



# **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 Julio*

*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 <i>by Lorenzo Pampanini</i>	7
Why is Being not a Genus? <i>by Andrea Buongiorno</i>	37
Geraldus Odonis on Being, Logic and Intelligibility <i>by Ana Rieger Schmidt</i>	65
The Notion of Res in the Medieval Theories of Signification: A Reconstruction of Duns Scotus's and Antonius Andreeae's Contributions <i>by Maria Cabré Duran</i>	91
Praxisorientierte Dingontologie. Die Kulturelle Situiertheit des Menschen als Zugang zum Nichtmenschlichen <i>by Giovanna Caruso</i>	119
Why the Objective World Depends on Thought. Dissolving Stroud's Metaphysical Aporia Using Kant's Notion of an Object <i>by Till Hoeppner</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 τι 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 τι è riferito a qualsiasi ‘cosa’ percepita, discussa, e pensata, ignorando i gradi d’essere platonici che distinguono ciò che si trova nel plesso del reale<sup>1</sup>. Nella GLGP τι, 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 Platone<sup>2</sup>, 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 τι diventa ‘segno’<sup>3</sup> della determinazione unitaria di un oggetto intellegibile<sup>4</sup> pienamente essente:

---

<sup>1</sup> Resp. VII, 533e-534a.

<sup>2</sup> Theat. 186a2-3.

<sup>3</sup> Soph. 237d9-10. In Parmenide, il pronome τι mantiene il senso grammaticale di indeterminazione (fr. 8), sebbene venga significativamente impiegato per negare la sussistenza di ‘*qualcosa*’ diverso dall’essere.

<sup>4</sup> Tra i σήματα dello ὄδοιο ως ἔστιν 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 parmenidei<sup>5</sup>, 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 (ὸν ὄντως οὐσαν) riferito allo statuto ontologico di una precisa determinazione reale: εἰδος-ἰδέα-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<sup>6</sup>.

Platone non assume un τι indefinito, dacché la domanda di esistenza<sup>7</sup> è sempre riferita ad uno εἶναι τι, per esempio all'uguaglianza<sup>8</sup>. 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 τοιοῦτον<sup>9</sup>. Simile distinzione sembra

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> Fronterotta (2007: 127).

<sup>7</sup> Trabattoni (2003).

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

<sup>9</sup> Tim. 49d7-c1, ἄλλοτε ἄλλῃ γιγνόμενον è contrapposto a ἔχον βεβαιότητα τι.

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

Questi passi mostrano, dalla prospettiva ontologica platonica<sup>10</sup>, che ai *γιγνόμενα* manca precisamente lo statuto ontologico di ‘cose’. Platone, infatti, argomenta che la mancanza della determinazione ontica caratterizza gli stessi corpi fondamentali della materia<sup>11</sup>, mostrando come l’insufficienza ontologica del cosmo sensibile sia congenita alla sua costituzione, e dunque ineliminabile (ponendo metaforicamente le idee *ἔξω τοῦ οὐρανοῦ*<sup>12</sup>). 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*)<sup>13</sup>. Perciò, l’essere è *sempre essere di ‘qualcosa che è’* in Platone anche perché ‘ciò che diviene’ no risulta ‘qualcosa di determinato’.

I *γιγνόμενα*, tuttavia, pur esistendo in modo alternativo all’essere determinato (*οὐ-τι*), non sono assolutamente non essenti (*μὴ ὅν δὲ μηδαμῆ*). In quanto conglomerati spazio-temporali di qualità<sup>14</sup> esito della ‘cooperazione’ dell’intellegibile e della *χώρα*<sup>15</sup>, giacché le idee sono *ἀμεικτότατα*<sup>16</sup>, i *γιγνόμενα* non sono sostrati delle proprietà, come lo sono le idee nella *κοινωνία*<sup>17</sup>.

Difetta, quindi, l’attribuzione del pronomo *τι* ai divenienti: proferire ‘ciò che diviene’ non significherebbe individuare un determinato oggetto del divenire<sup>18</sup>,

<sup>10</sup> Grasso (2021: 55).

<sup>11</sup> Tim. 48b-c-; 53c4-5.

<sup>12</sup> Ademollo (2013: 79-80).

<sup>13</sup> 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 ... ἔκάστωι*) 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).

<sup>14</sup> Buckels (2020); Enn. VI, 3. 15.

