



SYNTHESIS
Journal for Philosophy



ISSUE 2

This page intentionally left blank

SYNTHESIS

Journal for Philosophy

2

Res, Ens, Obiectum

December 2022

Editors in-chief

Francesco Aronadio
Francesco Fronterotta

Editorial Board

Enrico Berti †
Annalisa Coliva
Paolo Crivelli
Erminia Di Iulio
Matteo Favaretti Camposampiero
Franco Ferrari
Gabriele Galluzzo
Laura Anna Macor
Jenny Pelletier
Federico Maria Petrucci
Alice Ragni
Nicholas D. Smith
Ernest Sosa
Achille Varzi
Giovanni Ventimiglia

Editorial Assistant

Marco Picciafuochi

List of contributions

| | |
|---|-----|
| Parmenide, Platone, Tommaso d'Aquino. Lineamenti di una Ontologia Continua by <i>Lorenzo Pampanini</i> | 7 |
| Why is Being not a Genus? by <i>Andrea Buongiorno</i> | 37 |
| Geraldus Odonis on Being, Logic and Intelligibility by <i>Ana Rieger Schmidt</i> | 65 |
| The Notion of Res in the Medieval Theories of Signification: A Reconstruction of Duns Scotus's and Antonius Andreae's Contributions by <i>Maria Cabré Duran</i> | 91 |
| Praxisorientierte Dingontologie. Die Kulturelle Situiertheit des Menschen als Zugang zum Nichtmenschlichen by <i>Giovanna Caruso</i> | 119 |
| Why the Objective World Depends on Thought. Dissolving Stroud's Metaphysical Aporia Using Kant's Notion of an Object by <i>Till Hoepfner</i> | 145 |

Lorenzo Pampanini
(Università di Roma “La Sapienza”)

Parmenide, Platone, Tommaso d’Aquino Lineamenti di una Ontologia Continua

Abstract: Greek language grammar is based on a naïve pre-philosophical linguistic scheme, which applies the determination indifferently to everything. In Parmenides we find the identification of precise ontological characteristics found in the sphere of being. Plato’s philosophy seems to have added a further σήμα (τι) by establishing which is the determined object that, alone, must and can be really conceived as something that is. Between 1252 and 1259 Thomas Aquinas begins to elaborate his conception of the *Esse ipsum* in relation to *intellectual essences*. The focus of this article is the exposition of the hypothesis that Thomas’ considerations with respect to the *Esse ipsum* and the *substantia intellectualis* fit into the framework of the Platonic development of Parmenidean ontology in the conception of being theorized in the Sophist.

Keywords: *on; einai; ti; Platone; Esse ipsum; Sofista; Tommaso d’Aquino; idea; essenza*

1. Scopi e premesse

Il presente studio affronta un aspetto circoscritto della ontoteologia tommasiana e dell’ontologia eidetica del *Sofista* platonico: lo statuto ontologico delle forme intellegibili e delle sostanze intellettuali nel loro rapporto partecipativo con il genere dell’essere platonico e con lo *Esse ipsum*. Nostro scopo è sondare le concezioni platoniche e tommasiane delle entità intellegibili e dell’essere, rintracciandone eventuali affinità.

Intendiamo, pertanto, verificare due aspetti interconnessi. (1) Se le caratteristiche ontologiche delle sostanze separate tommasiane e quelle delle forme intellegibili platoniche coincidano; (2) se nel ruolo dello *Esse ipsum* nella metafisica tommasiana dell’essere e delle sostanze separate, e quello assegnato al genere dell’essere nell’ontologia eidetica del *Sofista* sia ravvisabile una continuità ontologico-strutturale e metafisico-operativa.

2. Il $\tau\iota$ platonico

Lo schema che prevede l'individuazione di *qualcosa in quanto qualcosa* attiene al nostro rapporto inferenziale con la realtà. Nella grammatica della lingua greca pre-filosofica (GLGP), il pronome $\tau\iota$ è riferito a qualsiasi 'cosa' percepita, discussa, e pensata, ignorando i gradi d'essere platonici che distinguono ciò che si trova nel plesso del reale¹. Nella GLGP $\tau\iota$, tradendo l'ingenuità dell'intrinseca *intenzionalità del linguaggio comune*, viene impiegato *indistintamente* per indicare ciò che genericamente reputiamo 'qualcosa', *indefinito* nelle proprie caratteristiche e nel proprio essere. Comunemente, il *primo* carattere individuato è il 'qualcosa', in virtù del quale *tutto* è preliminarmente 'oggetto'.

Il principio ingenuo per cui l'essere è comune a *tutto*, constatato esplicitamente da Platone², compare nella dottrina tommasiana dello *ens primo intellectu concipiuntur*.

Successivamente, riprendendo un antico dibattito, fu enfatizzata la primalità di *res* rispetto ad *ens*, che non sarebbe *primum subiectum Metaphysicae* (Francesco della Marca): *res sive aliquid* sarebbe *più generale* di *ens*, giacché il pensiero assume sempre *qualcosa* e mai *nulla* (Enrico di Gand). La posizione assunta da Platone fornisce una soluzione decisiva in merito alla distinzione tra 'qualcosa' ed 'ente'.

È con la filosofia di Platone, infatti, che $\tau\iota$ diventa 'segno'³ della determinazione unitaria di un *oggetto intellegibile*⁴ *pienamente essente*:

¹ *Resp.* VII, 533e-534a.

² *Theat.* 186a2-3.

³ *Soph.* 237d9-10. In Parmenide, il pronome $\tau\iota$ mantiene il senso grammaticale di indeterminazione (fr. 8), sebbene venga significativamente impiegato per negare la sussistenza di 'qualcosa' diverso dall'essere.

⁴ Tra i $\sigma\eta\mu\alpha\tau\alpha$ dello $\acute{o}\delta\omicron\iota\omega$ $\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ parmenideo non compare il 'segno' della *determinazione* dell'essere di un preciso *soggetto ontologico*. Alle condizioni di possibilità ontologiche, noetiche e logiche in base alle quali *qualcosa* può dirsi essente manca proprio il referente oggettuale, il 'qualcosa' stesso; cfr. Lezsl (1988: 311), O'Brien (1987: 256).

essenzialmente conforme ai *σήματα* parmenidei⁵, l'oggetto a cui Platone riferisce il *τι* può *veramente* dirsi 'che è'.

Il *τι* platonico, però, non designa un unico ente, bensì molteplici enti determinati che, insieme, costituiscono l'*ambito reale* (*Phaed.* 78b, *Parm.* 133c-e, *Soph.* 257a) *unitario in base all'essere*: sussiste una pluralità di *τι* (ὄντα), e un univoco significato del *τι* (ὄν ὄντως οὐσαν) riferito allo statuto ontologico di una precisa determinazione reale: εἶδος-ιδέα-γένος.

La particella grammaticale compare nella domanda socratica implicando già la determinazione (X va ricercato *in sé*, dunque X è di per sé *qualcosa*). In *Cratilo* 439e1-5 viene stabilito il legame tra la determinazione del 'qualcosa' e la caratteristica solo eidetica del permanere immutabile in ciò che è, mentre in *Fedro* 249b7-c1 e in *Repubblica* 476a6-507b è indicata l'unicità dell'idea platonica, requisito della determinatezza. In *Resp.* 476-477, viene distinta la *determinazione* dalla *qualità copulativa*, poiché il *τι*, proprio distinguendosi dal nulla, è di per sé *ontologicamente determinato*⁶.

Platone non assume un *τι* *indefinito*, dacché la *domanda di esistenza*⁷ è sempre riferita ad uno εἶναι *τι*, per esempio all'uguaglianza⁸. Individuando il *qualcosa che è* nell'unità determinata della forma intellegibile, sembra che con la filosofia platonica venga fissato l'assunto basilare dell'*ontologia pura quale scienza dell'oggetto che realmente è*, assegnando un preciso soggetto ontologico all'intenzione linguistico-formale del 'qualcosa'.

Timeo 49c-50b argomenta, difatti, che soltanto ciò che permane immutabile nella propria determinazione è τόδε καὶ τοῦτο, mentre quel che, instabile e mutevole, diviene, risulta solo τοιοῦτον⁹. Simile distinzione sembra

⁵ ἀγένητον, ἀνώλεθρόν, ἀτρεμές, ἀτέλεστον. Le sole entità che sappiamo corrispondere ai *σήματα* parmenidei sono le idee platoniche (Forcignanò 2017: 33-35). Fronterotta (1994: 849-850) conclude che Parmenide abbia 'spogliato' della materialità i φυσικά, giungendo sino ad un livello di astrazione intermedio tra sensibile e intellegibile.

⁶ Fronterotta (2007: 127).

⁷ Trabattoni (2003).

⁸ In *Phaed.* 74a l'alternativa configurata nella domanda è tra l'essere qualcosa (*τι εἶναι*) o nulla affatto (*μηδέν*).

⁹ *Tim.* 49d7-c1, ἄλλοτε ἄλλη γιγνόμενον è contrapposto a ἔχον βεβαιότητα *τι*.

completare le precedenti linee 38a-c, in cui è spiegato perché, correttamente, ai γιγνώμενα non vada attribuito affatto l'essere.

Questi passi mostrano, dalla prospettiva ontologica platonica¹⁰, che ai γιγνώμενα manca precisamente lo statuto ontologico di 'cose'. Platone, infatti, argomenta che la mancanza della determinazione ontica caratterizza gli stessi corpi fondamentali della materia¹¹, mostrando come l'insufficienza ontologica del cosmo sensibile sia *congenita* alla sua costituzione, e dunque ineliminabile (ponendo metaforicamente le idee ἔξω τοῦ οὐρανοῦ¹²). Esclusivamente le idee, allora, sono entità determinate, mentre a ciò che *in altro modo* è erroneamente si attribuisce la determinazione *come se fosse stabile* (μένειν)¹³. Perciò, *l'essere è sempre essere di 'qualcosa che è'* in Platone anche perché 'ciò che diviene' no risulta 'qualcosa di determinato'.

I γιγνώμενα, tuttavia, pur esistendo in modo alternativo all'essere determinato (οὐ-τι), non sono assolutamente non essenti (μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ). In quanto conglomerati spazio-temporali di qualità¹⁴ esito della 'cooperazione' dell'intelligibile e della χώρα¹⁵, giacché le idee sono ἀμεικτότατα¹⁶, i γιγνώμενα *non sono sostrati delle proprietà*, come lo sono le idee nella κοινωνία¹⁷.

Difetta, quindi, l'attribuzione del pronome τι ai divenienti: proferire 'ciò che diviene' non significherebbe individuare un determinato oggetto del divenire¹⁸,

¹⁰ Grasso (2021: 55).

