

International Aristotle Studies 8



II NOÛS di Aristotele

Edited by
Giovanna Sillitti,
Fabio Stella,
Francesco Fronterotta

Academia

Giovanna Sillitti, Fabio Stella,
Francesco Fronterotta (eds.)
Il NOÛS di Aristotele

International Aristotle Studies

Series Editors:

Carlo Natali (Venezia),
Lloyd P. Gerson (Toronto),
Christof Rapp (München),
Gerhard Seel em. (Bern)

Volume 8

Painting on the cover:
R. Dufy, 'Aristotle' (detail), from 'La Fée Électricité', 1937,
Musée d'Art Moderne de la Ville de Paris.

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi linguistico-letterari,
storico-filosofici e giuridici (Università della Tuscia - Viterbo).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-89665-700-8

1. Auflage 2016

© Academia Verlag
Bahnstraße 7, D-53757 Sankt Augustin
Internet: www.academia-verlag.de
E-Mail: info@academia-verlag.de

Printed in Germany

Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk
unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer Systeme in
irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten. Insbesondere vorbehalten
sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von Teilen des Werkes – auf
fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der tontechnischen Wiedergabe,
des Vortrags, der Funk- und Fernsehsendung, der Speicherung in
Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen
und anderweitigen Bearbeitung.

Indice dei contenuti

Presentazione: Aristotele sul cammino dell’“intelligenza” <i>Fabio Stella</i>	I
Le origini di νόος-νοῦς. Prolegomeni allo studio della nozione d’intelligenza in Grecia antica <i>Fabio Stella</i>	1
Aristotele e il ruolo del <i>nous</i> nella conoscenza scientifica <i>Carlo Cellucci</i>	25
Il νόος della <i>Metafisica</i> <i>Raffaella Petrilli</i>	41
Aristotele sulla cognizione dei principi <i>Italo Cubeddu</i>	57
Il significato del verbo νοῦν in <i>De anima</i> III 4 <i>Francesco Fronterotta</i>	77
Unità e specificità dell’ἀνθρώπινος νόος di <i>De anima</i> III 5 <i>Maria Grazia Tosto</i>	97
Aristotle’s <i>Nous poiêtikos</i> : Another Modest Proposal <i>Enrico Berti</i>	137
Il doppio volto della sensibilità nella dottrina aristotelica dell’intellezione <i>Giovanna Sillitti</i>	155
The internal coherence of <i>De Anima</i> III 6 <i>Sirio Trentini</i>	175
<i>Indice dei nomi antichi (eccetto Aristotele)</i>	215
<i>Indice dei nomi moderni</i>	215
<i>Indice dei passi citati</i>	218

Il νοῦς della *Metafisica*

Summary. The theory of the intellect in the *Metaphysics* is exposed mainly in books I and XII, as evidenced by the number of occurrences of the term νοῦς contained in those books (8 and 18 respectively). Examining the texts, the author draws three conclusions: first, the human intellect produces propositional knowledge operating by induction on pre-noetic cognitive content. Second, the difference between knowledge expressed in propositional form and knowledge expressed in predicative form is part of Aristotle's semantics, and also helps to explain some important notions of *De interpretatione* 1-3 and *Metaph.* IV. Third, Aristotle uses the human intellect theory as a model to develop the science of astronomy, explaining the movement of the planets in terms of the functioning of the human cognitive nous.

Keywords. Human intellect, propositional knowledge, semantics, cosmological understanding, undetermined name, noetic meaning.

1. I dati testuali

La *Metafisica* contiene trentacinque occorrenze del termine νοῦς. La gran parte di esse, ventisei, ricorrono in due soli libri, il I che ne contiene otto e il XII con diciotto. La tabella riassume la distribuzione complessiva:

libro	occorrenze	tot.
I	8	
II	3	11
IV	2	13
VI	1	14

VII	1	15
XI	1	16
XII	18	34
XIV	1	35

Il semplice dato numerico impone che l'interpretazione del νοῦς di *Metafisica* si basi sui libri I e XII. Ma, il criterio è rispettato solo in parte dalla tradizione esegetica, che ha elaborato per il νοῦς due letture dominanti. La prima riguarda certamente *Metaph.* XII considerato il libro che espone la teologia aristotelica e che assegna al νοῦς il ruolo di intelletto divino, motore immobile che regola l'intero cosmo. La seconda lettura offre la versione umana del νοῦς, per così dire, ossia il suo ruolo di componente della ψυχή (ἄνθρωπινος νοῦς, XII 9 1075 a 7). Nell'insieme delle risorse per la conoscenza che costituiscono la ψυχή, ognuna delle quali agisce secondo modalità e risultati specifici, il νοῦς svolgerebbe il compito di conoscere non-discorsivamente gli indivisibili¹ distinguendosi perciò sia dalla capacità empirica sia dall'anima razionale scientifica, la διάνοια. La conoscenza noetica sarebbe “contemplativa” o “intuitiva” – a seconda dei due grandi filoni esegetici neoplatonico e kantiano rispettivamente – degli universali che fanno da premesse per le dimostrazioni e, in ogni caso, “non-discorsiva”.

Sarebbe difficile sostenere che la nozione di intelletto umano intuitivo o contemplativo derivi da *Metaph.* I. Gli interpreti citano a supporto altri luoghi aristotelici, dagli *An. post.* II 19, all'*Etica nicomachea*, al trattato *Sull'anima*, soprattutto nei passi ben noti di III 4-5. Il ruolo di *Metaph.* I è ritenuto meno rilevante². *Metaph.* I resta ai margini dell'interesse anche per quella parte della critica contemporanea che ha modificato l'interpretazione del νοῦς umano. Ricordo, infatti, che gli studi recenti assumono due atteggiamenti nei confronti del νοῦς: alcuni, soprattutto quando vertono sulla logica aristotelica e sui suoi sviluppi, ritengono che produca l'intuizione degli universali e sia non discorsivo³;

¹ Anche: ARISTOTELE, *Phys.* IV 14 223 a 26, ψυχῆς νοῦς.

² L'interpretazione genetica ha diminuito l'importanza di *Metaph.* I, «il trattato più assiduamente studiato e commentato della cosiddetta *Metafisica*», facendone una versione ridotta e meno accurata di *Metaph.* XII, DÜRING 1976 (1966), p. 301, e assegnando a entrambi una datazione antica. Dello stesso avviso BARNES 2007 (1995), p. 103.

