



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea  
Magistrale in  
Scienze Filosofiche  
(LM-78)

Tesi di Laurea

***ANDARE OLTRE  
L'ESSENZA***

IBN SINA: IL LASCITO EREDITARIO DE *AL-ILĀHĪYĀT*

NEL PENSIERO DI TOMMASO D'AQUINO

**Relatore**

Prof. Gian Pietro Soliani

**Correlatore**

Prof. Paolo Pagani

**Correlatore Esterno**

Prof. Giovanni Ventimiglia

**Laureando**

Osama Khalil

Matricola 893660

**Anno Accademico**

2022/2023



*A mio Nonno,  
Un instancabile lavoratore  
28 Luglio 2022*

## Sommario

Introduzione.....1

### Capitolo Primo

1. L'influenza del pensiero arabo-islamico nel medioevo-latino.....6

1.1. Background storico-culturale

1.2. L' *Avicenna Latino*.....8

### Capitolo Secondo

2. *Al-Ilayihat: mawdu' e al-matlub*.....13

2.1. L'origine dell'incomprensione

2.2. *Al – Ilahiyat: Che cos'è la Philosophia Prima*.....15

### Capitolo Terzo

3. *MĀHIYYA: Il concetto di Essenza*.....22

3.1. Uno Sguardo d'insieme

3.2. Il concetto di Essenza in Avicenna.....23

3.2.1 Essenza come natura in *Questio 1.3*.....26

3.2.2 Avicenna e Alessandro di Afrodisia: differenza.....33

3.2.3 I *non* risolti della teoria degli Universali sull'Essenza.....34

3.3. Dottrina degli Universali: Avicenna e Tommaso

a confronto.....39

3.4. Il concetto di Essenza nel *De Ente et Essentia*.....43

3.4.1. *De Ente et Essentia*: la teoria dell'indifferenza delle essenze.....46

3.4.2. Differenza tra operazione essenziale e definizione.....58

3.5. *Wujud Khass* come *ipsum esse simpliciter*.....59

## Capitolo Quarto

### 4. *Wujud*: il concetto di

esistenza.....63

#### 4.1. I termini e i limiti del dibattito

4.2. Che cosa vuol dire esistere?.....64

4.3. Neoplatonismo ed Esistenza: le origini del concetto.....71

##### 4.3.1. Introduzione storico-filologica

4.3.2. L'influenza della metafisica plotiniana delle *Enneadi*.....74

#### 4.4. *Mawjud* o *Wujud*: l'aspetto fondamentale

del dibattito.....80

4.5. Avicenna e Tommaso sull'esistenza.....84

##### 4.5.1. Premesse

4.5.2. Avicenna: Commento al passo de *Al-Isharat wa'l-tanbihat*.....86

4.5.3. Tommaso e il *Commento alla Metafisica* di Aristotele.....90

4.5.4. Avicenna e Tommaso: l'eredità metafisica.....95

Conclusioni.....104

Bibliografia.....108

## INTRODUZIONE

«L'Islam è uno dei fondamenti della cultura europea. Non potremmo nemmeno pensare a una vera Europa senza il contributo islamico<sup>1</sup>.»

La stesura di questo elaborato trae la sue origini da questa citazione del noto scrittore e attore teatrale Salomone Ovidia. Oggi la distanza tra mondo Occidentale e Islamico appare sempre più incolmabile e irrimediabile. Due mondi tanto diversi quanto in totale distonia, ai quali è sempre più preclusa la possibilità di dialogo e confronto. A tal proposito, il patriottismo costituzionale di Jürgen Habermas<sup>2</sup> sentenzia, involontariamente la fine e l'impossibilità di un possibile collegamento tra queste due realtà.

Dall'altra parte, circa ottocento anni fa, un dialogo tra mondo arabo ed Europeo si è instaurato. Un dialogo che va visto in filigrana o nell'ombra, per così dire, anziché come un confronto istituitosi alla luce del sole. Questo dialogo celato e nascosto è costituito da un sottile *fil rouge* rappresentato da Aristotele.

Avicenna e Tommaso d'Aquino sono i protagonisti di questo dialogo. L'Aquinate e il filosofo persiano non furono gli unici che tentarono di gettare un ponte tra Oriente ed Occidente, ma vale la pena ricordare due grandi uomini del Basso Medioevo che diedero prova della loro apertura verso il diverso, ossia Saladino e Federico II di Svevia.

Ṣalāḥ al-Dīn Yūsuf ibn Ayyūb (*rettitudine della vera fede*) e Federico II di Svevia furono coloro che più tentarono di colmare quella distanza tra i due mondi. Saladino cresce e matura sotto l'egida e l'insegnamento di Nur ed-Din Emiro di Mossul e Aleppo. Saladino venne fortemente mitizzato nel Medioevo, difatti non fu né un condottiero spietato né esageratamente magnanimo. Le sue gesta si devono non già a un fanatismo smodato, ma piuttosto a una risolutezza ferma, decisa e mai draconiana.

L'episodio più emblematico che lo vide coinvolto fu la presa di Gerusalemme durante la terza crociata in Terrasanta. In tale occasione, Saladino, una volta entrato in città, non fece morti, ma lasciò in vita sia i cristiani latini che i cristiani greco-ortodossi, donando personalmente

---

<sup>1</sup> Citazione di Moni Ovidia estratta da "L'eredità del profeta", Conclusione (Maltinti, 2017)

<sup>2</sup> Cfr. (Habermas, 2013)

del danaro per gli orfani e le vedove dei soldati uccisi sul campo di battaglia. Certamente, un episodio del genere deve far riflettere, data la ferocità e la ferinità dei soldati e dei comandanti – di entrambi le fedi – in battaglia, tuttavia deve ancor più far pensare il fatto che durante la prima crociata, una volta conquistata Gerusalemme, venne sterminata tutta la popolazione araba ed ebraica.

