shirley Darcus Sullivan, la più importante e prolifica studiosa contemporanea della psicologia (ovvero degli organi “conoscitivi”³⁶) del soggetto greco-arcaico, del *vóoc* come:

a “faculty capable of a number of psychological activities”. “Faculty” seems an appropriate term for noos because it implies both the agent that acts and the activity that take place. It covers, therefore, the ambiguity that exists in psychic terms between agent and function. As we will see, “faculty” is also an appropriate term because noos, unlike other psychic entities, has no discernible physical connotation in Homer or the Homeric Hymns.³⁷

In conclusione: se, come sottolinea ancora la stessa Darcus Sullivan, «the etymology of noos remains obscure»³⁸, cionondimeno mi appare plausibile che, almeno a livello semantico, il significato originario della coppia *vóoc*-*voeiv* vada ricercato sul piano dell’esperienza fattuale, segnatamente nel senso dell’espressione d’una reattività istintiva che porterebbe, mediante una “visione” che è piuttosto uno “schema d’azione”, una “linea guida istintiva” espressa dal verbo, ad una qualche “salvezza”, foss’anche ad un successo pratico, da parte del soggetto che la mette in atto³⁹.

In questo senso assume ai miei occhi importanza il confronto con la tesi (suggestiva e avente il pregio di esser retta da un approccio non esclusivamente filologico alla questione), sostenuta da Rossana Stefanelli nella parte centrale del suo percorso d’indagine⁴⁰. L’analisi proposta, infatti, tanto preziosa nella ricostruzione delle posizioni pregresse, è, a mio avviso, debole nell’esercizio delle

³⁵ DODDS 1999 (1959), p. 26.

³⁶ BONA 1959, p. 8.

³⁷ DARCUS SULLIVAN 1989, p. 155.

³⁸ *Ibid.*, p. 156.

³⁹ In questa direzione interpretativa, ho avuto modo di discutere anche le tesi relative al *vóoc* proprie di Károli Kérynyi, Bruno Snell e James Leshner. Rimando per questo al lavoro in questione a completamento del quadro generale: STELLA 2016b. In quella sede affronto anche il rapporto possibile tra le due radici etimologiche, proponendo l’idea di una loro sovrapposizione semantica.

⁴⁰ STEFANELLI 2009, pp 236-239.

proprie ragioni; eppure, proprio in virtù di questa debolezza, poggiando essa su una serie di “equivoci” o assunti molto comuni, si rivela un termine di paragone ineludibile, affinché da tali interpretazioni fuorvianti ci si possa qui affrancare preventivamente, permettendo di stabilire quasi dei prolegomeni allo studio dell’intera materia.

Mi appresto, con questo, a dar corso, d’ora in poi, al sotteso intento teoretico a questo mio scritto introduttivo.

La Stefanelli si muove, se ben leggo, sulla base di una serie di tesi rispettabili ma, a parer mio, non convincenti; segnatamente:

a) di una critica discutibile (quanto oggi alla moda) all’analisi filologica sul modello di Dodds, bollata come *Geistesgeschichte*, in quanto identificherebbe “spirito” e “letteratura” (quest’ultima intesa come l’insieme delle testimonianze letterarie superstiti, cui si ridurrebbe l’indagine a fronte di un mondo quotidiano più vasto e articolato);

b) di una lettura “parziale”, se non errata, della stessa Darcus Sullivan, la quale certificherebbe, in ragione dell’ampio spettro di attività riportabili ai singoli organi “psichici” come il νόος, la natura unitaria del “soggetto” omerico contro la presunta “plurifrazione” emblematizzata dai ben noti μέλεα καὶ γυῖα di Snell⁴¹;

c) una sostanziale indistinzione delle risultanze della neurofisiologia contemporanea, che non le permette di tracciare la triplice differenza, decisiva, tra:

1) la “coscienza” in situazione, che accompagna ogni atto psichico;

2) il “sé” omerico, talvolta distinto dalla costellazione di attività psichiche con cui ha commercio;

3) la “coscienza della coscienza”, per dirla con quel Julian Jaynes⁴², che, pur citato⁴³, è dalla Stefanelli sostanzialmente negletto, per via dell’essere incluso d’ufficio nel filone della *Geistesgeschichte*.