<sup>15</sup> Fronterotta (2021: 88-89).

<sup>16</sup> Phil. 59c4; Symp. 211e1.

<sup>17</sup> La *μέθεξις* tra intellegibile e sensibile non è *μείξις*, mentre la *κοινωνία* sì (Soph 254d; 253b10-c2).

<sup>18</sup> Phead. 76d9-e10. Come *μεταξύ τι, μεταξύ οὐσίας* (Resp. 477b1-479d), i *γιγνόμενα* 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 *γιγνόμενα* direttamente come ‘oggetti’ (Thaet. 185a-186b). Infatti, le ‘stabili e vere opinioni’ (*βέβαιοι*

ma evidenziare la mancanza di determinatezza nei divenienti. L'esistenza dei γιγνόμενα è, perciò, contrassegnata dalla ‘vuotezza’ ontica, che ne esclude l'indipendenza, allorché nel divenire incessante si configurano come inessenziali verosimili<sup>19</sup> bundles di proprietà anche contrarie (πολυειδής, ἀνωμαλότητος<sup>20</sup>), senza che nessuna sia la loro propria, esclusiva e perenne. Viceversa, gli oggetti determinati possiedono un proprio ὁ ἐστιν eterno, puro ed immutabile (μονοειδής, ἀσύνθετα, εἰλικρινές<sup>21</sup>).

In Platone, la determinazione del qualcosa risulta quindi propria solamente dei molteplici generi non-istanziati<sup>22</sup>, 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).

<sup>19</sup> Tim. 59c-d.

<sup>20</sup> Tim. 57e1-58c2.

<sup>21</sup> Rickless (2006); Symp. 21b1; 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 αὐτὸς 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 κοινωνία 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 ἔργον εἰλικρινές εἰναί τι γένος οὐτε πάντα 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 (σύμμειξις), niente di significante potrebbe dirsi (λέγοιεν ἀν οὐδέν, Soph. 251b1-6).

<sup>22</sup> Ademollo (2013: 83).

esistente<sup>23</sup> e vivente<sup>24</sup>. Mentre, siccome il partecipante sensibile *in sé*<sup>25</sup> non sussiste, erroneamente ci appare qualcosa ‘parzialmente stabile’<sup>26</sup>.

È possibile allora concludere che Platone abbia congiunto il pronomo indefinito *τι* al verbo *εἰναι* distinguendo l’oggetto determinato che è sempre da ciò che non è determinato, ma sempre diviene<sup>27</sup>. Con l’ontologia platonica il pronomo indefinito *τι* viene, pertanto, a coincidere con l’aggettivo determinativo *τοῦτο*, riferito ad oggetti reali intrinsecamente determinati dallo statuto ontologico del proprio *ὅ ἐστιν*.

Se è così, il congiungimento dell’essere al *τι* si rivelerà, quindi, fondamentale per evidenziare che il qualcosa è, sia nella alterità rispetto a ciò che è contraddittorio e mutevole (*ὄντα/γιγνόμενα*) sia nell’alternativa tra qualcosa che è e nulla affatto (*τι ὡς ὅν*<sup>28</sup>/μηδαμῶς ὅν<sup>29</sup>). Nella filosofia platonica,

<sup>23</sup> Se gli *εἰδη* non fossero *ὄντα* non sussisterebbero i caratteri ontologici del reale, dunque né *όμοιογία* 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 *γιγνόμενα* assumono e perdono nel divenire. Sarebbero, inoltre, impossibili *vόγις* e *φρόνησις* della *ἐπιστήμη διαλεκτική*, non essendovi né verità né scienza nel sensibile (Resp. 529a-b; Tim. 29c; Phil 59a-b).

<sup>24</sup> Tim. 31a5; notevole la ricorrenza dell’accostamento tra *τι*, *εἰναι* ed *εἰδος* (Parm. 135a2-3; Phaed. 102b1-2; Tim. 51c3-4; la formula di Soph. 260b7, *ἐν τι γένος ὅν*). In Phaed. 66e compare l’espressione *αὐτὰ τὰ πράγματα* riferita evidentemente alle idee. Si veda anche la testimonianza aristotelica, Met. VII, 2, 1028b20-25.

<sup>25</sup> Fine (2003: 330).

<sup>26</sup> Ademollo (2018: 38-39).

<sup>27</sup> Tim. 27d-28a.