Anche Federico II fu un altro grande protagonista di questa volontà di voler comunicare con l'Oriente. Egli nacque un anno dopo la morte di Saladino, Federico II fu incredibilmente attratto dalla cultura araba. L'episodio altrettanto paradigmatico è il seguente: Federico II durante l'assedio della città di Gerusalemme ottenne il permesso di farvi visita da parte del sultano Al-Kamil. Tuttavia, quando seppe che il sultano aveva ordinato al *cadi* di non far risuonare la preghiera del *muezzin* per rispetto nei confronti dell'imperatore, subito Federico II ribatté: «Avete fatto male, o *cadi*, ; – volete voi alterare il vostro rito e la vostra Legge e fede per cagion mia?»<sup>3</sup> Federico fece ripristinare il canto del *muezzin* oltreché distribuire del denaro ai *muezzin* e ai fedeli mussulmani del santuario.

In un certo senso sia Saladino che Federico II di Svevia entrarono, in un modo o nell'altro – o meglio direttamente o indirettamente – in contatto con Avicenna e Tommaso d'Aquino.

È interessante notare come entrambi i condottieri siano entrati più o meno in contatto con Ibn Sina e Tommaso d'Aquino. Per motivi cronologici, Avicenna non poteva entrare in contatto direttamente con Saladino, tuttavia almeno metaforicamente e letterariamente ciò è possibile. Dante nella *Divina Commedia* colloca Avicenna, Averroè e Saladino nel limbo, classificandoli come “spiriti magni” e tessendone le lodi. Secondo Amos Bertolacci<sup>4</sup>, all'interno della *Divina Commedia* si può delineare un quadro emblematico del rapporto che intercorreva tra mondo latino-cristiano medioevale e mondo arabo-islamico. Il quadro è eloquente: l'apporto della cultura araba ha prevalso sulla contrapposizione religiosa iniziale, tanto da permettere di creare una connessione autentica tra queste due realtà, connessione che, non è stata turbata dagli scontri o dalle lotte di potere. Tale condivisione culturale anticipa in qualche modo la migliore versione possibile – e più auspicabile – del confronto e dell'integrazione culturale tra popoli diversi, ossia ciò che oggi si definisce

---

<sup>3</sup> al-Jawzi, S. i. (s.d.). *Lo specchio del tempo*; 23-volume Encyclopedic Biographical; pp. 432-434

<sup>4</sup> (Bertolacci, Avicenna ed Averroè «spiriti magni»: Dante Alighieri e la cultura araba nella *Divina Commedia*, 2022)

come il modello interculturale, opposto al modello dell'assimilazione e a quello multiculturale.

Dall'altra parte, Tommaso avrà modo di entrare direttamente in contatto con l'imperatore del Sacro Romano Impero, Federico II di Svevia<sup>5</sup>. A causa della vestizione avvenuta presso i Frati Predicatori – meglio conosciuti come ordine dei Domenicani –, a Napoli, la sua famiglia, in particolar modo la madre, tentò di farlo desistere, poiché ciò avrebbe irrimediabilmente compromesso il suo futuro incarico come abate di Montecassino. In fuga dalle volontà della sua famiglia, Tommaso venne intercettato dal fratello Rinaldo, per essere ricondotto presso il castello familiare di Roccasecca, presso la località di Acquapendente. Rinaldo era fedele a Federico II e in quel momento combatteva al suo fianco insieme anche a Pier delle Vigne consigliere dell'imperatore. Da quel che dicono le fonti<sup>6</sup> si è abbastanza certi nel sostenere che Federico II fosse consapevole della situazione e dette anche il suo benestare a quest'operazione. La famiglia degli Aquino fu molto vicina all'imperatore, *in primis* perché fu una delle più potenti famiglie dell'Italia meridionale e, in secondo luogo, perché il padre di Tommaso, il conte Landolfo, supportava e aiutava politicamente Federico II.

Se da un lato sicuramente non può che sembrare macchinoso e artefatto il mettere in scena un chiasmo così composto: Avicenna (x) Tommaso d'Aquino (y) / Federico II (y) Saladino (x), dall'altro tale accostamento può sembrare eloquente e suggestivo per fornire l'abbrivio a questo elaborato.

Avicenna e Tommaso, seppur provenendo da contesti e luoghi geografici completamente dissimili e opposti e pur vivendo in epoche storiche diverse, simboleggiano un ponte tra due culture e mondi incomunicabili. Saladino e Federico II rappresentano ancora due delle figure che meglio di altri hanno testimoniato un profondo rispetto dell'altra cultura, oltreché essere esempio di profonda tolleranza religiosa, tanto da apparire a tratti anacronistici, non solo rispetto al Basso Medioevo.

Tommaso d'Aquino, a sua volta, fu colui che fu in grado di instaurare questo confronto e dialogo con l'*altera pars* del mondo islamico.

---

<sup>5</sup> Per la raccolta di informazioni storico-sociale si è fatto riferimento a (Torrell, 2017)

<sup>6</sup> (Torrell, 2017); pp. 40-41



«Un posto tutto particolare in questo lungo cammino spetta a san Tommaso, non solo per il contenuto della sua dottrina, ma anche per il rapporto dialogico che egli seppe instaurare con il pensiero arabo ed ebreo del suo tempo<sup>7</sup>».

Il principio di questo elaborato non poteva che prendere l'abbrivio da questa breve riflessione, giacché scopo di questo scritto è quello di mettere in luce chiaroscurale l'apporto della metafisica avicenniana nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Come il chiaroscuro, inteso come procedimento pittorico, mette in rilievo l'alternarsi dei colori monocromi rispetto alla sorgente luminosa, così si vuole far apparire il dipinto tramite la luce – corrispondente all'eredità del pensiero di Avicenna. Difatti, è grazie alla provenienza e direzione della luce che l'opera pittorica del chiaroscuro riesce a venire fuori.

Del resto, Tommaso d'Aquino e i filosofi medioevali a lui coevi si sentivano «come nani sulle spalle dei giganti»<sup>8</sup> e in virtù di questo osservatorio privilegiato possono gettare lo sguardo più in là. Ciò non perché essi siano intellettualmente più avanzati o perché brillino di ingegno, bensì perché devono rendere omaggio alle grandi *auctoritates* del passato che hanno permesso, a loro, di elevarsi teoreticamente.

Conclusa questa introduzione, si vuole sin da subito avvertire il lettore che in questo elaborato si è volutamente scelto di non trattare la dimensione creazionista di Dio nei due filosofi, poiché ciò avrebbe fortemente distanziato le due metafisiche che, come si vedrà, per quel che pertengono alla dimensione metafisica di essenza ed esistenza sono coincidenti e comuni.