¹¹ Tim. 48b-c-; 53c4-5.

¹² Ademollo (2013: 79-80).

¹³ Già Parmenide valutava 'platonicamente' le realtà fisiche. Le opinioni dei mortali (βροτῶν δόξας) vertono sulle cose naturali che solo appaiono (fr. 19: κατὰ δόξαν) cui i mortali assegnano a ciascuna un nome (δ' ὄνομα ... ἐκάστωι) e stabiliscono per esse quelli che, rispetto alla 'via che è', sono solo nomi (fr. 8 vv. 38-39, πάντ' ὄνομα[α]), cioè le caratteristiche contrarie ai σήματα dell'essere, appropriate solo al 'destino' delle realtà fisiche (fr. 19).

¹⁴ Buckels (2020); Enn. VI, 3. 15.

¹⁵ Fronterotta (2021: 88-89).

¹⁶ Phil. 59c4; Symp. 211e1.

¹⁷ La μέθεξις tra intelligibile e sensibile non è μείξις, mentre la κοινωνία sì (Soph 254d; 253b10-c2).

¹⁸ Phead. 76d9-e10. Come μεταξὺ τι, μεταξὺ οὐσίας (Resp. 477b1-479d), i γιγνώμενα sarebbero qualcosa in quanto oggetti di opinioni e sensazioni. Tuttavia, quest'ultime sono rese possibili dai κοινά (dell'anima individuale) che organizzano i pathémata: nessun grado conoscitivo assume i γιγνώμενα direttamente come 'oggetti' (Thaet. 185a-186b). Infatti, le 'stabili e vere opinioni' (βέβαιοι

ma evidenziare la mancanza di determinatezza nei divenienti. L'esistenza dei γιγνώμενα è, perciò, contrassegnata dalla 'vuotezza' ontica, che ne esclude l'indipendenza, allorché nel divenire incessante si configurano come *inessenziali verosimili*¹⁹ bundles di proprietà anche contrarie (πολυειδής, ἀνωμαλότητος²⁰), senza che nessuna sia la loro *propria*, esclusiva e perenne. Viceversa, gli oggetti determinati possiedono un proprio ὄ ἐστιν eterno, puro ed immutabile (μονοειδής, ἀσύνθετα, εἰλικρινές²¹).

In Platone, la determinazione del *qualcosa* risulta quindi propria solamente dei molteplici generi *non-istanziati*²², ciascuno *qualcosa in sé realmente*

καὶ ἀληθεῖς δόξαι), formulabili involontariamente (Resp. III, 413a) anche da uno schiavo (Men. 82a-b), non vertono su oggetti, ma sul 'sensibile' (τὸ αἰσθητόν, Tim. 37b-c).

¹⁹ Tim. 59c-d.

²⁰ Tim. 57e1-58c2.

²¹ Rickless (2006); Symp. 211b1; Phil. 59c3. È possibile distinguere *purezza* e *uniformità* ontologica dell'ente eidetico, quali requisiti di indipendenza e autonomia rispetto alle molteplicità dei divenienti, da presunte autonomia e indipendenza ontologica delle idee rispetto, invece, agli altri enti eidetici. L'espressione αὐτὸ καθ' αὐτό, infatti, sottende più caratteristiche delle idee: separatezza, auto-identità (uniformità), immutabilità, e autonomia e indipendenza ontologica. Sembra opportuno distinguere *autonomia* e *indipendenza* in quanto *auto-sufficienza* ontologica garantita della separatezza eidetica dal sensibile (Giovannetti, 2022: 77-78), dalla *auto-identità* dell'idea in quanto individuo ontologico uniforme, diverso e distinto da ciascun'altra forma intellegibile. Nella κοινωμία del Sofista non sembra trovare posto la radicale indipendenza e autonomia ontologica di ciascuna idea, ma solo l'auto-identità. Infatti, se nulla (scil. qualcosa) non comunicasse con nulla (qualcosa) non vi sarebbe affatto l'ambito eidetico, giacché la struttura desmologico-combinatoria di esso esclude esattamente l'isolamento (e dunque, l'auto-sussistenza) degli elementi che costituiscono l'intero. Come nel caso delle lettere dell'alfabeto e delle note musicali (Theat. 206a207e; Soph. 253a1-b10; Phil. 18b1-d2), è esclusa l'assoluta indipendenza e autonomia delle idee tra loro (Soph. 251e; 259d-e). In Phil. 63b8-c1 è esplicitamente dichiarata impossibile l'isolata indipendenza e autonomia dei generi: τὸ μόνον καὶ ἔρημον εἰλικρινές εἶναι τι γένος οὔτε πάνυ τι δυνατόν (un genere come qualcosa che è puro, solo e isolato non è affatto possibile sia qualcosa). Inoltre, se non si desse nessuna mescolanza reciproca (σύμμιξις), niente di significativo potrebbe dirsi (λέγοιεν ἂν οὐδέν, Soph. 251b1-6).

²² Ademollo (2013: 83).

esistente²³ e vivente²⁴. Mentre, siccome il partecipante sensibile *in sé*²⁵ non sussiste, erroneamente ci appare *qualcosa* ‘parzialmente stabile’²⁶.

È possibile allora concludere che Platone abbia congiunto il pronome indefinito $\tau\iota$ al verbo εἶναι distinguendo l’oggetto *determinato che è sempre* da ciò *che non è determinato, ma sempre diviene*²⁷. Con l’ontologia platonica il pronome *indefinito* $\tau\iota$ viene, pertanto, a coincidere con l’aggettivo *determinativo* τοῦτο, riferito ad oggetti reali intrinsecamente determinati dallo statuto ontologico del proprio ὄ ἐστιν.

Se è così, il congiungimento dell’essere al $\tau\iota$ si rivelerà, quindi, fondamentale per evidenziare che *il qualcosa è*, sia nella *alterità* rispetto a ciò che è contraddittorio e mutevole (ὄντα/γινόμενα) sia nell’*alternativa* tra *qualcosa che è e nulla affatto* ($\tau\iota$ ὡς ὄν²⁸/μηδαμῶς ὄν²⁹). Nella filosofia platonica,

²³ Se gli εἶδη non fossero ὄντα non sussisterebbero i caratteri ontologici del reale, dunque né ὁμολογία e δόξα, né la διάνοια delle tecniche empiriche, giacché, se i παραδείγματα non costituissero un ambito autonomo, mancherebbero la τάξις *matematica* del cosmo e le *proprietà* che i γινόμενα assumono e perdono nel divenire. Sarebbero, inoltre, impossibili νόησις e φρόνησις della ἐπιστήμη διαλεκτική, non essendovi né verità né scienza nel sensibile (Resp. 529a-b; Tim. 29c; Phil 59a-b).

²⁴ Tim. 31a5; notevole la ricorrenza dell’accostamento tra $\tau\iota$, εἶναι ed εἶδος (Parm. 135a2-3; Phaed. 102b1-2; Tim. 51c3-4; la formula di Soph. 260b7, ἔν τι γένος ὄν). In Phaed. 66e compare l’espressione αὐτὰ τὰ πράγματα riferita evidentemente alle idee. Si veda anche la testimonianza aristotelica, Met. VII, 2, 1028b20-25.

²⁵ Fine (2003: 330).

²⁶ Ademollo (2018: 38-39).

²⁷ Tim. 27d-28a.

²⁸ Soph. 238b

²⁹ Μηδαμῶς ὄν non rappresenta la negazione esistenziale di qualcosa che possiede una propria essenza. I non enti fittizi (Chimera), per Platone, non sono ‘qualcosa’. Si potrebbe pensare, dato che a ‘ciò che non è’ vengono riconosciuti gli ‘attributi’ negativi dell’assenza di numero, dell’indicibilità e dell’impensabilità, che i non enti fittizi, anche per Platone siano, giacché possono essere pensati e discussi (nei miti e nei racconti) e, almeno linguisticamente, *soggetti di logos* dotati di capacità predicativa (‘Pegaso è alato’). Tuttavia, la ragione ontologica fondamentale per cui, per Platone, non possiedono la determinazione del $\tau\iota$ risiede nel fatto che non ‘comunicano’ con altre entità, non possiedono la *capacità* di agire su altro e di patire da qualcos’altro, che per Platone *definisce* (Soph. 247d-e; significato analogo di ‘ὄρος’ in Menex. 238d7) la vitalità e la presenza reale di *qualcosa*. Non interagendo con gli enti, non sono affatto, condividendo con il non essere l’assoluto isolamento, l’impossibilità di entrare in relazione (προσαρμόττειν) con ‘ciò che è’. In questo senso, non sono né γινόμενα, né ὄντα, né μίμηματα, ma a-sostanziali e insussistenti prodotti dell’immaginazione.

infatti, *qualcosa che è, è pienamente e puramente*³⁰, il pensiero è di qualcosa che è³¹, e il λόγος dice qualcosa di qualcosa che è³². Precisando che τὶ è l'idea³³, risulta lecito parlare positivamente di 'tinologia' in Platone³⁴.

Come nota Christine J. Thomas: 'according to Plato's metaphysics of somethings a something is a being, some one countable thing that is self-identical, different from every other being and capable of being affected by of itself affecting other beings' (2018: 644-46; 662-66; cfr. anche Aronadio 2018: 91 ss.). A rigore, ponendo il λόγος σημαίων relazioni tra cose che sono, se, E.g. Centauro e Chimera, non 'comunicano' con nulla, *impredicabili*, non dovrebbero essere neppure termini del linguaggio (ὀνόματα), innominabili persino nel discorso falso (che dice 'cose che sono come non sono'). Se l'aporia risiede, perciò, nel fatto che *comunque* nel linguaggio vengono nominati come 'qualcosa', sebbene, in termini ontologici, niente di tutto ciò lo è; Platone procede razionalmente nell'escluderli dalla propria filosofia dell'essere. Sembra, infatti, che lo Straniero si sforzi nel suo ragionamento proprio per giungere alla conclusione prospettata da Aronadio su *intenzionalità e referenzialità* (2018: 93, n. 81, condensabile nella constatazione di 238d7-8) per cui l'impossibilità di dire e pensare, positivamente assunta come 'dicibilità dell'indicibile' e 'pensabilità dell'impensabile', conduce agli esiti finali riguardo il μηδ'αμῶς ὄν *meontologico*: sul piano logico, il silenzio (οὐ λέγειν), su quello epistemologico, il 'non pensiero' (ἄγνοια, Resp. 477a-478c). Il sintagma compare, infatti, *solo linguisticamente*, per bandire dall'essere τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό (258c), il quale non ricopre alcun ruolo positivo nell'ontologia eidetica, mentre il ragionamento che lo pone per ricacciarlo dall'essere e congedarlo dal discorso (sugli ὄντα) ha valore positivo solo in quanto fase dell'indagine (Aronadio, 96-97). In 237d2-4 l'impiego del termine γυμνόν evidenzia che il τὶ non è isolato, ma sempre in relazione a *qualcosa che è* realmente. Non dovrebbe trattarsi di una 'opzione' limitata al contesto, bensì della posizione platonica fondamentale - che risolve l'aporia 'dell'apparire senza essere' (236e) - rafforzata sino all'*excursus* sul logos (262b ss.). Infatti, immediatamente prima dell'avvio della sezione sulla κοινωνία è sollevata l'esigenza di trovare una via di indagine sull'essere e il non essere, tenendo fermo che 'il non essere è realmente *non ente*' (254d1-2), cioè ragionando *solo* sugli ὄντα. Via che conduce alla conclusione di 258b-d, in cui al τὸ μὴ ὄν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν - il non essere che *era ed è* non essere -, ovvero alla parte del genere del diverso *opposta* all'essere, viene infine attribuita l'unità numerica e riconosciuto lo statuto di τὶ γένος ὄν tra gli ὄντα (260b7-8). Dunque, μηδ'αμῶς ὄν, *nulla affatto*, risulta, in modo parmenideo, realmente inaccessibile (Fr. 2, v. 7, ἀνυστόν; Soph. 239a-c): assolutamente assente, esprime la *contrarietà* (ἐναντιότης), solamente logica e concettuale, al τὶ ὡς ὄν (qualcosa che è).