<sup>28</sup> Soph. 238b

<sup>29</sup> Μηδαμῶς *ὅν* non rappresenta la negazione esistenziva di qualcosa che possiede una propria essenza. I non enti fintizi (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 fintizi, 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 *τι* 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 ‘οἶος’ 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 *γιγνόμενα*, né *ὄντα*, né *μίμηματα*, ma a-sostanziali e insussistenti prodotti dell’immaginazione.

infatti, qualcosa che è, è pienamente e puramente<sup>30</sup>, il pensiero è di qualcosa che è<sup>31</sup>, e il λόγος dice qualcosa di qualcosa che è<sup>32</sup>. Precisando che τι è l'idea<sup>33</sup>, risulta lecito parlare positivamente di 'tinologia' in Platone<sup>34</sup>.

---

Come nota Christine J. Thomas: 'according to Plato's metaphysic's 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 σημαίνων relazioni tra cose che sono, se, E.g. Centauro e Chimera, non 'comunicano' con nulla, *impredicabili*, non dovrebbero essere neppure termini del linguaggio (ὄνοματα), 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 μηδαμῶς ὃν 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 ὃν 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 τι 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 ὃν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὃν - 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 τι γένος ὃν tra gli ὄντα (260b7-8). Dunque, μηδαμῶς ὃν, nulla affatto, risulta, in modo parmenideo, realmente inaccessible (Fr. 2, v. 7, ἀνυστόν; Soph. 239a-c): assolutamente assente, esprime la *contrarietà* (ἐναντίον), solamente logica e concettuale, al τι ως ὃν (qualcosa che è).

<sup>30</sup> Resp. 476e10-477a7: τι πότερον ὃν ἐπαντελῶς ὃν, εἰλικρινῶς ὄντος.

<sup>31</sup> Parm. 132b11-c2: νόημα τινός ὄντος.

<sup>32</sup> Soph. 262e: τι περὶ τινός εἶναι.

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

<sup>34</sup> Il termine 'tinologia' risulta problematico, giacché il τι 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 τι platonico trova esplicazione in Soph. 237c-239a, sviluppo di Resp. 477a-479d. Il valore ontologico del τι è illustrato muovendo dal μή ὅν: se il non essere è refrattario all'essere, ad unità e pluralità numerica, viceversa, solamente ciò che è si congiunge a qualcosa che è<sup>35</sup> (τῷ ὄντι προσγένεται ἀν τι τῶν ὄντων), ad unità e pluralità numerica. Di conseguenza, non è corretto riferire 'qualcosa' a quel che non è (τὸ μὴ ὄν ... οὐδὲπι τὸ τι φέρων ὡρθῶς ἀν τις φέροι): 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 (τὸν δὲ δὴ τι λέγοντα ... παντάπασι μηδὲν λέγειν). Poiché «qualcosa di determinato» è detto sempre di ciò che è (τὸ «τι» ... ἐπ' ὄντι λέγομεν ἑκάστοτε), condizione necessaria

nell'ontologia eidetica platonica, a τι resi ὄν ὄντως οὐσαν dallo status dei propri ὄντιν, piuttosto indicherebbe che l'essere stesso in quanto εἶδος sarebbe un τι il cui ὄντι è la permanenza nella stabile presenza eterna: lo ὄν farebbe capo ad un τι in virtù di cui è uno tra caratteri fondamentali del reale. La ricerca interessata alla posizione platonica riguardo il τι 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 τι che non è ὄν, pur significante, che valore ha, giacché platonicamente è né vero né falso, non riferendosi a qualcosa che è? (2) Simile 'τι linguistico-semantico' non trova testualmente posto nell'ontologia eidetica e nell'epistemologia platonica, le quali assumono il τι essente onticamente determinato, lo εἶναι τι. Pierre Aubenque reputa 'occasione mancata' la non sussunzione dello ὄν come 'specie' del τι (stoico), tuttavia, se il τι platonico compete agli ὄντα, 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 statuto ontologico del 'qualcosa' a ciò che, a vario titolo, resta ontologicamente indeterminato. Platone sembra, però, concepire la 'sussunzione' dello εἶναι nel τι 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'onniestensività 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.