³ BIONDI 2004 ha ribadito la lettura del νοῦς produttore di «immediate and instantaneous intellectual perception resulting in an intuition, an insight into any intelligible aspect of a phenomenon (...) by which sense cognition becomes intellectual knowledge» (p. 258).

altri risolvono in vario modo l'«enigma» della non discorsività del νοῦς⁴. Secondo Sorabji, la cognizione noetica consiste nel formulare la definizione sostanziale: «for it will involve thinking that such-and-such an essence belongs to such-and-such a subject»⁵. E la definizione sostanziale è proposizionale ma non predicativa, perché non implica «passage or transition» tra termini diversi⁶. La definizione sostanziale è ἀσύνθητον perché l'essenza è «something less than the full defining characteristics, for certain material characteristics are excluded»⁷. Di conseguenza, l'unica giustificazione per conservare al νοῦς la qualifica di intuitivo è che la conoscenza dell'essenza non sembra derivare da un processo induttivo. E del resto, come interpretare se non ricorrendo all'intuizione la pretesa aristotelica che l'atto di pensiero sia identico all'oggetto pensato? Nel caso del νοῦς divino l'identità sta nel fatto che pensa se stesso ed è quindi νόησις νοήσεως. Nel caso del νοῦς umano, il rapporto tra conoscente e conosciuto è illustrato dalla famosa metafora del tatto⁸. Ne risulta che la cognizione noetica è sempre vera perché è sempre un «an all-or-nothing affair»⁹, come accade nell'apprensione tattile; ma anche che le forme essenziali, «toccate» e non indotte, sembrano giustificabili soltanto in termini di «intuizione».

Con questo lavoro mi pongo tre obiettivi: partendo dall'assunto che il contenuto noetico costituito dall'essenza (τὸ τὸ ἦν εἶναι) abbia struttura proposizionale, vorrei aggiungere che *Metaph.* I offre ragioni per ritenere che l'essenza sia il risultato dell'induzione condotta dal *nous* sul contenuto del pensare pre-teoretico. Il secondo obiettivo è sostenere che la differenza tra il piano della cognizione proposizionale e il piano della cognizione predicativa fa parte della semantica aristotelica e è confermata da altri luoghi aristotelici, come quelli ben noti di *De int.* 1-3. Infine, vorrei argomentare che il νοῦς teologico di *Metaph.* XII può essere interpretato a partire dall'ἀνθρώπινο νοῦς e non viceversa, come accade di frequente. Aristotele impiega il νοῦς umano come modello per sviluppare la scienza astronomica, scienza particolarmente complessa dato che per la sua eternità il cosmo costituisce un settore dei fenomeni naturali distinto dai fenomeni sub-lunari e che richiede spiegazioni adeguate¹⁰. Del resto, con la

⁴ LLOYD 1970. Vedi anche OWEN 1971 (1965), SORABJI 1982, BERTI 2004 (1996).

⁵ SORABJI 1982, p. 298.

⁶ LLOYD 1970, p. 262.

⁷ SORABJI 1982, p. 297 e n. 7; per ἀσύνθητα, vedi *Metaph.* IX 10 1051 b 17.

⁸ ARISTOTELE, *Metaph.* IX 10 1051 b 24; XII 7 1072 b 21.

⁹ SORABJI 1982, p. 298.

¹⁰ Sugli «esseri più alti», vedi ARISTOTELE, *Metaph.* I 8 990 a 16. Sulla necessità di principi diversi per le cose sensibili e per le cose eterne, vedi *Metaph.* I 9 991 a 8-10; *Metaph.* XII 8 1073

soluzione esposta in *Metaph.* I e XII, Aristotele dichiara di aver portato a compimento le acquisizioni dei predecessori (τῶν πρότερον, I 5 987 a 28) – per es., il νοῦς anassagoreo¹¹ – rispettando uno dei criteri metodologici che ha fissato per la ricerca scientifica e che consiste nell’assumere quanto di valido sia stato già teorizzato dagli stessi predecessori. Il criterio è asserito più volte¹² e motiva la disamina delle teorie dei filosofi più antichi condotta nei capitoli di *Metaph.* I 3-8.

2. L'induzione noetica

Nei dieci capitoli di *Metaph.* I, non si parla di ἀσύνθετα, ma si parla molto di “form or essence”, perché Aristotele «esamina» le spiegazioni causali del cosmo proposte dai fisiologi, fino a Platone, mettendole a confronto con la propria teoria esposta in *Metaph.* I 3 983 a 24-32¹³. La contestazione fondamentale di Aristotele ai predecessori è di non essere mai stati in grado di concepire la causa finale. Non ha saputo farlo nessuno, nemmeno coloro che, come i Pitagorici, Anassagora o Platone, erano riusciti a superare la concezione puramente fisica delle cause. Anassagora ha avvertito la necessità del principio del “bene”, ma lo ha inteso come “origine” del cosmo invece che come “scopo” (ἔνεκα)¹⁴. Quanto a Platone, la sua teoria dei principi si basa sulla coppia «essenza e causa materiale», principi opposti come lo erano state le coppie pitagoriche, dove l'essenza, cioè il bene, è spiegata come “uno”¹⁵. Contro queste soluzioni, Aristotele introduce la necessità di pensare la causa finale. *Metaph.* I la presenta come «il fine di ogni generazione e di ogni movimento» e, ripetendo i termini platonici, la dice “opposta” alla causa motrice, come per evidenziare che lo scopo riesce a spiegare il “bene” senza cadere nelle incongruenze dell'uno platonico¹⁶.

Mi sembra rilevante che in questo contesto il νοῦς occorra sempre in riferimento alla causa finale o all'idea che la causa motrice presentata come origine

b 5, dove si parla della «scienza matematica più propriamente filosofica» che fa osservazioni sulle sostanze sensibili ma eterne.

¹¹ ARISTOTELE, *Metaph.* I 3 984 b 15-18: «Invece chi disse che, come nei viventi, anche nella natura fosse presente un νοῦς quale causa dell'ordine e dell'intera disposizione, apparve come un sobrio rispetto a chi prima aveva parlato a caso».