Attraverso tale percorso sdrucchiolo ella giunge, in ultima analisi, a proporre per νόος un significato (ritenuto, mi sembra di capire, non solo “originario” od omerico ma proprio dei Greci tutti), il quale, pur ingegnoso e seducente, assume,

⁴¹ SNELL 2002 (1963), p. 26.

⁴² Cfr. JAYNES 2002 (1984), in particolare le pp. 37-69. Il testo è corredato da un *Post scriptum* del 1990, in cui l’autore precisa e spiega alcuni aspetti della propria teoria e risponde alle obiezioni ricevute.

⁴³ STEFANELLI 2009, p. 238 nota 32, e p. 253.

a mio modo di vedere, un valore opposto a quello che ella vorrebbe attribuirgli. Ripartiamo da quest'ultimo punto.

Seguendo le intuizioni di Frame, fondate, a loro volta, sugli studi di Robert Renehan intorno alla visione del "soggetto" da parte dei Greci⁴⁴, e unendovi la lettura delle tesi del neurofisiologo Antonio R. Damasio⁴⁵, ella avanza l'idea che l'attività del *vóoc* possa identificarsi con quel "ritorno in sé, alla coscienza" che in ogni atto psichico, più o meno elevato o diversificato (ecco la polivalenza del *vóoc*), «unifica le esperienze e le fa proprie»; ovvero:

La nostra ipotesi è quindi che i Greci abbiano designato l'attività **consapevole** della mente come un 'moto di ritorno' che, riconducendo a 'luoghi' noti, costruisce un 'percorso' mentale in conformità anche alle indicazioni degli *Etymologica* antichi - per non scomodare Anassagora - che individuano la mobilità come tratto essenziale di *vóoc*. Il ritornare della mente è in primo luogo il ricondurre al sé "qualsiasi cosa che, provenendo dall'esterno del cervello, penetri nei suoi meccanismi sensoriali o qualsiasi cosa che, provenendo dalle riserve dei ricordi, elicitò un richiamo sensoriale, motorio, autonomo" (Damasio 1999, ed. it.: 209), è il movimento che unifica le esperienze e le fa proprie. Potremmo dire, parafrasando Damasio, che *vóoc* aggiunge al processo del pensiero la rappresentazione del conoscere centrato su un sé (ib.: 115). Dal sé il moto incessante *in prima persona* del pensiero torna poi verso i contenuti già propri per ricondurli a sé di nuovo, trascogliendo di volta in volta ciò che è rilevante; in tal modo determina il loro emergere alla coscienza e il poterli consapevolmente richiamare; ripercorrendo gli oggetti mentali che si fanno presenti alla coscienza - dei quali implica necessariamente la salienza percettiva, emozionale o cognitiva - li dispone in un ordine e li collega. *Nóoc* individuerrebbe quindi l'attività, o meglio, una modalità con cui la mente degli uomini procede per strutturare consapevolmente i propri contenuti. Conseguentemente è possibile ipotizzare per *voéω*, denominativo di *vóoc*, il significato che naturalmente scaturisce da queste premesse, cioè 'I perform an action (to do with) *vóo-*' ; ognuno vede quanto questo significato si attagli a ciò che sia il sostantivo sia il verbo esprimono e come sia possibile e facile per il sostantivo il passaggio dal valore di *nomen actionis* a quello di *nomen rei actae*.⁴⁶

Ora, nessuno si è mai arrischiato di affermare, né Dodds, né Snell o chi scrive (e, in effetti, neppure la Darcus Sullivan), che i Greci al tempo dei poemi omerici (di cui gli eroi erano il doppio archetipale) o in seguito lungo l'età arcaica, non possedessero in alcuna misura il senso del sé e credessero che le proprie sensazioni

⁴⁴ RENEHAN 1979; RENEHAN 1980; RENEHAN 1981.

⁴⁵ DAMASIO 1995 (ed. orig. 1994); DAMASIO 2000 (ed. orig. 1999).