³⁰ Resp. 476e10-477a7: τὶ πότερον ὄν ἐ παντελῶς ὄν, εἰλικρινῶς ὄντος.

³¹ Parm. 132b11-c2: νόημα τινός ὄντος.

³² Soph. 262e: τὶ περί τινός εἶναι.

³³ Lett. VII 343b9-c1. La struttura chiastica della frase stabilisce la corrispondenza tra ὄντος e τὶ in quanto determinazione essenziale: l'anima ricerca il proprio oggetto essente (τὸ τὶ), la forma eidetica; cfr. Forcignanò (2016: 164-165). In accordo il rapporto tra τὶ ed essere nella concezione del non-essere del Sofista; cfr. Fronterotta (2021b: 211-212).

³⁴ Il termine 'tinologia' risulta problematico, giacché il τὶ platonico è 'qualcosa di determinato' in quanto essente. Tuttavia, il vocabolo risulterebbe adeguato allorché si riconoscesse che Platone concepisce il 'qualcosa' come primario rispetto allo εἶναι. In tal caso, 'tinologia' non si riferirebbe,

3. L'essere nel Sofista

La semantica del $\tau\iota$ platonico trova esplicazione in *Soph.* 237c-239a, sviluppo di *Resp.* 477a-479d. Il valore ontologico del $\tau\iota$ è illustrato muovendo dal $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$: se il non essere è refrattario all'essere, ad unità e pluralità numerica, viceversa, *solamente ciò che è si congiunge a qualcosa che è*³⁵ ($\tau\omega\ \delta\upsilon\nu\tau\iota\ \pi\rho\omicron\sigma\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\iota\tau'\ \acute{\alpha}\nu\ \tau\iota\ \tau\omega\nu\ \delta\upsilon\nu\tau\omega\nu$), ad unità e pluralità numerica. Di conseguenza, non è corretto riferire 'qualcosa' a quel che non è ($\tau\omicron\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu\ \dots\ \omicron\upsilon\delta\delta'\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\omicron\ \tau\iota\ \phi\acute{\epsilon}\rho\omega\nu\ \delta\omicron\rho\theta\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \tau\iota\varsigma\ \phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\iota$): giacché la determinatezza è propria solo dell'essere, tutto quel che resta indeterminato, o *non è affatto*, oppure, *non è veramente*. Dunque, chi non si riferisce a *qualcosa di determinato* non dice niente di sensato ($\tau\omicron\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \delta\eta\ \tau\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\alpha\ \dots\ \pi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\iota\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$). Poiché «qualcosa di determinato» è detto sempre di *ciò che è* ($\tau\omicron\ \langle\tau\iota\rangle\ \dots\ \acute{\epsilon}\pi'\ \delta\upsilon\nu\tau\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\tau\epsilon$), condizione necessaria

nell'ontologia eidetica platonica, a $\tau\iota$ resi $\delta\upsilon\nu\ \delta\upsilon\nu\tau\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\delta\sigma\alpha\nu$ dallo status dei propri $\delta\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$, piuttosto indicherebbe che l'essere stesso in quanto $\acute{\epsilon}\iota\delta\omicron\varsigma$ sarebbe un $\tau\iota$ il cui $\delta\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ è la permanenza nella stabile presenza eterna: *lo $\delta\upsilon\nu$ farebbe capo ad un $\tau\iota$ in virtù di cui è uno tra caratteri fondamentali del reale*. La ricerca interessata alla posizione platonica riguardo il $\tau\iota$ ontologicamente inesistente (fittizio), basandosi sulla differenza tra *intenzionalità* linguistica e *referenzialità* logico-ontologica, sembra, allora, incontrare due criticità. (1) Il *logos intenzionale non referenziale*, rivolgendosi ad un $\tau\iota$ che non è $\delta\upsilon\nu$, pur significativa, che valore ha, giacché platonicamente è né vero né falso, non riferendosi a *qualcosa che è?* (2) Simile 'ti linguistico-semantico' non trova *testualmente* posto nell'ontologia eidetica e nell'epistemologia platonica, le quali assumono il $\tau\iota$ essente onticamente determinato, lo $\acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \tau\iota$. Pierre Aubenque reputa 'occasione mancata' la non sussunzione dello $\delta\upsilon\nu$ come 'specie' del $\tau\iota$ (stoico), tuttavia, se il $\tau\iota$ platonico compete agli $\delta\upsilon\nu\tau\alpha$, simile gerarchizzazione indebolirebbe la potenza scientifica della dialettica nella sua presa sull'essere. Rischio che Platone sventa *circoscrivendo l'essere ai veri enti*, proprio negando lo statuo ontologico del 'qualcosa' a ciò che, a vario titolo, resta ontologicamente indeterminato. Platone sembra, però, concepire la 'sussunzione' dello $\acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$ nel $\tau\iota$ indicata sopra. Nella *Lettera 58* Seneca, elencando le categorie in cui Platone distingue la totalità degli esseri, come prima pone 'ciò che è' (*quod est*) solo pensabile (*cogitabile est*), distinguendolo dal *quid* stoico in base all'omniestensività metaontologica di questo nel ricomprendere tanto *ciò che è* quanto *ciò che manca di esistenza e di sostanza* (Aubenque, 1991: 379-80). L'immanenza del 'qualcosa' nella sfera dell'esistente è posta nell'immediata congiunzione di *quod ed est* (ontologia), mentre l'autonomia del *quid* dallo *est* sottende il 'qualcosa' come totalità comprensiva di esistenti ed inesistenti (tinologia). È, però, forse rinvenibile anche in Seneca una distinzione tra due 'tinologie': quella stoica, che nel 'qualcosa' ricomprende anche 'cose' inesistenti, e quella platonica che pone il 'qualcosa essente' (la determinazione) come *prima categoria ontologica*, primario e 'comprendente' l'essere stesso.

³⁵ *Soph.* 238c6-253a1-5: i verbi $\acute{\alpha}\rho\mu\acute{\omicron}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ - $\sigma\upsilon\nu\alpha\rho\mu\acute{\omicron}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ 'significano' solo tra $\delta\upsilon\nu\tau\alpha$.

della sensatezza dei discorsi è riferirli a qualcosa di determinato (ὡς ἀνάγκη τόν τι λέγοντα ἔν γέ τι λέγειν). Dire ‘qualcosa’ è perciò corretto solo di ‘ciò che è’, giacché è impossibile riferire il ‘qualcosa’ ad altro se non alle cose che sono (μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν γυμνὸν καὶ ἀπηρησμένον ἀπὸ τῶν ὄντων ἀπάντων, ἀδύνατον). Poiché ‘for Plato “to be” means inseparably both “to exist” and “to have a certain determinateness” ’³⁶, la determinatezza, fondandosi sulla stabile presenza garantita da semplicità e uniformità ontologica, concerne solo le idee³⁷.

Se, infatti, il non essere assoluto è assente, giacché *non-qualcosa* indeterminato, l’essere sarà presente (e presenza) perché sia di per sé *un* qualcosa, sia costituito dalla *pluralità* di *τι* realmente enti.

La triplice ripetizione *μίαν ιδέαν-μιᾶς-μίαν* in *Soph.* 253d-e esorta a chiedersi se tale *unica* idea sia un *εἶδος* qualsiasi, assunto per illustrare il funzionamento del metodo dialettico³⁸, oppure se non sia evocata una ben precisa forma eidetica. L’occorrenza della formula *ὑπὸ μιᾶς ἔζωθεν περιεχομένης* conferma³⁹ che si tratta del genere dell’essere, giacché *sua* caratteristica è ‘avvolgere’ tutte le idee dall’esterno (τὸ ὄν ... περιεχομένην) in quanto *onnipervasivo*⁴⁰.

Se il significato principale dello *εἶναι* in Platone è *presenza*, immutabile permanenza stabile⁴¹ di ciò che è, allora l’auto-sussistenza sarebbe intrinseca agli *εἶδη*; attribuire loro l’essere consisterebbe nell’esplicitazione di una caratteristica già posseduta *essenzialmente* dalle idee: è realmente presente soltanto ciò che, autonomo e indipendente, è veramente essente.

Lo *status* di presenza eterna sembra, però, scaturire dall’operatività della *κοινωνία* eidetica: una caratteristica ontologica *x* è *eternamente presente* nell’ente che di per sé è l’individuo ontologico separato di una determinata essenza reale *y*, per mezzo della comunicazione tra il genere della caratteristica

³⁶ Aronadio (2021: 40), Teisserenc (2007: 239).

³⁷ Leszl (1975: 108-113); decisivi contesto e significato di οὐσία in *Soph.* 258b2.

³⁸ Resp. 507b; *Phaedr.* 265d3.

³⁹ Già Teisserenc (2007: 143-46).

⁴⁰ Giovannetti (2022: 242).

⁴¹ Fronterotta (2020).

ontologica ‘comunicata’ (X) e il genere dell’essenza reale ricevente la ‘comunicazione’ della caratteristica ontologica ad esso indispensabile per sussistere eternamente come elemento e carattere del reale (Y)⁴².