¹² vedi in partic. ARISTOTELE, *Metaph.* I 2, 7, 9 e *Metaph.* II 1.

¹³ L'«esame delle cause», vedi ARISTOTELE, *Metaph.* I 982 a 4; I 5 986 b 13; I 9 992 a 24-25.

¹⁴ «Quelli che parlano di *nous* o di amicizia come bene, li pongono come cause, ma invece di considerarli scopo dell'essere (ἔνεκά γε τούτων) o del trasformarsi degli enti, dicono che sono l'origine dei movimenti» (I 7 988 b 8-11).

¹⁵ ARISTOTELE, *Metaph.* I 6 988 a 10-15; 34 sgg.

¹⁶ ARISTOTELE, *Metaph.* I 3 983 a 31-32.

delle cose dovrebbe in realtà indurre a pensare anche il loro scopo. Nell'unico luogo in cui ciò non accade (*Metaph.* I 5 985 b 30), il νοῦς compare come citazione pitagorica¹⁷.

	νοῦς	αἰτία	ἀρχή	ἔνεκα
1	3 984 b 15	= αἰτία motrice (κόσμου...καὶ τάξεως)		
2	4 985 a 19	= αἰτία motrice (della κοσμοποιία)		
3	4 985 a 21	≠ αἰτία finale		διὰ = ἔνεκα
4	5 985 b 30		= ἀρχή (ἄριθμοι)	
5	7 988 a 34		= ἀρχή (motore)	
6	7 988 b 8	= αἰτία		= ἔνεκα (tre occorrenze)
7	8 989 b 15		= ἀρχή (motore)	
8	9 992 a 30	= αἰτία (ποιεῖν)		διὰ = ἔνεκα

Se la tradizione esegetica dice che il νοῦς conosce i principi, *Metaph.* I dice chiaramente che conosce in particolare la causa finale, la vera innovazione aristotelica rispetto ai predecessori. Ma c'è di più: *Metaph.* I offre argomenti per motivare la proposta dello scopo come corretta spiegazione del “bene”. Le ragioni aristoteliche per introdurre la causa finale si leggono giusto all'inizio del libro, dove sono illustrati i gradi pre-noetici della conoscenza umana. Vi si dice che gli umani rispondono agli interrogativi sulla natura delle cose sfruttando due capacità: in primo luogo, la capacità percettiva di distinguere l'esistente da ciò che appare esistere (ὅτι ἐστὶ / εἰ ἐστὶ)¹⁸. L'esercizio della percezione riguarda direttamente le esigenze della sopravvivenza, dato che riconoscere τὸ ὅτι è premessa indispensabile per la seconda capacità in dotazione degli umani pre-teorici, che è l'ἐμπειρία, capacità di produrre artefatti agendo intenzionalmente con e su “ciò

¹⁷ Nella tabella, i segni = , ≠ indicano se nel testo il νοῦς è identificato o meno con la nozione riportata.

¹⁸ Sulla capacità di discriminare lo ὅτι, vedi *Metaph.* I 1 981 a 28 passim. Il vivente privo di essa rimane sul piano della φαντασία, vedi *Metaph.* I 1 980 b 26 sgg., cfr. *De an.* III 3 427 b 14 sgg. La distinzione ὅτι / εἰ è ricorrente, vedi *An. post.* I 1 71 a 12 e 26-27; II 1 89 b 23-25; *Phys.* III 4 202 b 35-36.

che è” per ottenere un risultato¹⁹. Esempio di esperto è il medico, che usa qualcosa, il farmaco, al fine di ottenere qualcos'altro, il risultato “guarigione”²⁰. Dunque, è con l'ἐμπειρία che lo scopo fa la sua comparsa. Soltanto a partire da qui può svilupparsi la conoscenza e alle attività di produzione del necessario possono affiancarsi le attività di produzione del piacevole (διαγωγή), che è l'obiettivo del conoscere.

E' noto che né il tecnico né lo scienziato sono interessati a produrre alcunché, ma soltanto a definire e descrivere ciò che è e a insegnarlo mediante dimostrazioni. Perciò la dimensione conoscitiva si caratterizza come ricerca del δῖοτι, il perché le cose che sono (ὄτι) siano come sono. Le tecniche e le scienze forniscono definizioni e cause degli oggetti, distinguendoli a seconda che abbiano oppure non abbiano una causa materiale – e in questo senso un numero o un triangolo sono diversi da un letto o da una casa e le scienze sono diverse dalle tecniche –. Quanto al numero dei principi descrittivi o esplicativi esso è fissato da una scienza ulteriore, più alta di tutte, la σοφία che non riguarda nessun oggetto in particolare, bensì tutti gli oggetti, naturali o artificiali che siano. La σοφία stabilisce che i principi causali sono quattro, aggiungendo la causa finale alla materia, al motore e alla struttura, ricavandoli dall'osservazione dell'ἐμπειρία, produzione di oggetti secondo un progetto e per una funzione. Lo ὄτι prodotto risponde al progetto del costruttore. Per analogia, i principi che sono validi per gli artefatti empirici possono essere facilmente estesi anche agli enti naturali, dai più prossimi, a portata di mano²¹, quali i viventi, ai più lontani quali gli astri e il loro movimento (cfr. *Metaph.* XII 4 1070 b 25 sgg.).

In base ai primi due capitoli di *Metaph.* I, si può sostenere che le quattro cause aristoteliche sono i principi ricavati per induzione sul mondo “che è” (ὄτι), delimitato dalle attività pre-teoretiche percezione e esperienza. Perciò: la causa efficiente rimanda all'uomo empirico che esegue l'attività o la produzione; la causa formale rimanda invece alla struttura dell'oggetto (naturale o artefatto); la materia alla manifestazione sensibile dell'oggetto; e lo stesso vale anche per la causa finale, di cui nessun pensatore prima di Aristotele aveva saputo fornire alcuna suggestione²². La causa finale scaturisce dalla necessità di colmare il

¹⁹ ARISTOTELE, *Metaph.* I 1 981 a 28-29, lo ὄτι di cui l'empirico è esperto. Su ἐμπειρία, PETRILLI 2009, pp. 123-36.

²⁰ ARISTOTELE, *Metaph.* I 1 981 a 13: πράττειν; sui casi individuali, καθ' ἕκαστον, *Metaph.* I 981 a 15-16.