---

<sup>7</sup> Giovanni Paolo II, Enciclica: *Fides et ratio*

<sup>8</sup> Giovanni di Salisbury *Metalogicon* Libro III, Capitolo IV

# Capitolo Primo

## 1. L'influenza del pensiero arabo-islamico nel medioevo-latino

### 1.1. Background storico-culturale

Il fenomeno della *translatio studiorum* è sicuramente uno dei processi più interessanti e incredibili che iniziò alcuni decenni dopo la morte del profeta Maometto per concludersi in Europa nel medioevo-latino. Esso si estende approssimativamente tra la fine del VII e per quasi tutto il XIII secolo.

L'area interessata da questo fenomeno è circoscrivibile partendo dal Khorasan (gli attuali Kazakistan, Afghanistan e Iran) fino all'Europa mediterranea. Per *translatio studiorum* s'intende un processo storico-culturale di trasferimento di conoscenza da un luogo, geograficamente distante, ad un altro e da un periodo a un altro. Pertanto, si distinguono due fasi: a) una fase di produzione e b) una fase di ricezione. Affinché questo processo venga portato a termine è necessario che vi sia un *medium*, cioè uno spazio comunicativo comune, reso possibile dalla traduzione – in questo caso dall'arabo al latino – condotta dai traduttori latini.

La domanda che ha affascinato e affascina gli studiosi e i filologi che si interessarono e si interessano di siffatto fenomeno è la seguente: Perché la cultura arabo-islamica (e quindi non quella pre-islamica) fu così tanto interessata sin da subito a questa opera di traduzione massiccia di testi in greco all'arabo? Le risposte possono essere riassunte nel modo seguente, a secondo dell'interpretazione fornita al fenomeno della *translatio studiorum*:

- *Interpretazione eurocentrica*<sup>9</sup>: sarebbero state le popolazioni siriano-cristiane ad aver dapprima tradotto i testi dal greco al siriano e successivamente dal siriano all'arabo;

- *Interpretazione oggettiva*<sup>10</sup>: quasi tutte le traduzioni dal greco sarebbero state portate a termine sotto il Califfato abbaside, soprattutto sotto il califfato di Al-Mansur, per motivazioni politico-strategiche, e quello di Al-Mamun – per motivazioni di proselitismo culturale e religioso. Dimitri Gutas eloquentemente descrive questo periodo abbaside come «un

---

<sup>9</sup> Uno dei più noti sostenitori di tale teoria fu Etienne Gilson

<sup>10</sup> Dimitri Gutas fu il primo sostenitore di tale teoria attraverso uno studio storico-filologico, contenuto nel libro "*Pensiero greco e cultura araba*", egli fu in grado di svelare l'importanza del califfato abbaside in questa massiccia traduzione dal greco all'arabo. Si utilizza il termine "oggettiva" perché appunto tale ricerca è stata condotta seguendo un modello "scientifico" per quel che riguarda la metodologia storiografica.

momento epocale per la storia dell'umanità» comparandolo per importanza al Rinascimento italiano oppure alla Rivoluzione scientifica tra il XVI e il XVII e che ,in particolar modo, dovrebbe essere considerato come parte della stessa storia<sup>11</sup> – e cioè per lo sviluppo della storia culturale dell'Occidente.

La seconda interpretazione (b) è quella corretta. Gutas ha dimostrato come la dinastia abbaside abbia compiuto un “cambio di passo” rispetto alle dinastie precedenti, attraverso lo spostamento della capitale da Damasco a Baghdad e, soprattutto, attraverso la designazione di funzionari non più bizantini come in passato, ma persiani arabizzati che non erano più prevenuti nei confronti della cultura ellenista<sup>12</sup>.

Un altro motivo fondamentale<sup>13</sup> che spinse verso questo recupero del retaggio culturale greco ha origine da Alessandro Magno. Il condottiero macedone, prima che gli abbasidi se ne impossessassero, aveva disperso il sapere originario delle scritture canoniche zoroastriane. Attraverso questa dispersione, si era creato un pulviscolo di sapienza religiosa legato a queste scritture ormai diffuse in giro per il mondo allora conosciuto – addirittura fino in India e in Cina.

Per tale motivo, nel momento in cui gli abbasidi conquistarono l'impero sassanide, trovarono un terreno fertile per diffondere questa *cultura basata sul recupero della tradizione ellenica attraverso la traduzione*.

I primi califfi abbasidi furono i protagonisti assoluti di questo fenomeno. Al-Mansur con l'espedito di recuperare il patrimonio originario delle scienze antiche, seguendo così le istanze di recupero delle scritture zoroastriane – istituendo un programma articolato di traduzione – volle legittimare così il proprio potere per evitare minacce e conflitti interni alla Persia.

Al-Ma'mun in un'ottica antibizantina e tralasciando l'ideologia zoroastriana volle ancora di più mettere in luce la superiorità culturale araba, facendo vedere quanto poco in realtà i Bizantini erano degni dei loro lontani antenati: i Greci.

---

<sup>11</sup> (Gutas, 2002); p. 12

<sup>12</sup> Successivamente il disfacimento dell'impero Romano d'Occidente in Medio Oriente

<sup>13</sup> Tale motivo è stato avanzato da Pasquale Porro nell'Introduzione pp. VI-X in Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002.

Come ha ricordato Gutas, l'anti-bizantinismo arabo si è tradotto in un filoellenismo<sup>14</sup>. Attraverso la chiusura della scuola di Atene nel 529 da parte di Giustiniano, rigido conservatore dell'ortodossia cristiana, ha inizio un periodo di lento declino per qualsiasi atteggiamento filo-ellenico o di interesse verso le grandi *auctoritates* filosofiche del pensiero greco in Europa. Adesso è compito della cultura arabo-islamica preservarne le vestigia e connubiarla con l'Islam.

In quel periodo storico, tentare di istituire un sodalizio tra fede e ragione voleva dire fare, non solo tradurre e tramandare le grandi opere del passato, ma soprattutto far sopravvivere la filosofia<sup>15</sup>.