È stato, tuttavia, escluso che nel *Sofista* vi sia una distinzione reale tra l’essere stesso e l’essere di ciò che è. Sul piano ontologico, lo εἶναι ἀπλῶς sarebbe qualcosa la cui natura è unicamente essere (*esse ipsum subsistens*), perciò esposto alla critica aristotelica di *Metafisica Beta* 3⁴³.

La concezione dell’essere del *Sofista* sembra, ciononostante, implicare esattamente la sua ‘sostanzializzazione’: qualcosa di determinato (250c, .. τι τὸ ὄν) avente la propria natura (τὸ ὄν .. κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν⁴⁴), diverso da altre entità intellegibili (τὸ ὄν ἀλλ’ ἕτερον δὴ τι τούτων), e disponibile all’anima razionale (.. ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς⁴⁵), τὸ ὄν αὐτὸ⁴⁶ è uno εἶναι τι, l’individuo ontologico in sé unicamente e puramente essere: l’idea dell’essere (254a⁴⁷).

In 259b Platone ribadisce inequivocabilmente che l’essere è una forma eidetica: diverso da tutti gli altri generi (τὸ δὲ ὄν ... ἕτερον τῶν ἄλλων ἂν εἶη γενῶν), né ciascuno degli altri, né tutti gli altri insieme (ὄν οὐκ ἔστιν ἕκασον αὐτῶν οὐδὲ σύμπαντα τὰ ἄλλα), è solo sé stesso (πλήν αὐτό). Infatti, l’essere è di per sé uno e non è le altre forme (ὄν ἐν μὲν αὐτό ἐστιν ... τᾶλλα οὐκ ἔστιν).

Nel *Sofista* Platone inverte, allora, il rapporto tra τι ed εἶναι: mentre nella *Repubblica* al τι viene aggiunto lo εἶναι, nel *Sofista* lo εἶναι stesso (τὸ ὄν) è τι. Se

⁴² Cherniss (1957: 258-262); esplicito Teisserenc (2007: 238). La critica si è particolarmente concentrata sull’esempio vocali-consonati (Zaks 2017). Simile paragone, come nota Teisserenc (2007: 240), è impiegato da Platone quale paradigma esplicativo della modalità combinatoria intra-eidetica. Riferendosi alla modalità *ontologico-strutturale* della κοινωνία, non approfondisce quella *ontologico-essenziale* per cui ciascuna idea è costituita come ‘elemento’ della συμπλοκή.

⁴³ Centrone (2008: LIX-LXVIII); Berti (1975).

⁴⁴ Teisserenc (2007: 250-51).

⁴⁵ Le idee, pur non essendo solamente contenuti mentali (*Parm.* 132b2-14), sono presenti nelle anime (*Phil.* 26b6; *Lett.* VII, 342c6), oggetti dell’anima razionale (*Phaed.* 66e-79d; *Phaedr.* 247b3-c1), della conoscenza noetica (*Resp.* VI-VII), e del pensiero (*Tim.* 52a).

⁴⁶ *Soph.* 254b5; 257a1; 258b2.

⁴⁷ Fronterotta traduce ‘τοῦ ὄντος ... ιδέα’ con ‘ambito dell’essere’ in ragione dell’occorrenza di ‘χώρας’, concependo l’idea dell’essere come la totalità dell’essente, παντελῶς ὄν. Significato analogo di χώρα in *Resp.* 516b6.

l'effettivo 'parricidio' consiste nell'introduzione di molteplicità e differenza nella sfera auto-identica dell'essere parmenideo⁴⁸, non comporta che l'essere *in sé* perda la propria semplicità, unità, ed auto-identità. Se in un contesto plurale di entità intellegibili essenzialmente differenti, *la natura del genere dell'essere è tanto in sé che in relazione ad altro* (Soph. 255c-d), allora, τὸ ὄν in quanto γένος è unità semplice *in sé stesso*, di cui tutte le idee partecipano; mentre, τὸ παντελῶς ὄν, la totalità intera e molteplice degli ὄντα, è l'essere comune ricevuto da tutte le cose che sono, κοινόν τι (διὰ πάντων, Soph. 259a5). La ἰδέα τοῦ ὄντος si rivelerà essere entrambe le cose⁴⁹, dunque né solo la 'proprietà comune' agli ὄντα, né l'universale astratto dall'unità dei modi differenziati di essere.

⁴⁸ Fronterotta, 2007a; Lezsl, 2014: 18

⁴⁹ L'alternativa tra i termini parmenidei μονογενές (genericamente unitario)/οὐλομελές (integro, coeso) (fr. 8 DK vv. 2-6; Abbate 2018: 22) entrambi relativi allo ὁδοῖο ὡς ἔστιν, suggerisce la presenza, già nel testo parmenideo, della questione se l'unità dell'essere è di un 'qualcosa' univoco, eterno, puro, assoluto, auto-identico, e in sé sussistente (τὸ ὄν αὐτὸ), oppure dell'ambito unitario, eternamente presente, della coesa totalità plurale delle cose che sono (παντελῶς ὄν). Giovannetti ha recentemente criticato l'esegesi del παντελῶς ὄν di Fronterotta (2007a: 99) per cui l'essere non sarebbe più *uno* dei γένη, ma l'intera totalità degli enti reali. Lo studioso ritiene che Platone riconosca l'essere solo come il γένος che svolge duplice funzione fondamentale, senza assumerlo come l'intero ambito del reale racchiudente tutte le idee. Il genere dell'essere agirebbe le proprie funzioni all'interno della rete relazionale del reale, quale sua parte immanente, di cui sarebbe la κοινωνία a 'produrne' l'attività, facendolo emerge nel suo proprio statuo ontologico di γένος. Simile interpretazione non sembra sfuggire alla circolarità aporetica: riconosce un primato ontologico alla rete relazionale del reale sul genere dell'essere, ritenuto, però, dall'autore 'causa' sia dell'essere dei generi (261: *the whatness that causes for all the other kids to exist*), sia della struttura connettiva in cui questi sono già sempre coinvolti (*causes the entire structure of the weave itself*). Sembra indubbio che il genere dell'essere svolga le proprie funzioni nella συμπλοκή. Tuttavia, se la sfera del reale è costituita dalla συμπλοκή dei veri enti resi tali dal genere dell'essere, e la trama delle loro combinazioni è a sua volta 'attivata' dal genere dell'essere in quanto principio ontologico, allora è *l'ambito dell'essere*. Se grazie all'intreccio delle Forme l'essere 'emergesse' quale genere eidetico (come può apparire da 250b-c) sarebbe il dinamismo della trama del reale a 'produrre' il *carattere dell'essere* conferendogli *lo statuto di genere*, mentre accade il contrario. Il genere dell'essere, infatti, non dipende da nessuna delle Forme, né dalla trama del reale, non potrebbe esser altrimenti *causa* dell'essere di tutti i generi e principio operativo della sussistenza eterna della συμπλοκή. Tutte le idee, dunque, sono poiché 'racchiuse', dal genere dell'essere (τι), nel δεσμός dinamico della χώρα del παντελῶς ὄν.

Se è così, la concezione platonica dell'essere non risulta inficiata dalla critica aristotelica⁵⁰. La struttura ontologica eidetica, infatti, si fonda sulla combinazione di τὸ ὄν e τὸ θάτερον, senza che essere e differenze si escludano negli ὄντα, e senza che il genere dell'essere non sia più *solamente* essere: le differenze tra gli εἶδη sussistono senza rimuovere l'auto-identità dell'essere stesso in quanto ιδέα (Soph. 256c11-257a6). Se, come vuole Aristotele, ὄν fosse già sempre *presente come multiforme* nelle sostanze⁵¹, nei significati delle categorie e dei loro modi⁵², sebbene sempre *relativo ad una qualche natura unitaria ed unica*⁵³, non avrebbe un solo significato, una natura unica e assoluta, e nessuna tra le sostanze e le essenze potrebbe identificarsi con l'essere *simpliciter*. Se l'essere fosse solo in sé, d'altro canto, ciò che essenzialmente vi si distingue non sarebbe affatto. Inoltre, poiché non esiste un genere che è solo in sé (τὸ γένος ἀπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἶδη⁵⁴), anche se l'essere fosse *aristotelicamente* genere, non esisterebbe in sé stesso. Perciò, l'essere, non essendo univoco, *né è sostanza né è essenza di nessuna cosa* (τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν⁵⁵), ma, *comune a tutto*, è solo il *predicato più universale di tutti*⁵⁶.

Dunque, *l'essere in sé stesso* risulta, per Aristotele, incompatibile sia con la sostanza e con l'essenza di qualcosa, sia con il concetto di genere. Tuttavia, ciò non sembra escludere che l'essere sia 'qualcosa' di unitario avente una natura propria, piuttosto evidenziare l'impossibilità di considerarlo genere, essenza, e sostanza, nei sensi aristotelici.

La comunicazione eterna del *genere eidetico* dell'essere con il genere del diverso rispetto a tutte le altre idee, infatti, implica la distinzione ontologica dell'essere stesso dagli altri γένη, la sua semplicità e unicità, distinzione estranea

⁵⁰ Met. III, 998b20-27.

⁵¹ Lezsl (2014: 69).

⁵² Met. V, 7, 1017a20-25; IX, 10; XI, 3, 1060b32.

⁵³ Met. IV, 2.

⁵⁴ Met. VII, 12, 1038 a, 5-6; Top. 102 a, 30-35; Met. V, 6, 1016 a25.

⁵⁵ An. Post. II, 7, 92b12-13.

⁵⁶ Met. X, 2, 1053b19-25.

allo schema logico-ontologico genere/specie, il quale produce una ambiguità della nozione di γένος⁵⁷, assente nell'ambito eidetico: gli ὄντα assunti dalla dialettica non risultano εἶδη del γένος essere, ma 'τί', *distinti e diversi dall'essere*,⁵⁸ che rendono la dialettica ὁ ἔστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν⁵⁹.

Che per Platone l'essere è sempre di 'qualcosa di determinato', allora, significa anche che, nel caso dell'essere stesso, il τι è *la determinazione dell'essere come tale*, idea autonoma, diversa e distinta dalle altre in base al carattere reale di cui è il γένος (τὸ ὄν αὐτὸ).

Se la partecipazione intra-eidetica coinvolge differenti oggetti reali determinati e stabilmente *relati*, ma reciprocamente *distinti*, se i caratteri essenziali delle idee 'comunicano' tra loro per assumere le proprietà reciproche, ciò vale *soprattutto* per la partecipazione tra l'idea dell'essere e tutte le altre: le idee, dotate della propria essenza auto-identica, sono *il determinato oggetto che sono*, derivando *l'univoco carattere dell'essere per partecipazione*⁶⁰.