²¹ ARISTOTELE, *Metaph.* I 2 982 b 13: πρόχειρα.

²² Una eccezione potrebbe essere costituita da DEMOCRITO, DK 68 B, che però non compare tra i precursori esaminati da *Metaph.* I.

bisogno, necessità che spinge l'umano empirico a produrre artefatti come la casa, utile a “riparare dalle intemperie”, o a iniziare una attività, come “assicurare la salute”²³. L'obiettivo del manovale esperto corrisponde, sul piano teorico, all'essenza definitoria dell'oggetto. Inoltre, Aristotele ribadisce più volte che l'uomo empirico, causa motrice, in un certo senso non è diverso dallo scopo, causa finale, poiché è lui a operare e anche a concepire lo scopo del proprio operare. Lo scopo è nell'anima del medico, «in potenza ed è il potere del medico»²⁴, e in generale del tecnico: «Divengono per opera della tecnica tutte le cose la cui forma è contenuta nell'anima, e intendo per forma l'essenza e la sostanza prima»²⁵.

Oltre che gettare una luce sui controversi capp. 5 e 6 di *De an.* III le indicazioni di *Metaph.* I, permettono di concludere che il *nous* del filosofo conosca le cause per induzione su oggetti e pratiche empiriche, e che la causa finale sia concepita grazie all'osservazione del fatto che nelle attività empiriche ciò che è in potenza nella mente del costruttore diventa essenza attuale in ciascun singolo oggetto prodotto. Del resto, il rapporto di potenzialità/attualità permette ad Aristotele di usare qui il verbo *pensare* (νοέω) in riferimento a tutte le attività umane, percettive, empiriche e tecnico-scientifiche, e di considerarle come gradi crescenti della σοφία, per cui il tecnico è “più sapiente” dell'empirico, e il matematico è “più sapiente” del tecnico²⁶. La conoscenza è potenziale negli stadi pre-teoretici, e attuale in quelli teoretici. Il loro insieme forma una sequenza ideale dal meno al più di conoscenza, in cui la fasi precedenti sono la condizione delle successive, e tutte insieme costituiscono la condizione della “scienza delle cause prime” (*Metaph.* I 3).

In questo senso, la sapienza noetica non è “intuitiva”, e non è tanto diversa da quella empirica da richiedere una soluzione di continuità tra sé e le conoscenze induttive. Nel testo aristotelico c'è piuttosto la chiara distinzione tra la struttura del sapere non teoretico, che si limita a «dire (λέγειν) che è caldo (ὅτι θερμόν)», e la struttura del sapere definitorio, teoretico, espresso in forma dichiarativa (λέγειν περὶ τινός), separando il predicato (διὰ τί, il «caldo») dal soggetto (τὸ πῦρ, il fuoco). In questo senso, è anche possibile sostenere che la scienza dei principi

²³ ARISTOTELE, *Metaph.* I 9 991 b 6-9; *De an.* I 1 403 a 25-b 9. Cfr. SORABJI 1982, p. 297, n. 7.

²⁴ ARISTOTELE, *Metaph.* VII 7 1032 b 22-23.

²⁵ ARISTOTELE, *Metaph.* VII 7 1032 a 32 - b 2.

²⁶ ARISTOTELE, *Metaph.* I 1 981 a 25 - 981 b 5: σοφωτέρους.

primi si ricavi per induzione sul pensiero pre-teoretico (percettivo ed empirico), e che perciò il νοῦς che enuncia la scienza delle cause e dei principi sia riflessivo²⁷.

3. Semantica del nome

La proposta del *nous* proposizionale e induttivo trova alcune conferme nella teoria aristotelica dei nomi. Anche in questo caso bisogna recuperare da *Metaph.* I una indicazione che appare poco nei commenti. In I 1 981 a 29, Aristotele dice che della capacità empirica di “sapere il che è” (τὸ ὅτι ἴσασι) fa parte anche la parola, e lo spiega con un esempio: quando il medico esporta un'attività di cura ben riuscita ad altri ammalati non lo fa alla cieca, ma rivolgendosi ad ammalati che condividono col primo il nome di “uomo”²⁸. L'esperienza fa uso di nomi, anzi è guidata dai nomi. Non per niente, Aristotele aveva già specificato che tra tutti i viventi, la capacità di fare esperienza è riservata a quelli “dotati di udito”, capaci cioè di ascoltare e quindi usare ὀνόματα, parole che designano²⁹. L'uomo empirico parla usando parole designative. Ma se chiedessimo con Irwin se al livello empirico designare equivalga a significare, «whether Aristotle's concept of signification is really a concept of meaning»³⁰, la risposta dovrebbe essere negativa. Così come l'empirico agisce spinto dal bisogno, e non per il piacere della conoscenza, la lingua dell'empirico non veicola conoscenze – il significato come contenuto definitorio – ed è invece lo strumento per discriminare oggetti sensibili, empirici o immaginifici, contingenti e individuali. Perché il nome assuma uno stabile valore semantico, l'oggetto designato deve anche essere definito secondo le cause. Detto altrimenti, il nome acquisisce un significato soltanto sul piano della dimensione teoretica del διότι (*Metaph.* I 1 981 a 29), che riguarda l'universale (εἶδος, *Metaph.* I 1 981 a 10). Perciò i nomi usati dall'uomo empirico sono puri indicatori di individui, mentre i nomi usati da tecnici e scienziati sono portatori di definizioni e hanno una semantica proposizionale³¹.

²⁷ ARISTOTELE, *Metaph.* I 1 981 b 11-13. Ciò permetterebbe di superare i dubbi di Frede a proposito del modo in cui il νοῦς conosce: «For the notion of an ability which is based on, or arise from, certain other abilities is a rather confused notion which Aristotle has not had occasion to develop and to clarify», FREDE 2003 (1992), p. 106.

²⁸ ARISTOTELE, *Metaph.* I 1 981 a 20. Cfr. l'azione guidata dal «caso» di *Metaph.* I 981 a 5.

²⁹ ARISTOTELE, *Metaph.* I 1 980 b 24-25. Sull'udito come capacità di discriminazione delle parole funzionali alla designazione cfr. *De an.* II, vedi PETRILLI 2009, pp. 67-87.

³⁰ IRWIN 1982, p. 243.