## 1.2 L'Avicenna Latino

Il pensiero di Avicenna, lo si può dire senza esagerazioni, *travolse* in un certo senso il medioevo-latino. Non è un'esagerazione il verbo 'travolse' poiché, come ricorda anche Amos Bertolacci, l'influenza avicenniana non solo entrò in qualsiasi *curriculum* delle università medioevali, ma soprattutto eruppe anche esternamente dal mero ambito filosofico-religioso – ecco perché travolse – entrando a far parte sia della letteratura (Dante Alighieri) e soprattutto della società in generale<sup>16</sup>.

La grande influenza del suo contributo sia in ambito filosofico sia in ambito medico<sup>17</sup> si abbatté in Europa verso i primi decenni del XII.

Interessante è notare che, in un certo senso, gli scolastici medioevali scoprirono la *Metafisica*

---

<sup>14</sup> (Gutas, 2002); p. 100

<sup>15</sup> (Gutas, 2002); pp. 102-103. Si vedano le parole del poeta Al-Gahiz a tal riguardo: «Se soltanto la gente comune avesse saputo che i cristiani e i bizantini non possiedono sapere, né chiarezza [menta-

le], né profondità di pensiero, ma sono semplicemente abili con le mani nel tornire il legno, nei lavori di carpenteria, nelle arti plastiche, nella tessitura del broccato di seta, allora li avrebbe radiati dalle file dei letterati ed estromessi dalla lista dei filosofi e dei saggi, perché opere come l'*Organon*, il *De generatione et corruptione*, la Meteorologia sono state scritte da Aristotele, e da egli non era né bizantino né cristiano; l'*Almagesto* è stato scritto da Tolomeo, ed egli non era né bizantino né cristiano; gli *Elementi* sono stati scritti da Euclide, ed egli non era né bizantino né cristiano; i testi medici sono stati scritti da Galeno, che non era né bizantino né cristiano; lo stesso vale per le opere di Democrito, di Ippocrate, di Platone, e così via. Tutti questi sono uomini di un'unica nazione; essi sono morti, ma le tracce delle loro menti vivono ancora: essi sono i greci. La loro religione era differente da quella dei bizantini e la loro cultura era differente da quella dei bizantini»

<sup>16</sup> (Bertolacci, *The reception of Avicenna in Latin medieval culture*, 2013); pp. 242-243

<sup>17</sup> Si fa riferimento al *Canone della Medicina*

prima attraverso gli arabi e solo in un secondo momento la scoprirono attraverso Aristotele<sup>18</sup>. Sin qua si è detto in che cosa è consistito il fenomeno della *translatio studiorum* e perché accadde proprio in un certo periodo e in un certo luogo geografico. Tuttavia, non si è ancora spiegata la cosiddetta fase di *ricezione* da parte del medioevo latino. Se ad oggi la lingua ufficiale della filosofia è per lo più l'inglese, durante il periodo della il canale ufficiale attraverso il quale viaggiava e si veicolava era l'arabo – e non più il greco.

I due principali progetti di traduzione sono così divisi:

a) Il primo gruppo di traduttori (VIII-XIV secolo) era guidato dal filosofo arabo Al-Kindi presso la cosiddetta “casa del sapere” e cioè la biblioteca di Baghdad; le traduzioni dei testi erano dal greco all'arabo.

b) Il secondo gruppo (XII- XIII secolo) di traduttori era europeo, nello specifico presso la città di Toledo.

Tale progetto di traduzione dall'arabo al latino poté avvenire per due motivi: a) Toledo essendo stata appena strappata dal re castigliano Alfonso IV al re della Taifa – piccolo emirato indipendente che si viene a creare dopo la morte dell'ultimo califfo di Cordova – divenne un vero e proprio *melting pot* di culture (arabi, cristiani ed ebrei). Per tale motivo, ciò facilitò un ambiente ove sorsero scuole di traduzione di opere filosofico-scientifiche dall'arabo al latino.

b) El-Andalus era sotto il dominio del Califfato degli Omayyadi da molto tempo – approssimativamente la Spagna divenne araba tra il 711 e il 718.

La dinastia Omayyade riuscì a strappare la Penisola Iberica dalle mani delle popolazioni Visigote. Il fatto di essere stato il primo califfato a maggioranza cristiana – ma v'erano anche molti ebrei – e il fatto di essere stato sotto controllo delle dinastie arabo-islamiche ha sicuramente creato nel tempo un clima fertile e proficuo per il grande lavoro di traduzione tra il 1100 e il 1200.

---

<sup>18</sup>Avicenna, *Metafisica* (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; p. XXXII

In questo contesto multiculturale in Al-Andalus troviamo i più grandi traduttori dei testi arabi: a) Gherardo di Cremona, b) Gundissalinus<sup>19</sup> e anche c) Michele Scoto<sup>20</sup>. Gundissalinus fu il grande traduttore di Avicenna, egli tradusse importanti sezioni del *Kitab Al Shifa*. Ciò che è più importante ricordare è che *Al-Ilahiyat* cioè la “Scienza delle cose divine” o *Metafisica* venne tradotta per intero.

Amos Bertolacci divide tre diversi approcci – corrispondenti ciascuno a una fase cronologica diversa – adottati dai traduttori spagnoli rispetto al progetto di traduzione delle opere di Avicenna.

La prima fase (a): va dal 1150 al 1200, cioè va da quando la *Philosophia Prima*<sup>21</sup> venne tradotta per la prima volta fino a quando entrò nelle università europee; la seconda fase (b): va dal 1200 in poi; e la terza fase (c) dal 1240 in poi. La prima fase ha il suo centro di irradiazione presso la città di Toledo, mentre la seconda e la terza fuoriescono dalla Spagna e si immettono nelle sedi istituzionali delle università europee, cioè a Parigi<sup>22</sup> e a Oxford.

Durante la prima fase, dopo la traduzione per opera di Gundissalinus, data l’assenza di una versione integrale della *Metafisica* di Aristotele, la *Philosophia Prima* di Avicenna era fondamentale per approcciarsi ai testi filosofici canonici<sup>23</sup>.

Nella seconda fase la *Philosophia Prima* divenne il testo per eccellenza per studiare la *Metafisica* di Aristotele nelle sedi universitarie. Avicenna divenne la lente d’ingrandimento con la quale capire e studiare Aristotele.