Il genere dell'essere è, perciò, *unitario ed eternamente presente*, giacché rende eternamente "attiva"⁶¹ la presenza stabile di tutte le forme intelleggibili in quanto ὄντα operativi del reale: pur essendo *qualcosa di determinato*, è altresì il *principio ontologico operativo* dei veri enti. Al contempo, concernendo esclusivamente *l'essere* (Crat. 439b6-7; Resp. 508d3-4⁶²), *ambito proprio del*

⁵⁷ Met. I, 9, 991a30.

⁵⁸ Συναγωγή e διάρσεις risultano fasi operative della κοινωνία tra entità intelleggibili *indivisibili* (γέννη/εἶδη). La dialettica ricostruisce, perciò, le eterne relazioni intra-eidetiche che costituiscono l'ambito dell'essere (Soph. 253d-e; Fronterotta 2007a: 48-60). Si dovrebbe, dunque, dedurre che (1) la κοινωνία dei generi sommi prelude l'impiego della scienza dialettica alle sole idee e (2) συναγωγή e διάρσεις non indicano *esclusivamente* operazioni dell'intelletto (Giovannetti, 244-45), né rinviano allo schema genere-specie. Sulla dialettica *strettamente* eidetica si confrontino Resp. VI, 511c-d, Pol. 286a-c, Phil. 58e-59a.

⁵⁹ Phaedr. 247e1-2: 'scienza del ciò che è della entità realmente essente'. Cf. Symp. 211c8-9; Resp. 532a-b.

⁶⁰ Teisserenc (2007: 254); Karfik (2011: 144); Soph. 259a6-7.

⁶¹ Soph. 251a-252c fa coincidere l'esser dinamicamente relati dei generi nel tessuto ontologico connettivo con la loro presenza eterna in esso.

⁶² Per la traduzione, Fronterotta (2017: 115, n. 10).

filosofo⁶³, l'ontologia eidetica platonica sembra rappresentare l'articolazione ontologica dello *óδοιο ὡς ἔστιν* parmenideo.

4. L'essere *platonico* e lo *Esse ipsum* in Tommaso D'Aquino

Negli anni 1252-1259 Tommaso d'Aquino riflette sull'ontologia platonica⁶⁴ e aristotelica. Il *De ente et essentia* è l'opera in cui l'Aquinate espone il rapporto tra *Esse ipsum* e sostanze immateriali⁶⁵.

Nel quarto capitolo si legge che la sostanza intellettuale è *forma in atto in virtù di sé stessa*, ma non assolutamente semplice, bensì costituita di 'essenza intellegibile' (*intelligentie quiditas*) ed essere. Perciò, vi è *qualcosa* che è solo essere (*aliqua res que sit esse tantum*) di per sé sussistente (*ipsum esse sit subsistens*).

Siccome l'essere non è parte dell'essenza delle sostanze separate, ma si aggiunge ad esse dalla *res* che è l'essere stesso (*res que sit suum esse*), in *qualsiasi cosa diversa* da tale *res*, la sua forma e il suo essere sono distinte (*in qualibet alia re preter eam aliud sit esse suum et aliud quiditas uel natura seu forma sua*)⁶⁶.

Altrove Tommaso esprime analoga precisazione, distinguendo *ente* e *cosa* ('ente' deriva dall'atto di essere, mentre 'cosa' esprime la quiddità cioè l'essenza dell'ente⁶⁷).

Nelle sostanze separate, dunque, l'essere non è intrinsecamente presente nella forma, bensì *oltre* la forma (*in intelligentiis sit esse preter formam*), perciò

⁶³ *Soph.* 254a8-10.

⁶⁴ Tommaso non lesse il *Sofista*. Ebbe accesso al *Timeo* e, forse, al *Fedone* e al *Menone* (*STh*, I q. 84 a. 3). È, perciò, lecito interrogarsi sulla provenienza dell'eventuale affinità tra la metafisica tommasiana e l'ontologia eidetica del *Sofista*. L'ipotesi di risposta che emergerà, in forza di ciò che sappiamo sia sulle fonti del platonismo assunte da Tommaso (Hankey 2002), sia dalle interpretazioni tommasiane delle idee platoniche (*De sub. Sep.* cap. 9; *STh*, I q. 15 a. 1), è che l'Aquinate sia giunto fondamentalmente in modo autonomo a teorizzare una metafisica dell'essere affine a quella contenuta nel *Sofista*.

⁶⁵ Berti (2012).

⁶⁶ È la distinzione tommasiana, di matrice platonica, tra *in se* e *in ordine ad aliud* (Ventimiglia 1997: 343-45).

⁶⁷ *De ver.*, q. 1 a. 1 resp.

la sostanza intellettuale è forma ed essere (*intelligentia est forma et esse*)⁶⁸: La forma è ciò che è *di per sé* (*intelligentie quiditas est ipsamet intelligentia*), mentre l'essere ricevuto da Dio è ciò in base a cui la sostanza intellettuale *esiste nella realtà* (*esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura*)⁶⁹.

Tommaso distingue l'essenza delle sostanze intellegibili sia dal loro essere (*esse commune*), sia dall'ente primo che è puro essere⁷⁰, la causa prima, Dio (*primo ente quod est esse tantum, et hoc est causa prima que Deus est*).

Anche se nel *De ente* il vocabolario della partecipazione non è esplicitato, tra *Esse ipsum* e sostanze intellettuali sussiste la partecipazione⁷¹ dell'effetto alla causa: la causa prima 'effettua' per partecipazione l'essere in esse, che lo accolgono in modo limitato⁷². Ricorre l'esempio della luce del Sole (4, 392-93), che indicando una 'sproporzione' tra causa ed effetto, significa che le essenze ricevono 'meno essere' rispetto all'essere *simpliciter*⁷³. Infatti, l'essenza è ciò in virtù di cui una *res* è *ens* giacché l'*esse commune* è ricevuto, via partecipazione

⁶⁸ In *Exp. Libri de Ebdomadibus*, cap. 2 Tommaso riconosce espressamente la *ydea* platonica come *forma immaterialis subsistens quale specialis forma participans ipsum esse*.

⁶⁹ In *I Sent.*, dist. 25, q. 1, art. 4.

⁷⁰ Molinaro (1990: 98-99).

⁷¹ Tommaso distingue i seguenti 'modi' della partecipazione: della specie al genere; di un soggetto all'accidente; della materia alla forma; dell'effetto alla causa (l'effetto riceve il proprio essere dalla causa che lo possiede in modo 'superiore', come la luce nell'aria dalla luce del sole); del concreto all'astratto.

⁷² *STh*, I, q. 8 a. 1.

⁷³ Sembra esservi prossimità teoretica con la discussione della partecipazione tra l'idea e i sensibili in *Parm.* 131b-e. Viene là sollevata l'aporia per cui, se l'idea è 'una e identica' (ταὐτὸν καὶ ἓν) ma 'presente' nei molti, restando separati, essa risulterebbe separata da sé stessa. Socrate propone così il paragone tra la forma intellegibile e la luce del giorno, che 'avvolge' contemporaneamente tutte le cose, senza essere separata da sé. Parimenti, tutte le sostanze intellettuali sono 'avvolte' dallo *Esse ipsum*, partecipandone in modo che esso è contemporaneamente presente in tutte senza esser separato da sé stesso, rimanendo trascendente ad esse. Il confronto regge, dunque, finché è posto tra la luce del giorno e i sensibili: le sostanze separate partecipano del primo ente ricavandone l'essere, così come tutto ciò che *temporalmente* è avvolto dalla luce del giorno ne deriva la luminosità. L'esempio socratico non aiuta a chiarire, però, se le sostanze intellettuali siano 'partecipanti' nel senso di racchiuse nello *Esse ipsum* come sue determinazioni reali.

dall'Esse ipsum, nella *essentia (actus essentiae)*⁷⁴: in quanto *qualcosa comune a tutte le nature* è l'essenza sostanziale a rendere lo *ens primum objectum intellectus*, in quanto *commune omnibus*.

Nel terzo capitolo, Tommaso dichiara erroneo sostenere, come i *platonici*, che genere e specie si predichino alle essenze separate concepite come *qualcosa di realmente esistente*. Tommaso ribadisce la tesi aristotelica per cui la distinzione genere/specie nelle realtà eidetiche è impossibile, giacché separando una sostanza dalla propria essenza, genere e specie non sono più predicati di un determinato individuo, cioè cessano di essere *sostanze seconde*⁷⁵. Tommaso rileva, quindi, che l'essenza concepita come qualcosa di realmente presente separato dalla materia non conduce alla conoscenza dei particolari. Le idee platoniche, invece, sono considerate essenze separate realmente esistenti, che in quanto *universali*⁷⁶, non conducono alla conoscenza del singolo particolare sensibile.

L'Aquinate sembra condividere la critica aristotelica alle idee⁷⁷, ma, forse, anche ritenere che il metodo dialettico è impiegato da Platone alle sole forme intelleggibili in vista della loro conoscenza. Il fatto che Tommaso menzioni i *platonici* dovrebbe escludere il riferimento diretto a Platone.

Segnalato l'errore dei *platonici*, resta da considerare l'essenza come tratto comune che contiene indistintamente tutto ciò che è nell'individuo. Nelle sostanze composte l'essenza è il centro unificatore dell'essere e delle qualità, ovvero la quiddità che è causa di esse (*esse sola forma sit causa ... per formam*

⁷⁴ *Deus est ens per essentiam, et alia per participationem* (STh, I q. 4 a. 3 ad. 3). Tommaso pone la distinzione tra essere 'esistenziale' e 'copulativo' (*De Ente*, I; STh, I q. 3 a. 4) nella differenza tra *Esse ipsum* ed *esse commune*, escludendo il panteismo (te Velde, 2021 n. 26).

⁷⁵ *Cat.* 5, 2b25-35.

⁷⁶ Tommaso interpreta le idee *anche* come universali separati escogitati dalla confusione delle tre forme di distinzione che opera l'intelletto: l'operazione componente-dividente (*separatio*), propria della scienza divina, è confusa con l'operazione che individua le quiddità mediante *abstractio* della forma dalla materia, e con quella matematica che 'astrae' l'universale dal particolare (*Super Boetium De Trin.* q. 5, art. 3). Mentre le ultime due concernono, in Platone, il rapporto tra idee e sensibili, è la prima l'unica appropriata esclusivamente alle idee.

⁷⁷ *Met.* I, 6, 987b5-10 e *Met.* XIII, 5, 1079b15-20, come risulta da *In Met.* I. X, lect. 3, n. 3.