³¹ La lingua dei nomi non-semantici è quella che illude il cieco dalla nascita di poter ragionare conoscitivamente sui colori (συλλογίζεσθαι), mentre invece il cieco non può far altro che parlare “di parole” (περὶ τῶν ὀνομάτων), senza avere alcuna conoscenza (νοεῖν μηδέν, ARISTOTELE,

A conferma del duplice livello d'uso e della duplice natura dell'ὄνομα, ricordo qui brevemente due importanti passi aristotelici. In *De interpretatione*, la distinzione tra il nome semantico e il nome non semantico permette ad Aristotele di differenziare le due funzioni dell'ὄνομα e dell'ὄνομα ἀόριστον. Secondo Aristotele, la parola fonica (φωνή) ha usi diversi: può essere usata come espressione di un νόημα (nell'es.: *uomo*, *bianco*), ossia di quel contenuto definito di conoscenza che è l'essenza, e che è comprensibile anche al di fuori di contesti predicativi³². Ma può non equivalere a un νόημα, e Aristotele specifica che ciò accade quando la φωνή designa enti immaginari, notoriamente privi di essenza³³ oltre che nei casi in cui designa enti individuali in fase di trasformazione e quindi semplicemente potenziali³⁴. Quest'ultimo è il caso dell'ὄνομα ἀόριστον. I nomi di enti immaginari e di enti potenziali sono puramente designativi e non possono essere finalizzati alla conoscenza³⁵.

La distinzione tra nomi semantici e nomi ordinari solo designativi si legge anche in *Metaph.* IV, dove Aristotele spiega che la migliore confutazione dello scettico consiste non nel chiedergli di concordare su una qualche asserzione predicativa, bensì sulla nozione (il significato) assegnata a una parola (τὸ ὁρισμένον, «qualcosa di determinato»). Rendere semantici attraverso la definizione i nomi designativi è una fase ineludibile del percorso verso la conoscenza scientifica: «è chiaro che prima di tutto è vero che il nome significa qualcosa (τοῦτι) che è o non è». Qui, l'è/non è

Phys. II 1 193 a 4-9). Per una interpretazione diversa del passo e della conoscenza noetica, vedi BIONDI 2004.

³² ARISTOTELE, *De int.* 1 16 a 13-15.

³³ Esempio di ente inesistente, immaginario, è qui τραγέλαφος (*De int.*, 1 16 a 16-17), che non può funzionare come νόημα, poiché non lo si può dotare di definizione essenziale (τί δ' ἔστι τραγέλαφος ἀδύνατον εἰδέναι, *An. post.*, II 7 92 b 7-8; cfr. II 1 89 b 24 e I 2 71 b 25). *De int.* espone fin dalle prime righe la diversità funzionale dei nomi, a seconda che segnalino semplici παθήματα τῆς ψυχῆς oppure νοήματα (1 16 a 6-7 e 10). Sul τραγέλαφος, SILLITTI 1980; sull'ὄνομα ἀόριστον mi permetto di rinviare a PETRILLI 1997.

³⁴ Esempi di enti potenziali designati da ἀόριστα ὀνόματα sono gli eventi futuri che dipendono da deliberazioni o da azioni, che possono realizzarsi o meno (una "battaglia navale" prevista, ARISTOTELE, *De int.*, 9 19 a 30); e quelli di enti che abbiano perso la qualità definitoria essenziale (l' "uomo morto" non più dotato dell'essenziale movimento vitale, *De int.* 11 21 a 23).

³⁵ Per la distinzione tra i livelli del nome semantico e del nome designativo, vedi anche *Physica*: «A noi risultano dapprima chiare ed evidenti le cose nel loro insieme; e solo in un secondo momento l'analisi ci consente di individuarne gli elementi e i principi [...] Ciò avviene anche per i nomi rispetto alla loro definizione (λόγος): infatti, essi indicano qualcosa nel suo insieme e in maniera indeterminata (ἀδιορίστως) come il nome *cerchio*; la definizione (ὁρισμός) di esso, poi, lo determina nelle singole particolarità» (ARISTOTELE, *Phys.* I 1 184 a 21-184 b 3).

non sono predicativi ma proposizionali, e rimandano alla costruzione della semantica nominale (σημαίνειν ἔν)³⁶.

3.1 Le cause “divine” di *Metaph. I* e *XII*

Per concludere l’argomento semantico, vorrei ricordare l’attenzione che Aristotele dedica ai rapporti che legano la causa finale all’oggetto definito, all’attività empirica che la persegue e, infine, all’attività noetica che la formula nella definizione nominale (definizione dell’essenza). *Metaph. I* dice che l’essenza è manifestata da un nome, lo stesso che designa il sostrato materiale e l’oggetto nel suo complesso di materia e forma: «L’assurdità di separare le essenze dall’oggetto determinato appare evidente quando si dia un nome a ciascuna delle essenze, perché allora, oltre all’essenza nominata, ce ne sarebbe un’altra. Per esempio, all’essenza di *cavallo* apparterrebbe anche un’altra essenza»³⁷. La stessa spiegazione, in cui è facile avvertire l’eco delle obiezioni alla separatezza delle idee platoniche, torna nella critica rivolta ad Anassagora in *Metaph. XII*:

«Anassagora ha posto il bene come principio nel senso di motore, perché il *nous* è quello che muove. Ma muove per uno scopo che sarà diverso da esso (ἐνεκά τινος, ὥστε ἕτερον) a meno che non si dica, come diciamo noi, che in un certo senso la medicina e la salute sono la medesima cosa. Inoltre, è assurdo anche che non ponga un contrario al bene e al νοῦς» (XII 10 1075 b 8-11).³⁸

La forma fonico-grafica che significa la causa finale è la stessa che significa anche l’oggetto definito, ciononostante i due significati non devono essere confusi. L’argomento mi sembra confermare quanto ho sostenuto più sopra, e cioè che il νοῦς umano conosce le cause, e quella finale in specie, attraverso un lavoro di induzione sulle attività empiriche. La causa finale è, sul piano noetico, lo scopo che la mente dell’esperto si limita a perseguire (costruendo l’artefatto secondo la “funzione” che deve svolgere o anche, come nel caso del medico, agendo sul malato perseguendo la sua “salute”). Ecco perché concettualizzare lo scopo non è

³⁶ ARISTOTELE, *Metaph.* IV 4 1006 a 28-32. Con questo argomento, Aristotele torna a criticare Anassagora, il quale non avrebbe avvertito la necessità della definizione. Di conseguenza, ha ragionato «sull’indeterminato (ἁόριστον) e, credendo di parlare dell’essere, parla del non essere, perché ciò che è in potenza e non in atto è l’indeterminato» (ARISTOTELE, *Metaph.* IV 4 1007 b 26-29).