In particolar modo, l’Università di Parigi accettò progressivamente la *Philosophia Prima* di Avicenna, mentre in una fase iniziale il *Commento di Averroè alla Metafisica* venne ignorato o criticato.

L’ultima fase vede la *Philosophia Prima* di Avicenna venire sostituita dal *Commento di Averroè*.

Per concludere, bisognerà attendere il vasto commentario di Alberto Magno, il quale,

---

<sup>19</sup> Vi furono numerosi altri traduttori anche fuori dalla Spagna, ma per lo scopo che si prefigge questo elaborato ci si vuole soffermare sulla traduzione de *Al-Ilahiyat*. Ad esempio Gabriel Sionita, Faraj Ibn Salim e molti altri.

<sup>20</sup> Benché non abbia fisicamente tradotto in Spagna comunque la sua formazione che gli permise di tradurre successivamente molte opere (come ad esempio la zoologia di Avicenna o il *Commento alla Metafisica* di Averroè) quando fu in Sicilia sotto l’impero di Federico II di Svevia.

<sup>21</sup> *Philosophia Prima* è *Al-Ilahiyat* ma nella veste latina cioè è il nome in latino con il quale circolava

<sup>22</sup> La prima *universitas magistrorum et scholarium* venne fondata nel 1088 a Bologna, ma quello che più interessa per questa tesi è sottolineare la fondazione dell’Università di Parigi nel 1170 ove insegnò Tommaso d’Aquino.

<sup>23</sup> Cfr. (Bertolacci, *The reception of Avicenna in Latin medieval culture*, 2013);

Bertolacci dice che aveva un ruolo "vicario" nello studio dei testi filosoficamente autorevoli

integrando con le digressioni e la ricchezza teoretica della *Philosophia Prima* di Avicenna, e parafrasando il testo aristotelico aiutandosi con il *Commento* di Averroè, restituirà una versione completa e chiara della *Metafisica* dallo Stagirita. Alberto Magno non integrerà due dei più grandi interpreti di Aristotele, ma li metterà in comunicazione facendoli interagire. Le tre fasi cronologiche della traduzione e della diffusione della *Philosophia Prima* nel Medioevo latino è importante per capire come Tommaso d'Aquino sia giunto in “comunicazione culturale” con l'*altera pars* o meglio con il pensiero arabo-islamico.



# Capitolo Secondo

## 2. *Al-Ilaihat: mawdu' e al-matlub*

### 2.1 L'origine dell'incomprensione/ambiguità

Dire che cosa voglia dire metafisica o *philosophia prima* per Avicenna è piuttosto prioritario per due motivi: a) per capire quanto la sfera gnoseologica rimandi a quella ontologica e b) per l'influenza che già dalle prime righe che l'opera intitolata *Al-Ilaihiyat* avrà sul pensiero di Tommaso D'Aquino, nello specifico nel *De ente et Essentia*, nel *Super Boetthium de Trinitate e Sententiis I*. È, infatti, nell'*Al-Ilaihiyat* che Avicenna esplicita gli strumenti d'indagine e l'oggetto di studio a cui è diretta la metafisica.

Sin dalle prime pagine, Avicenna è interessato a definire quali caratteristiche debba avere una scienza affinché sia una vera scienza.

A tal proposito, Aristotele<sup>24</sup> aveva già definito “scienza” ciò che consta di tre parti: soggetto, principi e conclusioni dimostrative<sup>25</sup>. A queste Avicenna ne aggiunge un'altra: scienza è ciò che deve avere un fine estrinseco rispetto al proprio soggetto. Nel caso della scienza metafisica, Dio non può essere preso come punto di partenza, ma deve essere il punto di arrivo. Il punto di partenza, infatti, deve essere qualcosa che o è stato già precedentemente dimostrato o qualcosa che risulta autoevidente. Per questo, Avicenna individua il punto di partenza nel concetto di *esistente in quanto esistente*<sup>26</sup> – sul quale dovremo tornare a breve. Lo scopo principale di Avicenna, come ha giustamente affermato De Haan<sup>27</sup>, è quello di delineare una «*science of being qua being*» in modo tale da poter fondare e legittimare tutte le altre scienze particolari: il rapporto gerarchico – epistemologico è lo stesso che intercorre tra governante e governato<sup>28</sup>.

In breve, non ci si può occupare dell'essere come numero o dell'essere come movimento o dell'essere come nota musicale, se prima non si è affrontata la questione principale – che fa da fondamento – consistente nel definire e indagare l'essere in quanto essere<sup>29</sup>. Del resto, se per *episteme* si intende “ciò che sta in piedi da sé”, si intuisce l'intento epistemologico sotteso

---

<sup>24</sup> Aristotele, *Analitici Posteriori* 1.7 (75a390-75b2)

<sup>25</sup> (Houser R., 2013); pp. 1-2

<sup>26</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Milano: Bompiani 2002; I.2 [13]

<sup>27</sup> (Haan, 2020); pp. 183-219

<sup>28</sup> Avicenna. *The Metaphysics of the Healing*. (M. E. Marmura, Trad.) Utah: Brigham Young University Press (2005); p.14

<sup>29</sup> Aristotele, *Metafisica*, Libro Γ, 1003a-1003b

alla *Al-Illyihat*: la metafisica – *science of being qua being* – rappresenterebbe la scienza per antonomasia in grado di fondare tutte le altre scienze particolari. Il problema e la complessità che riguarda la definizione della metafisica – in generale, ma anche in Avicenna - è un problema originatosi non a causa di coloro che ricevettero il “testimone” - cioè non è causato dall’interpretazione dei successivi interpreti e commentatori di Aristotele - e nemmeno è dato da una certa parsimonia da parte dello stagirita nel definire tale scienza dell’essere in quanto essere, ma la causa è, al contrario, l’ipertrofia delle sue definizioni. Aristotele difatti nel libro *E1* della *Metafisica* riferisce 3 definizioni:

- a) metafisica è aitiologia
- b) metafisica è ontologia
- c) metafisica è teologia

Aristotele non ritiene che esse siano inconciliabili: aitiologia può coincidere con teologia in quanto in termini generali aitiologia indica lo studio delle cause e dei principi e per teologia si intende lo studio delle sostanze divine immobili; pertanto esse ,costitutivamente, sono cause prime e principio ultimo di tutto. L’ontologia è ciò che garantisce questo incontro tra le due prospettive in quanto s’occupa dell’essere universale in quanto essere. Tuttavia il problema riscontrato anche<sup>30</sup> da De Haan<sup>31</sup> è la mancanza di spiegazione nel come armonizzare questi tre ambiti.