*materia efficitur ens actu et hoc aliquid*⁷⁸). In quanto ‘comune a tutte le nature’, la *essentia* è come l’universale solo perché comune alla molteplicità delle sostanze. Così, essa esiste solo *in intellectu* come peculiare *ens rationis*: né unitaria né molteplice, dunque non separata dagli individui, è però universale in quanto *simile* in tutte le cose (*uniuersalitas illius forme secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum*).

La *essentiam rei*, perciò, si ricava dall’accezione di ente che pone qualcosa di reale (*sumitur essentia ab ente quod aliquid in re ponit*): rimuovendo dalla sostanza composta tutte le qualità materiali che non riguardano la forma intellegibile per cui esiste essendo ciò che è⁷⁹.

È escluso, dunque, il *concettualismo*⁸⁰, ma non ancora chiarito se l’essenza separata sia ‘qualcosa’ di reale in sé. È, però, stabilito che astrattezza, immaterialità, unità, universalità, e intellegibilità non esauriscono lo statuto e il significato ontologico delle sostanze intellegibili, sia platoniche che tommasiane⁸¹. Tommaso, inoltre, considera l’essenza *assoluta* alla maniera scolastica, come qualcosa di cui si può rendere conto a prescindere dall’esistenza (fenice), dunque in modo non platonico. Tuttavia, ammette che nelle sostanze separate l’essenza coincide con la forma stessa dell’intellegibile. Le sostanze intellettuali, infatti, sono la propria essenza separata “*in atto*”, dunque non la comune forma paradigmatica (*specie*) ricavata dalla materia (*forma esse intelligibiles in actu quod separantur a materia et a conditionibus eius*).

La quiddità della sostanza intellegibile è ciò che essa stessa è (*est ipsum quod est ipsa*) non trovandosi in essa nulla oltre la forma (*nichil sit ibi preter formam*): sono stabiliti, per le sostanze intellettuali, insieme *all’indipendenza dalla materia*, i caratteri *eidetici* dell’*indivisibilità* e dell’*auto-identità*. Poiché ciascuna di esse coincide solamente con la propria quiddità, non avendo in sé nulla di

⁷⁸ *De Ente*, 2; *Met.* VII, 6 1032a.

⁷⁹ Analoga la ‘deduzione’ dell’idea *dal* sensibile; cfr. Fronterotta (2019: 35); *Phaedr.* 249c1.

⁸⁰ Tommaso distingue gli *enti separati*, da ciò che, separato, si trova nella materia (i concetti di ente, sostanza, accidente, etc.).

⁸¹ Gli εἶδη sono non-istanziati e non-mescolati nel medesimo senso degli *speculabili* della *theologia* (*Super Boetium De Trinitate*, q. 5 a. 4).

diverso da sé stessa, la loro differenza propria sussiste in base alla propria essenza *semplice*. Benché si possa conoscere il modo in cui si differenziano, le differenze peculiari tra le essenze intellettuali restano, per Tommaso, ignote all'intelletto umano. Parimenti, la modalità operativa della distinzione tra le idee risulta intelligibile per l'anima razionale, anche qualora non si possedesse la conoscenza noetica di ciascuna idea.

Si può concludere che le essenze intellettuali tommasiane sono *qualcosa di determinato*, ma solo l'aggiunta dell'essere in esse ne decreta la *reale esistenza*. Tommaso sembra concepire la sostanzialità delle essenze separate alla maniera del τ platonico, identificando l'essenza con ciò che la sostanza intellettuale è *di per sé*⁸². L'essenza intellegibile non è, quindi, una *intentione (ratio)*, né assimilabile ai κοινά⁸³ aristotelici, bensì *qualcosa semplice ed auto-identico, separato dalla materia, che partecipa dell'essere*: condizioni proprie solo degli εἶδη platonici.

Nel quinto capitolo Tommaso ripete che l'essere delle sostanze intellettuali *non è assoluto ma ricevuto*, limitato dalla capacità della natura ricettiva. Invece, la loro quiddità è assoluta, giacché nelle forme *delle* sostanze intellegibili *non si trova una molteplicità di individui di una stessa specie (inuenitur multitudo indiuiduorum in una specie)*. Poiché, l'essenza delle sostanze separate è più nobile e vera, lo è anche l'essere che ricevono (*in simplicibus ueriori et nobiliari modo, quod etiam esse nobilius habent*⁸⁴).

Tommaso sembra, pertanto, accettare tesi assolutamente platoniche. (1) le forme, in sé separate, sono le essenze delle sostanze intellettuali, indivisibili e auto-identiche (2) più vere perché dotate di un maggior grado di essere, e *indipendenti* dalla materia manchevole di essere. (3) l'essere delle sostanze separate è limitato rispetto all'essere *simpliciter*, perché questo è puro essere,

⁸² *De ente*, 4; *Comm. al Liber de causis*, prop. 7; *De Sub. Sep.*, 7.

⁸³ I κοινά, necessariamente implicati nel sensibile, sono sempre *in* un sostrato sostanziale (καθ' ὑποκειμένου τινός λέγεται ἀεί), perciò nessuno di essi è un 'questo' (τόδε τι).

⁸⁴ Classico argomento platonico (*Pol.* 286a7-b1).

mentre le sostanze separate sono ciò che sono, distinguendosi dall'essere stesso, ricevono il proprio essere per partecipazione.

Alcuni tomisti hanno rinvenuto l'origine dell'elaborazione dello *Esse ipsum* nella concezione plotiniana dell'essere come puro agire⁸⁵. La radice teorica della distinzione tommasiana tra *Esse ipsum* ed essenze separate sarebbe plotiniana⁸⁶, mediata dal *Liber de causis* e da Avicenna: la dottrina della *determinazione dell'essere come ontogenesi del reale*. Simile ipotesi implicherebbe l'esistenza delle essenze come *qualcosa di determinato*, in cui l'essere stesso ha le proprie determinazioni⁸⁷: l'essere presente nelle forme è sempre 'unito a qualcosa', un 'contenuto oggettivo': l'essenza che lo accoglie⁸⁸. Oltre a trarre la conseguenza che per Tommaso la distinzione tra essenza ed essere nelle sostanze intellettuali è *reale*, le essenze delle sostanze separate sarebbero al contempo partecipanti dello *Esse ipsum*, racchiuse in esso⁸⁹, e sue delimitazioni reali.

Da ciò si deducono tre punti fondamentali. (1) L'essere stesso sussiste in maniera indipendente come la *res che è puramente essere*. (2) Partecipato dalle essenze intellegibili è, in esse, sempre *l'essere di qualcosa* in cui essenza ed essere restano distinti⁹⁰. (3) Lo *Esse ipsum*, oltre ad essere causa delle sostanze separate partecipanti, le racchiude in sé tutte.

Alla luce del quadro metafisico sin qui ricostruito, è forse possibile rivalutare la tesi tommasiana dell'essenza come *potenza* rispetto all'essere ricevuto da Dio, che è *atto*. La dottrina dello *act-potency limitation principle*, per cui il progressivo dispiegarsi del reale avviene per delimitazione dell'infinità dell'essere (atto), mediante la ricezione di esso dalle essenze (potenza), sembra mescolare il piano intellegibile con quello delle creature materiali. Simile

⁸⁵ Berti (2012).

⁸⁶ Norris Clarke (1952: 186).

⁸⁷ In *De div. nom.* I, 2 n. 75, 22.

⁸⁸ *De Ente*, 2016: 201; Geiger (1942: 36-37), 'partecipazione per composizione'.

⁸⁹ *De ente*, 5: *intelligentie sunt finite superius*; *STh*, q. 8 a. 1 ad. 3: *Deus est in rebus sicut continens res*.

⁹⁰ te Velde (2021).

dottrina sostiene, inoltre che le sostanze separate, non possedendo l'essere *nella propria essenza*, sono essenti solo in potenza, derivando l'essere dall'ente primo, che sarebbe *aristotelicamente* 'atto di essere di un'essenza'⁹¹. Tuttavia, è possibile replicare che pur *non 'essendo' in modo indipendente*, nondimeno le sostanze intellettuali sono incorruttibili e immutabili, perciò non *potenziali* nel senso che potrebbero anche non essere o corrompersi; ciò che appare renderli *enti* necessari. Sarebbe proprio lo schema potenza-atto, ciononostante, a fare della ontoteologia tommasiana una metafisica esemplarista, in cui l'infinità della causa efficiente si delimita nei propri partecipanti determinati⁹². L'autentico nucleo teorico della ontoteologia tommasiana, però, più che nella reimpostazione ontoteologica della correlazione potenza-atto⁹³ sembra rinvenibile nella concezione partecipativa dell'essere esposta nel *Sofista* di Platone⁹⁴.

La correlazione potenza/atto, infatti, non pare evocata da Tommaso per esplicitare il rapporto tra *limite* e *illimitato*, ma per motivare la *coesistenza di unità e molteplicità nell'essere*: lo *Esse ipsum* è semplice perché *atto trascendente*⁹⁵ tutte le essenze, ma è molteplice allorché le racchiude in sé causando l'essere in tutte (*esse commune*⁹⁶), che se non fossero 'in potenza' non sarebbero né plurali né distinte dallo *Esse ipsum*.

Il rapporto partecipativo alla base della pluralità e della distinzione ontologica, è spiegabile, infatti, con i concetti di *presenza* e *assenza*: l'essere, *assente* nelle essenze delle sostanze intellettuali, è presente *parzialmente* in ciascuna, ricevuto dall'ente primo, che è *completamente e assolutamente* essere (non partecipato)⁹⁷.

⁹¹ Berti (2012).

⁹² Contat (2012: 16-17).

⁹³ Norris Clarke (1952: 192-94).

⁹⁴ Prima di C. de Vogel (1961: 341-343), il rapporto tra Platone e Tommaso D'Aquino fu discusso da Henle (1954), poi da Berti (1975), da Cortest (1988), da Possenti (1998, 2016). Il 'platonismo' della concezione tommasiana dell'essere è stato accuratamente esaminato da Brock (2005, 2006) e da te Velde (2021), senza riferimenti al *Sofista*.

⁹⁵ Brock (2005: 24).

⁹⁶ *Exp. De Div. Nom. Cap. 5 Lec. 2, 660.*

⁹⁷ *Exp. Libri De Ebdomadibus, 271a.*

Sembra risultare dal testo tommasiano che le sostanze intellettuali non sono meramente potenziali anche perché ricevono l'essere direttamente nella *forma*, coincidente con tutta la loro *essenza*, la quale, semplice e immutabile, è eternamente presente nell'*infinità* dello *Esse ipsum*⁹⁸ come *subiectum essendi*. Se è così, l'essere ricevuto per partecipazione sarebbe presente nelle essenze separate non accidentalmente, ma in modo necessario.