³⁷ ARISTOTELE, *Metaph.* VI 6 1031 b 28-30.

³⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* VII 7 1032 b 5-26.

altro che indurre su conoscenze empiriche e in tal senso è un lavoro riflessivo del pensiero-νοῦς sul pensiero-ἐμπειρία. Ciò chiarisce anche la metafora del “toccare” noetico, con cui Aristotele illustra l'attività del νοῦς cosmico divino: «il pensiero pensa se stesso, partecipa del pensato, e difatti diventa pensato toccando e riflettendo (νοῶν), cosicché pensiero e pensato sono la stessa cosa»³⁹. La capacità di concettualizzare lo scopo, che produce σοφία, è la capacità “divina” del νοῦς umano: «perciò giustamente si potrebbe ritenere che il possesso di essa non è umano, perché in molti sensi la natura degli umani è serva (...) La scienza più divina è anche quella che vale di più, e questa è la sola scienza che possa essere divina in due modi: è divina fra le scienze o quella che soprattutto dio potrebbe avere, oppure quella che fosse scienza di cose divine. La sapienza di cui parliamo è la sola alla quale siano toccate queste due proprietà»⁴⁰. Per ulteriori chiarimenti sui due modi del divino nell'umano bisogna passare a *Metaph.* XII.

4. La scienza del cosmo in *Metaph.* XII

Già in *Metaph.* I era chiaro che il pieno possesso della scienza delle cause prime, comprensiva della causa finale, offre la possibilità di formulare la scienza del cosmo. Gli ‘stupefacenti’ fenomeni naturali astronomici e cosmologici, «ciò che accade alla luna, al sole e agli astri e sulla nascita del tutto»⁴¹, non sono “a portata di mano”, dato che eccedono sia il mondo degli artefatti umani sia la natura terrestre, e perciò sembrerebbero sottrarsi a ogni ordine e a ogni comprensibilità. Ma Aristotele ritiene che lo schema dei principi permetta di ‘dare ordine’ anche ai fenomeni astrali e cosmologici. Essi potranno essere rappresentati e definiti come parti di un artefatto cosmico, strutturato secondo gli stessi nessi causali operanti nella conoscenza tecnico-scientifica⁴²: «il possesso di questa scienza deve in qualche modo portarci a uno stato contrario a quello nel quale si dà inizio alle ricerche» (*Metaph.* I 2 983 a 10 sg.).

Lo stesso afferma *Metaph.* XII. E' vero che le cose sono distinte in artefatti e enti naturali, che la forma delle cose naturali, che hanno in sé il principio del

³⁹ ARISTOTELE, *Metaph.* XII 7 1072 b 19-21. Nella formulazione di IX 10 1051 b 23, il toccare è unito al pronunciare: θγγάνει καὶ φάναι e φάναι, esplicitamente distinto da καταφάναι, rimanda alla semantica proposizionale del nome.

⁴⁰ ARISTOTELE, *Metaph.* I 2 982 b 28-983 a 8; cfr. *Metaph.* XII 7 1072 b 19-25: «cosicché il nous è divino soprattutto quando pensa quella conoscenza già posseduta, e quel pensare è la cosa migliore e più piacevole. Se dunque la divinità ha sempre ciò che noi abbiamo a volte (...)».

⁴¹ ARISTOTELE, *Metaph.* I 2 982 b 15-17.

⁴² In *Metaph.* I 10, Aristotele attribuisce a sé il merito di aver risolto i problemi astronomici.

mutamento, deve essere al di là di esse, non essendo dovuta ad alcuna tecnica⁴³. Ma «le cause e i principi sono identici per tutte le cose» e la scienza del cosmo può essere ricavata per deduzione, assumendo gli elementi della scienza induttiva delle cause prime: «necessariamente deve esserci (ἀνάγκη εἶναι) una sostanza eterna e immobile...»⁴⁴, «deve esserci (δεῖ εἶναι) un principio tale che...»⁴⁵.

La *Fisica* (II 1-3) offre argomenti a conferma di questa interpretazione⁴⁶. L'apertura del trattato esponeva l'idea che la conoscenza approfondita dei fenomeni naturali, che hanno in se stessi il principio del movimento, potesse essere ottenuta partendo «da ciò che è più conoscibile e chiaro per noi» (I 1 184 a 19-20), ossia dalla conoscenza dell'«universale» più 'a portata di mano'. Che si tratti anche qui della conoscenza empirica degli artefatti lo confermano gli esempi del *musico*, della *statua*, e di nuovo del *letto*⁴⁷. Ne consegue che la conoscenza teoretica (tecnico-scientifica) delle pratiche empiriche ha una base solida, è controllata e verificabile, perciò può costituire un modello esplicativo esportabile anche alla ricerca su fenomeni naturali, ben più problematici: «E se, dunque, le cose artificiali hanno una causa finale, è chiaro che è così anche per le cose naturali» (*Phys.* II 8 199 a 17-18). In breve, l'analogia ha una fonte e una direzione precisa, va dalla tecnica alla scienza della natura, non viceversa.

Lo sguardo complessivo alle occorrenze di νοῦς in *Metaph.* XII conferma l'impianto del libro I e la correlazione tra νοῦς e causa finale:

		αἰτία	ἀρχή	ἔνεκα
17	2 1069 b 31		= ἔν	

⁴³ ARISTOTELE, *Metaph.* XII 3 1070 a 5-9.

⁴⁴ ARISTOTELE, *Metaph.* XII 6 1071 b 4; vedi anche 8 1073 a 26, 32, 36-37; cfr. BARNES 2007 (1995), pp. 104-05.

⁴⁵ ARISTOTELE, *Metaph.* XII 6 1071 b 19-20; vedi anche 21, 34; 1072 a 11.

⁴⁶ Alla *Fisica*, del resto, rimandava *Metaph.* I 3 983 a 33.