⁴⁶ STEFANELLI 2009, p. 237-38. Le parti sottolineate compaiono così nel testo dell'articolo.

o i propri pensieri, ricordi, immaginazioni del tempo futuro, piani o desideri appartenessero a qualche altro individuo o, meglio, li percepissero vagare, per così dire, per loro conto senza un qualche ancoraggio soggettivo. La “coscienza” di sé (se si escludono, forse, la visione in stato di trance o indotta da diversa alterazione; o ancora, vedremo, nel caso delle “apparizioni” degli dei) è un correlato necessario di tutta l’attività psichica, quella prossima al piano dei sensi e dell’azione, quanto quella più elevata. L’osservazione è quasi banale. E neppure è vero che non potesse essere percepita in assoluto l’esistenza di un “io” separato dalle diverse funzioni psichiche: vero è che talvolta in Omero è evidente la distinzione tra il soggetto e il νόος, massimamente quando si dice di un aver a che fare del soggetto col proprio νόος: ad esempio in *Od.* XIV, verso 490, dove si dice che Odisseo “prende consiglio” da questo⁴⁷.

Quel che è sempre stato messo in dubbio (e non per una qualche *Geistesgeschichte* sottesa) è il grado, riflesso o meno, di consapevolezza di tale coscienza, che si esprimerebbe nei termini propri di un auctor delle operazioni psichiche; ovvero il possesso, più o meno interiorizzato, da parte del soggetto arcaico, della nozione di “coscienza della coscienza”⁴⁸, lasciato questo interamente culturale, che è determinato dalla scrittura greca⁴⁹ e senza di essa è impossibile.

Questo passaggio è cruciale.

È merito di Derrick de Kerckhove⁵⁰ aver valutato, riprendendo anche intuizioni altrui (in particolare quelle del suo maestro Marshall McLuhan⁵¹), la portata del rapporto tra vocali e direzione della scrittura, e di averli combinati fruttuosamente con alcune nozioni di neurofisiologia relative al chiasmo ottico ed alla specializzazione degli emisferi cerebrali⁵².

⁴⁷ ὡς ἐφάμην, ὁ δ' ἔπειτα νόον σχέθε τόνδ' ἐνὶ θυμῷ, / οἷος κείνος ἔην βουλευέμεν ἠδὲ μάχεσθαι.

⁴⁸ *Cfr. supra* alla nota 43.

⁴⁹ *Cfr.* STELLA 2007.

⁵⁰ DE KERCKHOVE 1993, pp. 36-39; DE KERCKHOVE 1984; DE KERCKHOVE, LUMSDEN 1988.

⁵¹ Ovvio è il riferimento a MCLUHAN 1991 (1976).

⁵² La questione dei due emisferi e della loro specializzazione è, al pari di quella relativa a lateralizzazione cerebrale e filogenesi, assai controversa. Rimando, a proposito di entrambe, a quanto già scritto in STELLA 2007, alle pp. 251-255; mi permetto qui di riportare, integrandole, le sole conclusioni relative alla prima problematica: «Occorre [...], senza per questo negare l'assunto, pensare prudentemente a: a) una lateralizzazione e specializzazione “per lo più” e con eccezioni, e collocata in aree esterne del tessuto cerebrale; b) ad una collaborazione tra i due emisferi costantemente “aperta”, pur in presenza [di una possibile preminenza funzionale dell'emisfero sinistro nel caso del linguaggio (*cf.* TREMBLAY 2007 e 2009) e, in particolare, del processo di lettura di una scrittura alfabetica (WALDIE 2000)]; c) ad una particolare capacità,

Riassumo brevemente la sua posizione.

Nella visione ciascun occhio è diviso, in realtà, in due semiocchi. Uno dei semiocchi vede l'insieme, l'altro analizza i dati. Complessivamente il nostro campo visivo è coperto, dunque, da quattro semiocchi. I due semiocchi destri rispetto a ciascun occhio fanno capo, di qui la loro specializzazione, all'emisfero sinistro del cervello, quello in cui risiederebbero le funzioni analitiche; i semiocchi sinistri di ciascun apparato oculare sono riconducibili all'attività dell'emisfero destro, generalmente ritenuto olistico. Nella lettura di una scrittura senza tracciamento vocalico, come quella fenicia, che va da destra a sinistra, sono impegnati anzitutto i due semiocchi sinistri e l'emisfero destro, in quanto, per sapere quali vocali vadano considerate in una sillaba la valutazione del contesto e dell'insieme è primaria. Viceversa, nella lettura di una scrittura in cui ci sia necessità, qualunque ne sia il motivo, di tracciare le vocali, è naturale che la tecnica di scrittura proceda da sinistra a destra, impegnando così in primis i due semiocchi destri e l'emisfero sinistro, in quanto la cosa più importante è la sequenza degli elementi da considerare prima che l'insieme.