<sup>35</sup> Soph. 238c6-253a1-5: i verbi ἀρμόττειν-συναρμόττειν 'significano' solo tra ὄντα.

della sensatezza dei discorsi è riferirli a qualcosa di determinato (*ώς ἀνάγκη τόν τι λέγοντα ἐν 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 αὐτὸν λέγειν γυμνὸν καὶ ἀπηρημένον ἀπὸ τῶν ὄντων ἀπάντων, ἀδύνατον). Poiché ‘for Plato “to be” means inseparably both “to exist” and “to have a certain determinateness”’<sup>36</sup>, la determinatezza, fondandosi sulla stabile presenza garantita da semplicità e uniformità ontologica, concerne solo le idee<sup>37</sup>.

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 dialettico<sup>38</sup>, oppure se non sia evocata una ben precisa forma eidetica. L’occorrenza della formula ὑπὸ μιᾶς ἔζωθεν περιεχομένας conferma<sup>39</sup> che si tratta del genere dell’essere, giacché sua caratteristica è ‘avvolgere’ tutte le idee dall’esterno (τὸ ὅν ... περιεχομένην) in quanto *onnipervasivo*<sup>40</sup>.

Se il significato principale dello εἶναι in Platone è *presenza*, immutabile permanenza stabile<sup>41</sup> di ciò che è, allora l’auto-sussistenza sarebbe intrinseca agli εἴδη; 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

<sup>36</sup> Aronadio (2021: 40), Teisserenc (2007: 239).

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

<sup>38</sup> Resp. 507b; Phaedr. 265d3.

<sup>39</sup> Già Teisserenc (2007: 143-46).

<sup>40</sup> Giovannetti (2022: 242).

<sup>41</sup> 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)<sup>42</sup>.

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 3<sup>43</sup>.

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 φύσιν<sup>44</sup>), diverso da altre entità intellegibili (τὸ δὲ ἀλλ' ἔτερον δῆ τι τούτων), e disponibile all’anima razionale (.. ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς<sup>45</sup>), τὸ δὲ αὐτὸν<sup>46</sup> è uno εἶναι τι, l’individuo ontologico in sé unicamente e puramente essere: l’idea dell’essere (254a<sup>47</sup>).

In 259b Platone ribadisce inequivocabilmente che l’essere è una forma eidetica: diverso da tutti gli altri generi (τὸ δὲ ὄν ... ἔτερον τῶν ἀλλων ἀν εἴη γενῶν), né ciascuno degli altri, né tutti gli altri insieme (ὄν οὐκ ἔστιν ἔκαστον αὐτῶν οὐδὲ σύμπαντα τὰ ἀλλα), è solo sé stesso (*πλὴν αὐτό*). Infatti, l’essere è di per sé uno e non è le altre forme (ὄν ἐν μὲν αὐτό ἔστιν ... τὰλλα 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

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> Centrone (2008: LIX-LXVIII); Berti (1975).

<sup>44</sup> Teisserenc (2007: 250-51).

<sup>45</sup> 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).

<sup>46</sup> *Soph.* 254b5; 257a1; 258b2.

<sup>47</sup> Fronterotta traduce ‘τοῦ ὄντος ... ἰδέα’ 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 parmenideo<sup>48</sup>, 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 ὅν in quanto γένος è unità semplice *in sé* stesso, di cui tutte le idee partecipano; mentre, τὸ πάντελῶς ὅν, 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 ἴδεα τοῦ ὄντος si rivelerà essere entrambe le cose<sup>49</sup>, dunque né solo la 'proprietà comune' agli ὄντα, né l'universale astratto dall'unità dei modi differenziati di essere.

---

<sup>48</sup> Fronterotta, 2007a; Lezsl, 2014: 18

<sup>49</sup> L'alternativa tra i termini parmenidei μονογενές (genericamente unitario)/οὐλομελές (integro, coeso) (fr. 8 DK vv. 2-6; Abbate 2018: 22) entrambi relativi allo ὁδοῖς 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 ὅν αὐτὸς), oppure dell'ambito unitario, eternamente presente, della coesa totalità plurale delle cose che sono (πάντελῶς ὅν). Giovannetti ha recentemente criticato l'esegesi del πάντελῶς ὅν 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 emergere nel suo proprio statuto 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 πάντελῶς ὅν.