⁴⁷ Rispettivamente: *Phys.* I 7 190 a 30 sgg. e II 1 193 a 14. Cfr. con il "letto" di *Resp.* X 595 b. E è già platonica anche la distinzione tra le scienze applicate e la teoria delle scienze, cfr. SILLITTI 2005, p. 99. La letteratura critica tende a trascurare l'importanza della derivazione, anche quando ne prende atto. Per esempio, Viano ricorda che in *De phil.* (fr. 13a) Aristotele offre una versione del mito platonico della caverna in cui si legge una variazione importante rispetto all'originale platonico: nella versione aristotelica il passaggio si svolge «da un mondo artificiale (il dominio sotterraneo è popolato di statue, quadri e utensili artificiali) al mondo naturale sensibile». Tuttavia, Viano considera omogenei i due mondi: «la meraviglia (...) nasce soprattutto di fronte a oggetti *artificiali o naturali* che nascondono la loro causa» (VIANO 2005 [1995], p. 16, corsivo mio). Ma la differenza tra artificiali e naturali è invece importante. Gli oggetti artificiali esistono a condizioni (quasi) perfettamente padroneggiate e quindi evidenziabili; si sa come e da chi sono costruiti, con quali materiali, e la manipolazione del materiale segue un obiettivo determinato.

			[Anassagora]	
18	3 1070 a 26	= κινούντα αἰτία		
19	5 1071 a 3	= αἰτία πάντων ταῦτάς		
20	6 1071 b 36	= αἰτία motrice		
21	6 1072 a 5	= αἰτία motrice in atto [Anass., v. 34]		
22	7 1072 a 30	= αἰτία motrice mossa		
23	7 1072 b 20	= αἰτία motrice mossa (= νοητόν)		
24	7 1072 b 21	= αἰτία motrice mossa (= νοητόν)		
25	7 1072 b 22			= ἔνεκα
26	7 1072 b 23			= ἔνεκα
27	7 1072 b 27			= ἔνεκα
28	9 1074 b 15	δύναμις		
29	9 1074 b 21	= οὐσία νόησις		
30	9 1074 b 30	= οὐσία νόησις		
31	9 1075 a 4	= νοουμένου νόησις		
32	9 1075 a 7	= νόησις [a volte, v. 31]		
33	10 1075 b 8		= ἀγαθόν, κινούν ἀρχή [Anass.]	ἔνεκά τινος [Anass.]
34	10 1075 b 11	= αἰτία (motrice) in atto		

Tuttavia, nel XII libro il progetto della scienza cosmologica presenta un aspetto interessante. Aristotele propone di rappresentare le modalità con cui si svolge il moto astrale negli stessi termini in cui si svolge il pensare filosofico della σοφία. La ragione della scelta dipende dalle caratteristiche fenomeniche del moto astrale. Infatti, l'osservazione degli astri mostra a Aristotele un movimento che è “eterno” perché non sembra avere un termine o un punto d'arrivo, e che ha un inizio soltanto ipotizzabile. Insomma, e nonostante il fatto che gli astri abbiano materia (*cfr.* XII 2 1069 b 24), sembra che il loro movimento non implichi la “potenzialità”, nel senso di possibilità di non sussistenza. La questione dell'eternità del moto astrale è posta al capitolo 6 del libro (ἄιδιον, XII 6 1071 b 4): gli astri non si generano, non si distruggono, tanto meno si trasformano, si muovono invece di moto circolare, che si dice eterno. Il problema è che per l'eternità del movimento circolare la causa motrice che funziona nelle pratiche

empiriche, il contingente «motore mosso»⁴⁸, sembra inadeguata⁴⁹. La difficoltà si risolve nei termini della riflessività della σοφία⁵⁰. La scienza del νοῦς non è mai toccata dalla potenzialità perché concettualizza scopi empirici, ossia il pensiero sotto altra forma. Lo scopo è pensiero della mente dell'empirico, che il pensiero noetico concettualizza come causa finale. Perciò il *nous* umano può fare da modello al moto cosmico. Il libro XII descrive l'eterna necessità del moto cosmico, la sua mancanza di potenzialità, nei termini della riflessione filosofica sulle modalità del pensare. Afferma che il cosmo ha senz'altro un motore, che però è una parte di se stesso, «le sfere», proprio come accade alla scienza delle cause prime rispetto all'attività dell'empirico. Il cosmo si muove secondo un ordine interno che rispetta il modello causale, e svolge in eterno quel movimento autogenerato che l'ἀνθρώπινος νοῦς (la riflessione metaconoscitiva) riesce a svolgere «per brevi momenti»⁵¹.

5. Conclusioni

La nozione di νοῦς ha suscitato da sempre «immense interest among Aristotelians»⁵². La maggior parte degli interpreti vi legge una manifestazione dell' «intuizione». La lettura che abbiamo proposto qui ritiene che la soluzione interpretativa costituita dall'intuizione sia, in realtà, parte del problema posto dal νοῦς, più che una risposta. Le difficoltà di intendere i principi, e il νοῦς dei principi, come il prodotto dell'induzione sulle fasi e i prodotti dell'attività pre-teoretica umana, dipendono dalle difficoltà di un linguaggio che non poteva ancora contare sulla concettualizzazione assodata di argomenti epistemologici⁵³. Il filosofo è l'epistemologo che ha scoperto di potersi interrogare sulla propria attività di pensiero e sulle procedure con cui elabora le proprie conoscenze, e il

⁴⁸ ARISTOTELE, *Metaph.* XII 6 1071 b 23; *cf.* 6 1071 b 4-16, 7 1072 b 7-8.

⁴⁹ ARISTOTELE, *Metaph.* XII 9 1074 b 15. Lo stesso problema in *De an.* I 3 407 b 5: «rimane poi oscura la ragione del moto rotatorio del cielo».

⁵⁰ Conoscenza «in sé» (καθ' αὐτό, *Metaph.* XII 6 1072 a 12, 7 1072 b 18).

⁵¹ ARISTOTELE, *Metaph.* XII 7 1072 b 15.

⁵² BIONDI 2004, p. 228.