In generale, la teoria sulla lateralizzazione della scrittura di de Kerckhove poggia su tre punti:

1) «è la struttura intrinseca delle ortografie a esercitare una pressione sulla direzione della scrittura [...]»;

2) «la scelta della direzione dipende dal fatto se il compito più urgente della lettura si basi sulla combinazione di segni in base al contesto (da destra a sinistra) o sull'allineamento dei segni in una sequenza (da sinistra a destra) [...]»;

3) «esiste un effetto di feedback sul tipo di elaborazione richiesta dal cervello per leggere e scrivere una data ortografia che rispecchia la scrittura [...]. Il rilievo posto sull'elaborazione sequenziale della scrittura greca – e di quella latina – si riflette nei loro stili grafici, rigorosamente continui, senza stacchi tra le parole, le frasi o persino i paragrafi, quel che i Romani chiamavano *scriptio continua*»⁵³.

Inoltre, il fatto che:

non esclusivamente analitica, propria dell'area di Wernicke; d) ad una maggior plasticità iniziale (filogeneticamente fondata) e all'intervento di tecniche ed agenti culturali esterni a determinare la misura della lateralizzazione».

⁵³ DE KERCKHOVE 1993, p. 38.

Tranne uno, l'alfabeto etrusco, tutti i sistemi di scrittura (si tratti di alfabeti fonetici o sillabici) che contengano vocali sono scritti verso destra. Tutti i sistemi che non hanno vocali sono scritti verso sinistra.⁵⁴

equivarrebbe ad una prova storicamente fondata degli assunti.

In questo modo si sarebbe rafforzata nei Greci, secondo il sociologo canadese, l'attitudine all'analisi seriale (distinzione netta dei componenti nella continuità grafica velocizzata), già preparata dalla sequenzialità della sillaba (quella dei sillabari verosimilmente, come quella indotta autonomamente dalla vocale tracciata in modo esplicito⁵⁵), producendosi quello che egli chiama *brainframe* ("incorniciamento mentale" della realtà) di tipo alfabetico, che ancor oggi domina la cultura occidentale (per quanto si imponga sempre più prepotentemente la neorealità dei *new media*⁵⁶).

Tornando al "soggetto" arcaico, ho creduto, dunque, di poter parlare in altra sede, sulla base, tra gli altri, degli studi di De Kerckhove, di un soggetto non già "assente" ma da intendersi come "polarità debole", ed alle osservazioni a suo tempo prodotte mi permetto di rimandare⁵⁷, non senza aver rivendicato, però, il sostanziale accordo di tale nozione con quanto affermato dalla Darcus Sullivan, la quale ribadisce sì che: «In Homer, however, it appears that a person always remains distinct from the psychic entities found within him. Homeric man seems to have some awareness of a "self" or "whole"»; ma subito dopo aggiunge: «This awareness is one that is vague and rather ill-defined»; e se il soggetto «[...] Is something distinct and separate from his awareness of his psychic entities» è pur vero che «How it relates to the awareness that he has of these psychic entities also remains unclear»⁵⁸.

Finché il senso di "sé" resta separato dalle attività delle varie ipostasi psichiche non vi è una vera e propria "coscienza consapevole" ma una percezione del "sé", sia pur distinto, che resta nei termini di una "coscienza" di volta in volta solo giustapposta proprio perché in relazione non chiarita con le diverse attività (e non già nei termini di un'"entità forte" proprio in virtù, come si potrebbe supporre,

⁵⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁶ Per la distinzione, divenuta classica, tra "oralità primaria" e "oralità secondaria", *cfr.* ONG 1986.

⁵⁷ STELLA 2012.

⁵⁸ DARCUS SULLIVAN 1989, p. 43.