L'ente primo, dunque, pur essendo *qualcosa* non sarebbe delimitato da una essenza particolare, ma *sintesi ontologica* di tutte: intrinsecamente diverso dall'essere 'potenziale' ricevuto dalle sostanze intellettuali, senza limitazione né determinazione, è *la totalità non qualificata e puramente essente delle determinazioni*⁹⁹ attive.

Ne conseguirebbe che lo *Esse ipsum*, essendo solo essere¹⁰⁰ puro e semplice¹⁰¹, è altresì la *res* rispetto cui le essenze separate sono al contempo suoi *partecipanti*, sue *differenti determinazioni*, e, tutte insieme, *racchiuse in esso*¹⁰².

Se nell'ontologia eidetica platonica l'essere assoluto è partecipato *eternamente* da tutte le altre determinate e illimitate idee, giacché la sua natura onnipervasiva *causa* il loro essere comune, ponendo in essere l'illimitato e immutabile intero plurale; è, forse, altrettanto possibile ritenere che l'esse *commune* della totalità delle sostanze separate costituisce l'unità plurale dell'*infinità* dello *Esse ipsum*?

Da quanto sin ora esposto, almeno tre punti necessitano approfondimento. (1) in cosa consista il contenuto ontologico delle essenze delle sostanze immateriali; (2) se queste godano di una *perseità* ontica sostanziale o solo formale, come termini metafisici di una relazione partecipativa eterna con lo *Esse ipsum*; (3) se l'ontoteologia tommasiana delle sostanze immateriali si configura come esemplarismo.

⁹⁸ De Pot. q. 7, a. 3, ad. 9.

⁹⁹ Brock (2006: 291).

¹⁰⁰ Berti (2012).

¹⁰¹ De ente, 5.

¹⁰² STh, I q. 8 a. 2-3.

Tommaso espone la difficoltà dell'ontologia eidetica del Sofista¹⁰³ nel commento al *De Ebdomadibus* (II, 269b): qualcosa partecipa di qualcos'altro solo quando già è (*aliquid iam est*), ma l'essere lo riceve per partecipazione a ciò che è l'essere (*quod est esse*).

Nel *De ente* Tommaso evoca la distinzione boeziana per designare la differenza reale tra *essenza* ed *essere* nelle sostanze intellettuali. La formula '*substantiis creatis intellectualibus*' solleva l'interrogativo della creazione delle sostanze immateriali: sono esse *di per sé* la propria essenza cui è aggiunto l'essere, oppure sono create integralmente *ex nihilo*?

Nel *De ente* è segnalata la *perseità* delle essenze intellettuali rispetto alla *materia* e la loro condizione di 'vicinissime al primo principio'. Nella *Summa Theologiae* Tommaso esplica l'atto della creazione divina ponendo lo *Esse ipsum* come causa partecipativa prima, analogamente al modo in cui Platone pone l'unità oltre le molteplicità, paragonando il rapporto partecipativo tra Dio e le creature a quello esemplaristico platonico tra idea e sensibili¹⁰⁴, precisando, nella *Quaestio 45 art. 4*, che *creato* è tutto ciò che, *appartenendo all'essere sussistendo nel proprio essere*, è *sostanza*, sia separata sia materiale.

Il chiarimento puntuale riguardo la creazione delle sostanze intellettuali è contenuto in *De substantiis separatis* (cap. 10): senza movimento (*absque motu*) e senza alcuna potenzialità presupposta (*nulla potentia preasupposita*), quali sostanze ingenerate e incorruttibili (*ingenerabilium et incorruptibilium*), sono prodotte esclusivamente dallo *Esse ipsum*, che perciò è in tutti i modi infinito (*modis omnibus infinitum*). Tommaso ribadisce la dipendenza ontologica esclusiva delle sostanze immateriali dal primo ente, tuttavia *nega* loro potenzialità e inconsistenza ontica, affermando che queste non sono prodotte *da nessuna potenzialità*, ma dallo *Esse ipsum*, che *proprio producendole in essere è infinito*. La creazione delle sostanze separate risulta 'produzione *in essere*' co-eterna all'ente primo, concernente sostanze ingenerate e incorruttibili prodotte

¹⁰³ Sasso (1991: 164); Giovannetti (2022: 250-51).

¹⁰⁴ *STh*, I q. 44 a. 1.

senza movimento (perciò eterne¹⁰⁵), e non ‘effetto’ creativo temporalmente rilevabile.

Se la partecipazione è l’operazione ontologica che, differenziando le essenze intellettuali dall’ente primo, quali immutabili sostanze auto-identiche, esprime la loro causativa coestensività (infinità), non si configura come ‘passaggio di stato’ o ‘mutazione’ dal non essere.

Tommaso riconosce esplicitamente che Platone, *pur ritenendo eterne le sostanze immateriali, non tolse loro la causa dell’essere* (*De Sub. Sep.*, 9). Analoga struttura ontologica sembra, difatti, desumibile dal *Sofista* platonico: nella partecipazione immutabile della co-eternità causativa degli εἶδη all’idea dell’essere, lo ὅ ἐστιν di ciascuna idea è racchiuso come ‘parte’ essente nell’infinità dell’ambito dell’essere.

La *soluzione teologica* per spiegare lo iato ontologico tra le creature corporee e l’ente primo avanzata da Tommaso risiede nella libera volontà della *causa essendi* di rendere enti le sostanze. Simile spiegazione sembra, tuttavia, insufficiente a sciogliere l’aporia della creazione delle sostanze separate, nonostante riconosca che lo *Esse ipsum* è *res actus essendi* che pre-possiede infinitamente *tutto l’essere* in sé, e perciò è causa prima¹⁰⁶.

L’Aquinata fornisce, però, anche una *soluzione filosofica*, che pare sciogliere l’aporia. La creazione delle sostanze separate, dal punto di vista delle loro essenze, si presenta come relazione di *dipendenza ontologica reale*, ma dalla prospettiva dello *Esse ipsum* è una relazione ‘solo secondo l’intelletto’. La loro partecipazione allo *actus essendi* ha quindi il carattere di una operazione ontologico-metafisica eterna *a parte ante*, per cui la ‘produzione in essere’ delle sostanze immateriali è di partecipanti eterni *a parte post*¹⁰⁷ quali atti incorruttibili della infinita *aeternitas assoluta* dello *Esse ipsum*.

La difficoltà più grande risiede, allora, nel riconoscere la natura dello *Esse ipsum* in quanto sia *res quod est esse tantum*, sia *esse perfectum simpliciter*¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *STh*, I q. 10 a. 1 co.

¹⁰⁶ *De div. nom.* V, l. 1 n. 629.

¹⁰⁷ *STh*, I q. 10 a. 2 ad. 1-2.

¹⁰⁸ *De ente*, 5, 378.

Simile natura suggerisce che la creazione delle sostanze intellettuali è *operazione onto-teologica immediata*¹⁰⁹. Dunque, una dipendenza ontologica fondata sulla produzione in essere delle stesse sostanze separate nella immobile stabilità immutabile del *nunc stans* divino, quali attive coestensioni, sostanzialmente differenziate, dello *Esse ipsum*. Lo scarto tra la singola sostanza e Dio risiederà, quindi, nella *perseità* del contenuto ontico della sostanza¹¹⁰, che in quanto determinazione essente è *legata* ad esso *sub specie aeternitatis*¹¹¹.

Se tutto ciò è vero, l'ontoteologia tommasiana delle sostanze immateriali si configura come una metafisica dell'essere sostanzialistica, in un senso affatto diverso, ad esempio, dall'esemplarismo di John Wyclif e di Walter Burley. Le sostanze immateriali tommasiane, essendo *enti separati*, sono sì 'esemplari determinati', ma non sembrano svolgere alcuna funzione paradigmatica per le istanziazioni delle creature materiali, né essere cause efficienti, in ragione del principio per cui nessun ente creato causa qualcosa di simile a sé stesso¹¹².

L'esemplarismo platonico del rapporto tra intellegibile e sensibile non dovrebbe concernere la metafisica dell'essere e delle sostanze intellettuali tommasiane, giacché queste ultime non coincidono con la concezione delle idee platoniche esposta in *STh*, I q. 15. Tommaso ivi riconosce le idee come forme esemplari delle creature particolari, ipostasi intellegibili delle forme aristoteliche delle sostanze sensibili, contenute nell'intelletto divino e *identiche* alla sua essenza, quali principi di *generazione* e *conoscenza*: Dio racchiuderebbe le forme (*specie*) di tutte le creature (l'esser-cavallo, l'esser-uomo, etc.).

Sembra essere cogente, invece, l'affinità tra l'ontoteologia dello *Esse ipsum* e *delle sostanze immateriali* e l'ontologia eidetica del *Sofista*, anche proprio poiché entrambe scovre dal rapporto esemplaristico col sensibile. La concezione tommasiana delle sostanze immateriali sembrerebbe non attribuire loro alcuna

¹⁰⁹ *De sub. Sep.*, 11: «Tutte le sostanze immateriali derivano *immediatamente* da Dio ciò che sono».

¹¹⁰ Tommaso fornisce solo una descrizione 'formale' delle sostanze immateriali, il cui contenuto sostanziale è per noi 'occulto'. Il carattere ontologico di cui ciascuna idea platonica è genere, invece, ci è almeno noto.

¹¹¹ *De Sub. Sep.* 9.

¹¹² *STh*, I q. 45 a. 5.

funzione paradigmatico-causativa¹¹³, ma postularne l'indipendenza in quanto separatezza sostanziale, quali oggetti onticamente determinati nel loro duplice legame partecipativo con lo *Esse ipsum*.

L'affinità tra *Esse ipsum* e *ἰδέα τοῦ ὄντος* consiste, allora, nel fatto che entrambe sono la *res in sé* puro essere, non coincidente con lo *esse uniuersale*¹¹⁴, ma penetrando in tutte le sostanze separate, senza essere parte della loro essenza, le racchiude tutte, *coincidendo con l'essere dell'unità illimitata delle sostanze realmente essenti*, trascendendole quale loro *immediata causa essendi*, e dunque *supremo subiectum della theologia*¹¹⁵.

Pertanto, lo *esse commune* è diverso in cose diverse¹¹⁶, mentre lo *Esse ipsum* non è *diverso da nulla*, in quanto totalità unitaria in sé stesso¹¹⁷, è *puro essere* della totalità delle perfezioni esistenti. La diversità dell'essere *delle* sostanze dipende dalla diversità *tra* le sostanze, e non dalla polisemia dello *actus essendi*. L'essere platonico (*κοινόν τι*), eterna stabile presenza di enti determinati, è 'comunicato' con lo stesso significato dello *esse commune* tommasiano¹¹⁸: sia le idee, sia le sostanze immateriali ricevono l'essere in conformità alla loro natura di sostanze separate incorruttibili.