Se è così, la concezione platonica dell'essere non risulta inficiata dalla critica aristotelica<sup>50</sup>. 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 εἴδη sussistono senza rimuovere l'auto-identità dell'essere stesso in quanto ἴδεα (Soph. 256c11-257a6). Se, come vuole Aristotele, ὄν fosse già sempre presente come *multiforme* nelle sostanze<sup>51</sup>, nei significati delle categorie e dei loro modi<sup>52</sup>, sebbene sempre relativo ad una qualche *natura unitaria ed unica*<sup>53</sup>, 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 εἴδη<sup>54</sup>), 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 ὄν<sup>55</sup>), ma, comune a tutto, è solo il *predicato più universale di tutti*<sup>56</sup>.

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

<sup>50</sup> Met. III, 998b20-27.

<sup>51</sup> Lezsl (2014: 69).

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

<sup>53</sup> Met. IV, 2.

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

<sup>55</sup> An. Post. II, 7, 92b12-13.

<sup>56</sup> Met. X, 2, 1053b19-25.

allo schema logico-ontologico genere/specie, il quale produce una ambiguità della nozione di *γένος*<sup>57</sup>, assente nell'ambito eidetico: gli ὄντα assunti dalla dialettica non risultano εἶδος del *γένος* essere, ma ‘τι, distinti e diversi dall'essere,<sup>58</sup> che rendono la dialettica ὁ ἐστιν ὃν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν<sup>59</sup>.

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 ὃν 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<sup>60</sup>.

Il genere dell'essere è, perciò, unitario ed eternamente presente, giacché rende eternamente “attiva”<sup>61</sup> la presenza stabile di tutte le forme intellegibili 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.* 508d3-4<sup>62</sup>), ambito proprio del

---

<sup>57</sup> Met. I, 9, 991a30.

<sup>58</sup> Συναγωγή e διαιρεσίς risultano fasi operative della κοινωνία tra entità intellegibili indivisibili (*γένη/εἴδη*). 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 διαιρεσίς 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.

<sup>59</sup> *Phaedr.* 247e1-2: ‘scienza del ciò che è della entità realmente essente’. Cf. *Symp.* 211c8-9; *Resp.* 532a-b.

<sup>60</sup> Teisserenc (2007: 254); Karfik (2011: 144); *Soph.* 259a6-7.

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

<sup>62</sup> Per la traduzione, Fronterotta (2017: 115, n. 10).

filosofo<sup>63</sup>, l'ontologia eidetica platonica sembra rappresentare l'articolazione ontologica dello óðoîo 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 platonica<sup>64</sup> e aristotelica. Il *De ente et essentia* è l'opera in cui l'Aquine espone il rapporto tra *Esse ipsum* e sostanze immateriali<sup>65</sup>.

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*)<sup>66</sup>.

Altrove Tommaso esprime analoghe precisazioni, distinguendo ente e cosa ('ente' deriva dall'atto di essere, mentre 'cosa' esprime la quiddità cioè l'essenza dell'ente<sup>67</sup>).

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

<sup>63</sup> Soph. 254a8-10.

<sup>64</sup> 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'Aquine sia giunto fondamentalmente in modo autonomo a teorizzare una metafisica dell'essere affine a quella contenuta nel Sofista.

<sup>65</sup> Berti (2012).

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

<sup>67</sup> *De ver.*, q. 1 a. 1 resp.

la sostanza intellettuale è forma ed essere (*intelligentia est forma et esse*)<sup>68</sup>: 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*)<sup>69</sup>.

Tommaso distingue l'essenza delle sostanze intellegibili sia dal loro essere (*esse commune*), sia dall'ente primo che è puro essere<sup>70</sup>, 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 partecipazione<sup>71</sup> dell'effetto alla causa: la causa prima 'effettua' per partecipazione l'essere in esse, che lo accolgono in modo limitato<sup>72</sup>. 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*<sup>73</sup>. Infatti, l'essenza è ciò in virtù di cui una *res* è *ens* giacché l'*esse commune* è ricevuto, via partecipazione

---

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

<sup>69</sup> In *I Sent.*, dist. 25, q. 1, art. 4.

<sup>70</sup> Molinaro (1990: 98-99).

<sup>71</sup> 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.

<sup>72</sup> STh, I, q. 8 a. 1.

<sup>73</sup> 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' ( $\tau\alpha\dot{\nu}\tau\circ\dot{\nu}$   $\kappa\alpha\dot{\iota}$   $\dot{\epsilon}\nu$ ) 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)*<sup>74</sup>: 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 prediciati di un determinato individuo, cioè cessano di essere sostanze seconde<sup>75</sup>. 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*<sup>76</sup>, non conducono alla conoscenza del singolo particolare sensibile.