Quest’ambiguità a causa dell’eccesso di definizioni avranno delle importanti ripercussioni sullo statuto che assumerà la metafisica come scienza in Avicenna. Bertolacci<sup>32</sup> suddivide in fasi l’incontro tra Avicenna e la *Metafisica* di Aristotele. In un primo momento – fase *alkindiana* - Avicenna entra per la prima volta in contatto con la *Metafisica* attraverso la mediazione di Al Kindi. L’intento di Al Kindi fu quello di convogliare le istanze islamiche e neoplatoniche nella *Metafisica* di Aristotele.

Di conseguenze non è sorprendente se l’interpretazione *alkindiana* è quella di teologizzare l’opera dello stagirita giacchè la metafisica si vedeva “ridotta” a pura teologia - tralasciando anche la dimensione aitiologica in quanto anch’essa ridotta a mera parte introduttiva e preparatoria prima della trattazione metafisica tout court.

---

<sup>30</sup> È un problema tuttora aperto e discusso; su tale discussione vedi Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Milano: Bompiani (2002); Introduzione pp. 14-15

<sup>31</sup> (Haan, 2020); *Chapter 3. Subject and Goal of the Science of Metaphysics*

<sup>32</sup> (Bertolacci, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitâbal-Shifâ: A Milestone of Western Metaphysical Thought*, 2006); *Chapter 2*, 37–64.

Nel momento in cui Avicenna scopre che la *Metafisica* non consta soltanto per lo più dei libri  $\alpha$  e  $\lambda$ , si rende conto che la *Metafisica* non è solo un'opera di metafisica coincidente con la teologia ma è in realtà molto di più. Il libro  $\alpha$  funge da introduzione all'opera e il libro  $\lambda$  da conclusione. Ed ecco perché il significato di metafisica come scienza sarà fortemente condizionato da questa scoperta che da un lato "apri" gli occhi al giovane Avicenna, ma dall'altro glieli chiuse. Difatti tale scoperta segna il passaggio alla cosiddetta fase *aporetica* cioè la fase del dubbio, e anche dello sconforto, sicché Avicenna prima di giungere a una piena comprensione della *Metafisica*, egli la leggerà ben quaranta volte tuttavia ancora senza comprenderla. Soltanto grazie all'incontro fortuito dell'opera di Al Farabi al mercato farà scattare in Avicenna una vera e propria epifania rispetto a che cosa sia e che cos'è veramente la metafisica come scienza<sup>33</sup>. Il libro in cui incappò Avicenna, costato soltanto tre dirhams, è *Kitab al Huruf* del traduttore e commentatore arabo Al Farabi. Il percorso della consapevolezza della metafisica come scienza si conclude con la terza fase definita *Al farabiana*.

La conclusione sorprendente a cui arrivò Avicenna fu che teologia e aitiologia da una parte, e ontologia dall'altra, certamente dovevano essere distinte l'una dall'altra, ma convogliate e contenute assieme nella metafisica come scienza e nella *Metafisica* come opera. Come verrà spiegato più precisamente nel prossimo sotto-capitolo, l'ontologia riguarderà il soggetto<sup>34</sup> o *mawdu'* della metafisica e la teologia – aitiologia rappresenterà il punto d'arrivo dell'indagine teoretica cioè il principio Primo che è, teologicamente parlando, Dio<sup>35</sup>.

## 2.2 *Al – Ilahiyat*: Che cos'è la *Philosophia Prima*

Rispondere alla domanda che cos'è la metafisica e soprattutto da che cosa parte e dove arriva sono domande complesse che meritano un'ampia riflessione. Al fine di rendere l'esposizione più chiara si farà riferimento alla cosiddetta teoria di Quine – filosofo analitico - nota come

<sup>33</sup> al-Juzjani, A. ' (1974). *The life of Ibn Sina: a critical edition and annotated translation*. (W. E. Gohlman, A cura di) New York: State university of New York Press. pp. 31-31; oppure vedi Avicenna, *Autobiography* [30.7–34.4]

<sup>34</sup> È possibile parlare di soggetto della metafisica se lo si intende nel senso etimologico del termine e cioè come ὑποκείμενον oppure può essere definito come oggetto della metafisica se lo si intende nel senso cartesiano e cioè come realtà estranea al soggetto; pertanto se accettiamo la prima interpretazione Dio è il relativo oggetto mentre se accettiamo la seconda Dio è soggetto. Per comodità da qui in poi si farà riferimento alla seconda interpretazione cioè a quella cartesiana.

<sup>35</sup> (Haan, 2020); 3.2.1 *Ilahiyyat !.1 on the Subject of Metaphysics: Aitiology or Theology?*

*criterio dell'impegno ontologico*<sup>36</sup>.

Lo scopo di questo richiamo è quello di adoperare le domande del “*Che cosa c'è*” e del “*Che cos'è ciò che c'è*” come modo per spiegare quale sia l'ambito di indagine rispettivamente dell'ontologia e della metafisica.

Prima di intraprendere siffatta incursione teoretica è fondamentale porre due avvertenze:

a) Non si vuole in alcun modo rendere analitico lo scopo e ambito d'indagine dell'ontologia in Avicenna, quindi ciò che si vuole fare è utilizzare le domande del “*Che cosa c'è*” e del “*Che cos'è ciò che c'è*” in modo neutrale cioè senza presupporre che ciò che esiste, esiste, se e solo se è catturato dal quantificatore esistenziale.

b) Si è consapevoli dello iato tra ontologia intesa nel senso continentale e intesa nel senso della filosofia analitica. Per ragioni di poca risultanza o interesse per l'elaborato, si dirà soltanto che nella filosofia analitica l'ontologia va intesa come indagine preliminare e propedeutica della metafisica.