⁵³ «Ma è chiaro che sia la scienza, sia la sensazione, sia l'opinione che la ragione discorsiva vertono sempre su qualcos'altro, e su se stesse in via secondaria (...) e accade anche che la scienza sia il proprio oggetto, nei casi delle scienze produttive che vertono su ciò che è senza materia, la sostanza e l'essenza; e nel caso delle scienze teoretiche, il cui oggetto è la definizione e la conoscenza stessa. Poiché quando non c'è materia ciò che è conosciuto e ciò che conosce non sono diversi ma sono la stessa cosa, e una cosa sola sono la conoscenza e il conosciuto» (ARISTOTELE, *Metaph.* XII 9 1074 b 35-1075 a 5).

termine νοῦς denomina, metonimicamente, il pensiero conoscitivo umano impegnato anche in quella sofisticata, ulteriore applicazione.

Riferimenti bibliografici

- BARNES 1979 = BARNES, JOHNATAN, *Aristotele's Concept of Mind*, in JOHNATAN BARNES, MALCOM SCHOFIELD & RICHARD SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle*, London, Duckworth, pp. 32-41.
- BARNES 2007 (1995) = BARNES, JOHNATAN, *Metaphysics*, in *The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by J. Barnes, Cambridge, University Press, pp. 66-108.
- BERTI 1996 = BERTI, ENRICO, *Réconsiderations sur l'intellection del «indivisibles» selon Aristote, De anima III 6*, in G. Romeyer Dherbey (éd.), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Etudes réunies par C. Viano, Paris, Vrin, pp. 390-404 (ora in BERTI 2004, pp. 77-87).
- BERTI 2004 = BERTI, ENRICO, *Nuovi studi aristotelici. I – Epistemologia, logica, dialettica*, Brescia, Morcelliana.
- BERTI 2010 = BERTI, ENRICO, *Il rapporto tra causa motrice e finale nella Metafisica di Aristotele*, in F. Fronterotta (a cura di), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, pp. 351-82.
- BIONDI 2004 = BIONDI, PAOLO C., *Aristotle Posterior Analytics II.19. Introduction, Greek Text, translation ad Commentary Acompanied by a Critical Analysis*, Laval, Les Presses de l'Université.
- DÜRING 1966 = DÜRING, INGEMAR, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966 (trad. it., *Aristotele*, Milano, Mursia, 1976).
- FAZZO 2015 = FAZZO, SILVIA, *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.
- FREDE 2003 (1992) = FREDE, MICHAEL, *On Aristotle's Conception of the Soul*, in MARTHA C. NUSSBAUM, AMÉLIE OKSENBERG RORTY (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon, pp. 93-107.
- GIANNANTONI 1988 = *Aristotele I Frammenti*, Traduzione con introduzione e note, Aristotele, *Opere*, vol. 11, Roma-Bari 1988.
- IRWIN 1982 = IRWIN, TERENCE HENRY, *Aristotle's concept of signification*, in MALCOM SCHOFIELD, MARTHA C. NUSSBAUM, (eds.), *Language and Logos. Studies on Ancient Greek Philosophy*, Cambridge, University Press, pp. 241-66.
- LLOYD 1969-1970] = LLOYD, ANTHONY C., *Non-Discursive Thought - An enigma of Greek Philosophy*, in «*Proceedings of the Aristotelian Society*», New Series, Vol. 70, pp. 261-74.
- NATALI 1997 = NATALI, CARLO, *Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, in «*Méthexis*», vol. X, pp. 105-23.
- NATALI 2014 = NATALI, CARLO, *Aristotele*, Roma, Carocci.
- OWEN 1979 (1965) = OWEN, G.E.L., *The Platonism of Aristotle*, in JOHNATAN BARNES, MALCOM SCHOFIELD & RICHARD SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle*, London, Duckworth, pp. 14-34 (firts ed. «*Proc. Brit. Acad.*» 50, pp. 125-50).

- PETRILLI 1997 = PETRILLI, RAFFAELLA, *Temps et détermination dans la grammaire et la philosophie anciennes*, Münster, Nodus.
- PETRILLI 2009 = PETRILLI, RAFFAELLA, *Linguaggio e filosofia nella Grecia antica. Tra i Pitagorici e Aristotele*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- ROSS 1970 (1924) = *Aristotle's Metaphysics*, with translation and commentary by ROSS, W. D., Oxford, Clarendon.
- ROSS 1988 (1955) = *Aristotelis Fragmenta selecta*, with translation and commentary by W. D. ROSS, Oxford, Clarendon.
- SILLITTI 1980 = SILLITTI, GIOVANNA, *Tragelaphos. Storia di una metafora e di un problema*, Napoli, Bibliopolis.
- SILLITTI 2005 = SILLITTI, GIOVANNA, *L'idea del bene tra geometria e dialettica nei libri VI e VII della Repubblica platonica*, in FRANCESCO FRONTEROTTA, WALTER LESZL (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt-Augustin, Academia, pp. 91-100.
- SORABJI 1982 = SORABJI, RICHARD, *Myths about non propositional thought*, in MALCOM SCHOFIELD, MARTHA C. NUSSBAUM, (eds.), *Language and Logos. Studies on Ancient Greek Philosophy*, Cambridge, Duckworth, pp. 295-314.
- VIANO 2005 (1995) = VIANO, CARLO AUGUSTO, *Introduzione*, in Aristotele, *La Metafisica*, Torino, UTET.

The essays collected in this volume focus on Aristotle's notion of *nous* (usually translated as "intellect", "mind" or simply "thinking") in Aristotle's works. They aim at elucidating the status and the function of the intellectual faculty in the context of Aristotle's analysis of the faculties of the soul and, more generally, of his conception of science. The volume also contains an overview on the origin and the evolution of the meaning of the term *nous* before Aristotle.

Giovanna Sillitti is a former associated professor in Theoretical Philosophy at the Department of Philosophy of the University of Rome "La Sapienza". Her work is mostly dedicated to the Presocratics, Plato and Aristotle.

PhD in Philosophy, *Fabio Stella* is currently associated researcher at the ISTA (Institut des sciences et techniques de l'antiquité) at the University of Franche-Comté. His work is mostly dedicated to the origin and the development of the greek verbs of knowledge and to the notion of "noûs".

Francesco Fronterotta is associated professor in the History of Ancient Philosophy at the Department of Philosophy of the University of Rome "La Sapienza". He works on the Presocratics, Plato and the Platonic tradition.



www.academia-verlag.de