L'Aquinate sembra condividere la critica aristotelica alle idee<sup>77</sup>, ma, forse, anche ritenere che il metodo dialettico è impiegato da Platone alle sole forme intellegibili 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*

<sup>74</sup> 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, 1; STh, I q. 3 a. 4) nella differenza tra *Esse ipsum* ed *esse commune*, escludendo il panteismo (te Velde, 2021 n. 26).

<sup>75</sup> Cat. 5, 2b25-35.

<sup>76</sup> 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.

<sup>77</sup> Met. I, 6, 987b5-10 e Met. XIII, 5, 1079b15-20, come risulta da *In Met. 1. X, lect. 3, n. 3*.

*materia efficitur ens actu et hoc aliquid<sup>78</sup>).* 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 è<sup>79</sup>.

È escluso, dunque, il concettualismo<sup>80</sup>, 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 tommasiane<sup>81</sup>. 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

---

<sup>78</sup> De Ente, 2; Met. VII, 6 1032a.

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

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

<sup>81</sup> Gli *εἰδῶν* 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 *τι* platonico, identificando l'essenza con ciò che la sostanza intellettuale è *per sé*<sup>82</sup>. L'essenza intellegibile non è, quindi, una *intentione (ratio)*, né assimilabile ai *κοινά*<sup>83</sup> aristotelici, bensì *qualcosa semplice ed auto-identico, separato dalla materia, che partecipa dell'essere*: condizioni proprie solo degli *εἰδη* 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 intelleggibili 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*<sup>84</sup>).

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,

<sup>82</sup> De ente, 4; Comm. al Liber de causis, prop. 7; De Sub. Sep., 7.

<sup>83</sup> I *κοινά*, necessariamente implicati nel sensibile, sono sempre in un sostrato sostanziale (καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται ἀεὶ), perciò nessuno di essi è un 'questo' (τόδε τι).

<sup>84</sup> 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 agire<sup>85</sup>. La radice teorica della distinzione tommasiana tra *Esse ipsum* ed essenze separate sarebbe plotiniana<sup>86</sup>, 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 determinazioni<sup>87</sup>: l'essere presente nelle forme è sempre 'unito a qualcosa', un 'contenuto oggettivo': l'essenza che lo accoglie<sup>88</sup>. 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 esso<sup>89</sup>, 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 distinti<sup>90</sup>. (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

---

<sup>85</sup> Berti (2012).

<sup>86</sup> Norris Clarke (1952: 186).

<sup>87</sup> In *De div. nom.* I, 2 n. 75, 22.

<sup>88</sup> De Ente, 2016: 201; Geiger (1942: 36–37), 'partecipazione per composizione'.

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

<sup>90</sup> 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’<sup>91</sup>. 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 determinati<sup>92</sup>. L'autentico nucleo teorico della ontoteologia tommasiana, però, più che nella reimpostazione ontoteologica della correlazione potenza-atto<sup>93</sup> sembra rinvenibile nella concezione partecipativa dell'essere esposta nel Sofista di Platone<sup>94</sup>.

La correlazione potenza/atto, infatti, non pare evocata da Tommaso per esplicare 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<sup>95</sup> tutte le essenze, ma è molteplice allorché le racchiude in sé causando l'essere in tutte (*esse commune*<sup>96</sup>), 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)<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> Berti (2012).

<sup>92</sup> Contat (2012: 16-17).

<sup>93</sup> Norris Clarke (1952: 192-94).

<sup>94</sup> 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.

<sup>95</sup> Brock (2005: 24).

<sup>96</sup> *Exp. De Div. Nom. Cap. 5 Lec. 2*, 660.

<sup>97</sup> *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*<sup>98</sup> 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<sup>99</sup> attive.

Ne conseguirebbe che lo *Esse ipsum*, essendo solo essere<sup>100</sup> puro e semplice<sup>101</sup>, è altresì la *res* rispetto cui le essenze separate sono al contempo suoi *partecipanti*, sue *differenti determinazioni*, e, tutte insieme, *racchiuse in esso*<sup>102</sup>.

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.

---

<sup>98</sup> De Pot. q. 7, a. 3, ad. 9.