Pertanto si può vedere come il rapporto sia il seguente:

*I) L'ontologia rispetto alla metafisica è posteriore*

L'ontologia ha lo scopo di redigere l'inventario ontologico di tutto l'esistente, cioè si occupa di presentare tassonomicamente le entità di cui vogliamo *impegnarci* a sostenere l'esistenza. Al contrario, nella filosofia continentale sembrerebbe essere o che

*II) l'ontologia sia metafisica o che l'ontologia sia anteriore rispetto alla metafisica.*

Questo ritratto emerge per lo più dal pensiero di Heidegger e di Sartre, per i quali, la vera domanda non è tanto descrivere il com'è l'essere, cioè dire che cos'è ciò che c'è – scopo principale della filosofia analitica – ma il soffermarsi sul fatto *che c'è l'essere*. Per tale motivo per Severino l'ontologia è «la riflessione sul senso dell'essere e del niente<sup>37</sup>».

Riassumendo quanto detto una concezione siffatta potrebbe considerare l'ontologia in questi due modi: a) l'ontologia viene considerata come superiore o uguale rispetto alla metafisica oppure b) l'ontologia viene considerata come disciplina nettamente superiore rispetto alla metafisica – questo è il caso di Heidegger ad esempio.

---

<sup>36</sup> (Quine, 1948)

<sup>37</sup> Emanuele Severino su Parmenide 15/3/1988, [ [www.filosofia.rai.it](http://www.filosofia.rai.it) ]

A tal proposito per far meglio comprendere la concezione dell'ontologia in senso continentale, si noti la citazione di Heidegger che inverte il consueto ordine ,nel senso analitico, dell'ontologia. Per Heidegger<sup>38</sup> sembrerebbe che a differenza della tradizione analitica, l'ontologia non sia solo il preludio alla metafisica, ma che anzi essa sia il superamento di quest'ultima.

«Se la domanda del Niente da noi sviluppata ci ha realmente coinvolti, allora non ci siamo presentati la metafisica dall'esterno, e neppure ci siamo trasferiti in essa. Noi non possiamo affatto trasferirci nella metafisica perché, in quanto esistiamo, siamo già da sempre in essa<sup>39</sup>».

Il senso quiniano del domandare “Che cosa c'è?” è insufficiente sicché non cattura il questionante, ma astrae totalmente da esso e tratta siffatta domanda in modo oggettivo e distaccato.

Detto ciò le domande del “Che cosa c'è” e del “Che cos'è ciò che c'è” non vanno intese nel senso quiniano per il semplice fatto che in Avicenna l'ontologia rinvia inevitabilmente alla gnoseologia e quindi nella misura in cui qualcosa ha un qualche tipo di rapporto con l'anima quel qualcosa esisterà<sup>40</sup>. Anacronisticamente parlando la teoria di Quine rifiuterebbe in toto lo statuto ontologico di ciò che esiste nell'anima o nell'intelletto invece che nella realtà extramentale. Tali domande vanno intese conformemente a che cosa sia ontologia<sup>41</sup> per Avicenna.

---

<sup>38</sup> (Heidegger, WAS IST METAPHYSIK?, 1929); Testo Originale: Wenn die aufgerollte Frage nach dem Nichts wirklich von uns mitgefragt wurde, dann haben wir die Metaphysik uns nicht von außen vorgeführt. Wir haben uns auch nicht erst in sie „versetzt“. Wir können uns gar nicht in sie versetzen, weil wir - sofern wir existieren - schon immer in ihr stehen, p. 41

<sup>39</sup> Heidegger, M. *Che cos'è Metafisica?* Milano: Adelphi 2001; p. 66

<sup>40</sup> Cfr. (Black, *Intentionality in Medieval arabic philosophy*, 2010); pp. 5-7

<sup>41</sup> L'ontologia di Avicenna è profondamente influenzata dal kalam islamico: in particolar modo dal dibattito tra le scuole dei mu'taziliti, degli as'ariti e parte degli sciiti; a tal proposito Cfr. Wisnovsky, *Notes on Avicenna's Concept of thingness*

Forse si potrebbe persino tentare di rovesciare il consueto ordine del “Che cosa c’è” rispetto al “Che cos’è ciò che c’è”. In un certo senso rispondere prima alla domanda del “Che cos’è ciò che c’è” ci permette di giustificare metafisicamente l’intero esistente attraverso la dimostrazione del principio Primo, il quale, successivamente ci dice, finalmente, “Che cosa c’è”.

A tal proposito si rifletta sulla cosiddetta prima domanda posta dall’uomo: Perché v’è l’essere piuttosto che il Nulla? Non ci si sta interrogando se v’è l’ente o se non v’è, ma quasi dandolo per assodato o autoevidente, ci si interroga e si pone quella che Heidegger chiama la *domanda metafisica fondamentale*<sup>42</sup>. Senza inoltrarsi ulteriormente in siffatta questione complessa, si noti che il rovesciamento proposto allude a una prospettiva vicina a questo tipo. Eppure la strada di Avicenna è contraria a ciò poiché non si vuole dare per scontata l’esistenza del Necessariamente esistente o Principio primo, ma appunto la sua esistenza va dimostrata a partire dalla nozione più universale – nozione che viene rinvenuta logicamente e gnoseologicamente - in quanto è l’esistente immateriale in modo neutrale<sup>43</sup>. Avicenna afferma che se l’esistente in quanto esistente è la radice per la metafisica, allora l’indagine verso Dio è il suo frutto<sup>44</sup>.

L’*Al-Ilahiyat* può essere vista, da un lato, sia come ontologia perché risponde alla domanda “Che cosa c’è” sia come teologia perché risponde alla domanda su quale sia il principio primo (Dio), o meglio qual è il soggetto<sup>45</sup> ricercato dalla metafisica. Alla luce di quanto detto rispetto all’ontologia intesa nel senso continentale o nel senso analitico, si può asserire tenendo conto delle due domande quiniane da una parte e dall’altra intendendole in un senso continentale che alla domanda su che cosa c’è si può rispondere l’essere in quanto essere.