Se dunque lo *Esse ipsum* 'is the ace proportioned to the unity of the various dimensions of the essence perfectly fused'¹¹⁹, senza identificarsi con nessuna di esse, né con tutte, la differenza tra l'infinità dello *Esse ipsum* e la totalità

¹¹³ La questione è comunque controversa. In *De Trinitate* q. VI a. 1, Tommaso, esponendo la *resolutio secundum rem* dall'effetto alla causa, pone quale 'ultimo termine' le sostanze separate in quanto 'cause supreme massimamente semplici'.

¹¹⁴ *De Ente*, 5; *De Potentia*, q. 7 a. 2 ad. 4.

¹¹⁵ L'oggetto della *metafisica*, per Tommaso, è lo *esse commune* (Aertsen 2004:145).

¹¹⁶ *De Ente*, 5.

¹¹⁷ *De ente*, 5; C.G. I, 26.

¹¹⁸ Pur ammettendo la gradualità ontologica, lo *esse commune* tommasiano possiede un *unico* significato: sussistenza, presenza reale (*De ente*, 4).

¹¹⁹ *De ente*, 5. Brock (2006: 288) ritiene lo *esse* una particolare perfezione (*ratio*), che come le altre, è presente nella natura divina, la quale resta separata e in sé differente da tutte. Nella sua esegesi esemplaristica, introduce, perciò, la nozione di *idea tommasiana*, la quale indicherebbe la separatezza e la determinatezza delle *specie* delle creature materiali, contenute nella natura divina, ma distinte da essa.

SYNTHESIS

differenziata degli *actus essentiae* delle infinite sostanze immateriali sembra essere quella *platonica* tra il $\tau\iota$ eterno *onnipervasivo* (διέρχομαι¹²⁰; διεσπαρμένος¹²¹) 'oltre'¹²² le determinazioni delle illimitate forme intelleggibili, che *racchiudendole* (περιέχω) tutte è intrinsecamente infinito.

Dalle analogie nel rapporto tra *Esse ipsum* ed *essentiae intellectualibus*, e tra *ἰδέα τοῦ ὄντος* ed *εἶδη*, consegue l'affinità tra scienza dialettica e scienza autonoma delle sostanze separate¹²³, e riemerge l'oscillazione tra le accezioni parmenidee dell'essere (*μουνογενές/οὐλομελές*).

In questo senso, l'ontoteologia tommasiana, per quanto originale¹²⁴, sembra porsi in continuità con lo sviluppo platonico dell'ontologia parmenidea: dall'ambivalenza del monismo ontologico assoluto e dell'ontologia tinologica della causalità partecipativa.

¹²⁰ *Soph.* 159a

¹²¹ *Phaedr.* 265d3-4 sulla *disseminazione* della *μίαν ἰδέαν* nella realtà.

¹²² *STh*, I q. 8 a. 1 ad. 1.

¹²³ La dialettica è *ἐπιστήμη μεγίστη* infallibile (*ἀναμάρτητος*) della 'χώρα' dei μέγιστα ὄντα. La *scientia divina* tommasiana è 'suprema', conoscendo le sostanze separate e Dio (Porro 2017: 562-566).

¹²⁴ Mondin (2002: 149-168).

Riferimenti bibliografici

- Abbate, M., (2018) 'Da Anassimandro a Parmenide affrancandosi da Heidegger', in Fronterotta, F., Masi, F. (a cura di), *Da i Presocratici a Platone. Cinque Studi*, Roma, Ed. Storia e Letteratura
- Ademollo, F., (2013) 'Plato's Conception of the Forms: Some Remarks', in Chiaradonna, R., Galluzzo, G. (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, Edizioni della Normale
- Ademollo, F., (2018) 'On Plato's Conception of Change', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 55, 35-84
- Aertsen, J., (2004) The Concept of "Transcendens" in the Middle Ages: What is Beyond and What is Common, in Van Riel, G., and Macé, C., (eds), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven, Leuven University Press
- Aronadio, F., (2021) 'Neither substance nor essence. The basic meaning of ousia in Plato's use', *Chôra*, 18/19, 19-40
- Aronadio F., (2018) 'L'articolazione argomentativa di Plat. *Soph.* 237b7-239a11 e la natura del *medamos on*', *Elenchos*, 39, 57-98
- Aubenque, P., (1991), 'Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre «étant» et le «quelque chose»', in Aubenque P., Nancy M. (éds.), *Etudes sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 365-85
- Berti, E., (2012) 'La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere', *Rivista di Estetica*, 49, 7-21
- Berti, E., (1975) 'Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno nella metafisica di Aristotele', in Berti, E., *Studi aristotelici*, L'Aquila, Japadre Editore
- Brock, S. L. (2005) 'La "conciliazione" di Platone e Aristotele nel commento di Tommaso d'Aquino al *De Hebdomadibus*', *Acta Philosophica*, 14, 1, 11-33
- Brock, S. L., (2006) 'On Whether Aquinas's "Ipsum Esse" is "Platonism"', *The Review of Metaphysics*, 60, 2, 269-303
- Buckels, C., (2020) 'A Platonic Trope Bundle Theory', *Ancient Philosophy Toda: DIALOGOI*, 2, 2, 91-112
- Centrone, B., (a cura di) (2008) *Platone. Sofista*, Tornio, Einaudi
- Cherniss, H., (1957) 'The relation of the *Timaeus* with Plato's Later Dialogues', *The American Journal of Philology*, 78, 3, 225-266
- Contat, A., (2012) 'Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa', *Espiritu*, 61, 143, 9-71.

SYNTHESIS

- Hankey, W. J., (2002) 'Aquinas and the Platonists', in Gersh, S., and Hoenen, M. J. F. M., (eds.) *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, Berlin-Boston, De Gruyter
- Fine, G., (2003) *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*, Oxford, Oxford University Press
- Ferrari, F. (2015), 'Asimmetria e non-reversibilità nella metafisica di Platone', in Radice, R., Tiengo, G., *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Milano, Vita e Pensiero, 219-232
- Forcignanò, F., (2017) *Forme, linguaggio, sostanze. Il dibattito sulle idee nell'Accademia antica*, Milano, Mimesis
- Forcignanò, F., (2016a) 'La debolezza strutturale del linguaggio nella Settima Lettera di Platone', *É: Rivista Etica e Filosofia Politica*, 19, 2, 153-179
- Forcignanò, F., (2016b) 'Idee e concetti. A proposito di un passo del Parmenide di Platone', *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 108, 3, 649-671
- Fronterotta, F., (1994) 'Essere, tempo e pensiero: Parmenide e «l'origine dell'ontologia»', *Annali della Normale*, 24, 4, 835-871
- Fronterotta, F., (2007b) 'Einai, ousia e on nei libri centrali della Repubblica', in Lisi, F. L., (ed) *The Ascent to the good*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 115-160
- Fronterotta, F., (2007a) *Platone. Sofista*, Milano, BUR
- Fronterotta, F., (2017) 'Il sole e il bene. Funzione e limiti dell'analogia in Resp. VI 505a-509b', *FONS*, 2, 109-122
- Fronterotta, F., (2021b) "'Ontologia", "tinologia" e Teoria dell'oggetto. Platone e Meinong su non essere e negazione', *Paradigmi*, 39, 209-222
- Fronterotta, F., (2020) Être, présence et vérité: Platon chez Heidegger (et à rebours), *Studia Phaenomenologica*, 20, 167-189
- Fronterotta, F., (2021a) 'L'οὐσία et ses degrés dans le Timée de Platon', *Chôra*, 18, 73-89
- Fronterotta, F., (2019) 'La metafisica di Platone', in Berti, E., (a cura di), *Storia della metafisica*, Roma, Carocci, 25-46
- Giovannetti L. (2022) *Eidos and Dynamis. The Intertwinement of Being and Logos in Plato's Thought*, Napoli, IISF Press
- Grasso, E., (2021) 'L'Ousia dans le Théétète et le Sophiste', *Chôra*, 18, 41-71
- Karfik, F., (2011) 'Pantelôs on and megista genê (Plato, Soph. 242c-259b)', in Havlíček, A., and Karfik, F., (eds.) *Plato's Sophist: Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense*, Prague, OIKOYMENH, 120-145
- Lezsl, W., (2014) 'Aristotele sul non-essere, sulla negazione e sul rapporto tra linguaggio e realtà', *Albearium*, 7, 7, 5-84

- Leszl, W., (1975) *Il "De Ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze, Leo S. Olschki
- Leszl, W., (1988) 'Un approccio "epistemologico" all'ontologia parmenidea', *La scuola eleatica*, fasc. spec. *La parola del passato*, 63, 281-311
- Molinaro, A., (1990) 'L' «esse ipsum subsistens» è l'essere nella sua assoluta totalità', *Divus Thomas*, 93, 1/2, 79-117
- Mondin, B., (2002) *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano
- Norris Clarke, W., (1952) 'The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism', *The New Scholasticism*, 26, 167-194
- O'Brien, D., (1987) *Études sur Parménide. Tome I. Le Poème de Parménide*, Paris, Vrin
- Porro, P., (a cura di) (2017) *Commenti a Boezio*, Bompiani
- Porro, P., (a cura di) (2016), *L'ente e l'essenza*, Bompiani
- Possenti, V., (2016) *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Roma, Armando Editore.
- Rickless, S., (2006) *Platon's Forms in Transition*, Cambridge, Cambridge University Press
- Sasso, G., (1991) *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*, Bologna, Il Mulino
- te Velde, R. A., (2021) 'Participation: Aquinas and Neoplatonic Sources', in Hampton, A. J. B., and Kenney, J. P. (eds.) *Christian Platonism: A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 122-140
- Teisserenc, F., (2007) 'Consonnes et voyelles: le fonctions de l'Être et de l'Autre dans le Sophiste de Platon (251a-259e)', *Dialogue*, 46, 2, 231-264
- Thomas, C., (2008) 'Speaking of Something: Plato's "Sophist" and Plato's Beard', *Canadian Journal of Philosophy*, 38, 4, 631-667
- Trabattoni, F., (2003) 'Sui caratteri distintivi della «metafisica» di Platone (a partire dal Parmenide)', *Méthexis*, 16, 43-63
- Ventimiglia, G., (1997) *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Milano, Vita e Pensiero
- Zaks, N., (2017) 'Science de l'entrelacement des formes, science suprême, science des hommes libres: la dialectique dans le Sophiste 253b-254b', *Elenchos*, 38, 1/2, 61-81