<sup>99</sup> Brock (2006: 291).

<sup>100</sup> Berti (2012).

<sup>101</sup> De ente, 5.

<sup>102</sup> STh, I q. 8 a. 2-3.

Tommaso espone la difficoltà dell'ontologia eidetica del Sofista<sup>103</sup> 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 sensibili<sup>104</sup>, 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 presupposita*), 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' coeterna all'ente primo, concernente sostanze ingenerate e incorruttibili prodotte

---

<sup>103</sup> Sasso (1991: 164); Giovannetti (2022: 250-51).

<sup>104</sup> STh, I q. 44 a. 1.

senza movimento (perciò eterne<sup>105</sup>), 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  $\varepsilon\delta\eta$  all’idea dell’essere, lo ὁ 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-poggia infinitamente tutto l’essere in sé, e perciò è causa prima<sup>106</sup>.

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*<sup>107</sup> 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*<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> STh, I q. 10 a. 1 co.

<sup>106</sup> De div. nom. V, l. 1 n. 629.

<sup>107</sup> STh, I q. 10 a. 2 ad. 1-2.

<sup>108</sup> De ente, 5, 378.

Simile natura suggerisce che la creazione delle sostanze intellettuali è *operazione onto-teologica immediata*<sup>109</sup>. 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 perfezione del contenuto ontico della sostanza<sup>110</sup>, che in quanto determinazione essente è legata ad esso *sub specie aeternitatis*<sup>111</sup>.

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 instanziazioni delle creature materiali, né essere cause efficienti, in ragione del principio per cui nessun ente creato causa qualcosa di simile a sé stesso<sup>112</sup>.

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 scevre dal rapporto esemplaristico col sensibile. La concezione tommasiana delle sostanze immateriali sembrerebbe non attribuire loro alcuna

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

<sup>110</sup> 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.

<sup>111</sup> De Sub. Sep. 9.

<sup>112</sup> STh, I q. 45 a. 5.

funzione paradigmatico-causativa<sup>113</sup>, 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*<sup>114</sup>, 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*<sup>115</sup>.

Pertanto, lo *esse commune* è diverso in cose diverse<sup>116</sup>, mentre lo *Esse ipsum* non è diverso da nulla, in quanto totalità unitaria in sé stesso<sup>117</sup>, 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* tommasiano<sup>118</sup>: 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 perfectley fused'*<sup>119</sup>, senza identificarsi con nessuna di esse, né con tutte, la differenza tra l'infinità dello *Esse ipsum* e la totalità

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

<sup>114</sup> *De Ente*, 5; *De Potentia*, q. 7 a. 2 ad. 4.

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

<sup>116</sup> *De Ente*, 5.

<sup>117</sup> *De ente*, 5; C.G. I, 26.

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

<sup>119</sup> *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 esegeti 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.

differenziata degli *actus essentiae* delle infinite sostanze immateriali sembra essere quella platonica tra il τι eterno onnipervasivo (διέρχομαι<sup>120</sup>; διεσπαρμένος<sup>121</sup>) oltre<sup>122</sup> le determinazioni delle illimitate forme intellegibili, che racchiudendole (περιέχω) tutte è intrinsecamente infinito.

Dalle analogie nel rapporto tra *Esse ipsum* ed *essentiae intellectualibus*, e tra ιδέα τοῦ ὄντος ed εἰδη, consegue l'affinità tra scienza dialettica e scienza autonoma delle sostanze separate<sup>123</sup>, e riemerge l'oscillazione tra le accezioni parmenidee dell'essere (μουνογενές/οὐλομελές).

In questo senso, l'ontoteologia tommasiana, per quanto originale<sup>124</sup>, sembra porsi in continuità con lo sviluppo platonico dell'ontologia parmenidea: dall'ambivalenza del monismo ontologico assoluto e dell'ontologia tinologica della causalità partecipativa.

---

<sup>120</sup> Soph. 159a

<sup>121</sup> Phaedr. 265d3-4 sulla disseminazione della μίαν ιδέαν nella realtà.

<sup>122</sup> STh, I q. 8 a. 1 ad. 1.

<sup>123</sup> 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).

<sup>124</sup> 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., Narcy 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', *Espíritu*, 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’Academia 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) ‘Eínai, 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) ‘Pantelós on and megista genē (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’, *Alvearium*, 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’Etre 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