La cosa interessante è che per definire e spiegare che cosa sia questo essere in quanto essere Avicenna passa alla sfera gnoseologica, asserendo che le prime nozioni che vengono “lette”

---

<sup>42</sup> Cfr. (Heidegger, Introduzione alla domanda metafisica fondamentale, 2003)

<sup>43</sup> (Avicenna, Kitab Al- Najat) 22.1 [D, 189.13–190.8]; «Its subject-matter is absolute existence and what is sought in it are the general principles and general concomitants» [traduzione di Andreas Lammer in *The Elements of Avicenna’s Physics* (pp. 107-108)]

<sup>44</sup> (Bertolacci, The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitâbal-Shifâ: A Milestone of Western Metaphysical Thought, 2006); pp. 114-115

<sup>45</sup> Sulla nozione di ‘soggetto’ si rinvia alla nota a pie’ di pagina del capitolo 2.2 *Al-Ilahiyat: Che cos’è la Philosophia Prima*

e apprese dall'intelletto sono le nozioni primarie (essere, cosa, necessario) in quanto sono le nozioni che sono conosciute ancor prima di essere conosciute e attraverso le quali conosciamo tutto il resto<sup>46</sup>. Esse sono primarie proprio perché garantiscono la base per qualsiasi altra conoscenza successiva; difatti se esse non vi fossero sarebbe necessario ogni qualvolta si introduca un qualsiasi tipo di nozione o concetto fare riferimento a qualcosa di gnoseologicamente anteriore ad esso per evitare un *regressus in infinitum* rendendo de facto impossibile conoscere saldamente qualcosa<sup>47</sup>.

Tali nozioni sono genuine e cioè irriducibili, in quanto non scomponibili in entità più semplici. Esse possono essere definite al più tramite sinonimi:

- a) l'essere è ciò che è stabilito, b) la cosa è verità e quiddità
- c) il necessario è certezza dell'esistenza<sup>48</sup>.

La sfera gnoseologica rimanda subito alla sfera ontologica<sup>49</sup>, pertanto l'essere in quanto essere è ciò che viene primariamente acquisito dall'anima. E tanto basta per asserirne l'esistenza.

Alla domanda Che cosa c'è si può rispondere che la prima cosa che c'è è l'essere in quanto essere.

Quindi la metafisica è ontologia perché studia le conseguenze universali dell'essere<sup>50</sup> o più prosaicamente potremmo dire che studia “come si comporta l'essere” nella sua estensione universale. Ma la metafisica è anche ontologia perché il suo soggetto (o fine) o “Al matlub” è Principio primo cioè Dio.

Riassumendo: l'ontologia è il punto di partenza che risponde alla domanda *Che cosa c'è* e in Avicenna è la “cassetta degli attrezzi” da cui iniziare l'indagine teoretica. Essa si occupa dell'essere in quanto essere con tutte le sue diramazioni e determinazioni: A) le quasi-proprie specie dell'essere e B) i *quasi* accidenti-proprie dell'essere<sup>51</sup>. La teologia è il punto di arrivo perché il suo oggetto è Dio, pertanto ora che il quadro è completo si può conciliare il tutto

---

<sup>46</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I.5

<sup>47</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I.5 «Infatti se ogni rappresentazione avesse bisogno di essere preceduta da una rappresentazione ad essa anteriore, si andrebbe all'infinito, oppure si avrebbe un circolo».

<sup>48</sup> “Assuredness of existence” o certezza dell'esistenza è ciò che per esistere non fa “affidamento” su se stesso, ma trae la sua necessità da una causa esterna che lo rende necessario

Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I.5.

<sup>49</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; Introduzione p. 11

<sup>50</sup> (Houser R. , 2013); p.2

<sup>51</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I.6-8



così: l'ontologia *prepara il sentiero* per la teologia filosofica di Avicenna<sup>52</sup>. Queste due determinazioni – quasi-proprie specie e i quasi accidenti dell'essere - sono racchiuse nella scienza dell'essere in quanto essere corrispondente alla metafisica che risponde alla domanda “*Che cos'è ciò che c'è*”. Ad esempio poniamo che mi chieda: Che cosa c'è? Affermo: “i colori” e quindi i colori esistono cioè rientrano nel “mio” inventario ontologico della mia metafisica; e poi continuando, mi chiedo: Che cos'è ciò che c'è? I colori esistono è vero, ma che cos'è questa cosa che esiste nel mondo? I colori possono essere delle forme platoniche o possono essere universali aristotelici o possono non esistere ontologicamente, ma essere frutto dell'essere attribuito dall'intelletto che dona ad essi uno statuo concettuale-mentale o ancora possono non esistere né ontologicamente e né intellettualmente come concetto e quindi sarebbero dei semplici ‘nomi’ cioè *flatus voci*<sup>53</sup>.

Conclusa questa sezione, con ciò non si vuole asserire che nell'inventario ontologico di Avicenna vi sarebbe l'esistente in quanto esistente comprensivo delle varie determinazioni modali, categoriali e trascendentali dell'essere.

(per esempio: necessità e possibilità, uno e molti, ma anche uno, bene e vero). Se si affermasse quanto detto nel senso quiniano allora ci impegneremmo nell'asserire l'esistenza nel nostro inventario di ogni cosa, compreso il puro possibile e il semplice pensabile.

L'unica cosa esclusa secondo la visione ontologico-gnoseologica avicenniana sarebbe ciò che è indefinibili o indesignabile e quindi è *indicibile*<sup>54</sup>.

La ripresa della terminologia quiniana è funzionale solo nella misura in cui essa funge da medium esplicativo al fine di far apparire l'oggetto e il soggetto delle *Al-Illyihat* in modo più chiaro e – si spera – semplice.

---

<sup>52</sup> (Houser R. E., 2012); p. 36

<sup>53</sup> Cfr. (Varzi, 2002)

<sup>54</sup> Avicenna, *Metafisica* (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I.5. [29-30]

# Capitolo Terzo

### 3. MĀHIYYA: Il concetto di Essenza

#### 3.1. Uno Sguardo d'insieme

L'essenza è ciò che viene espresso attraverso la definizione. Essenza è ciò che costituisce *l'esser proprio*<sup>55</sup> di una determinata cosa, senza la quale, non sarebbe ciò che è.

Per definire appropriatamente siffatto concetto sembra più facile farlo da un punto di vista logico piuttosto che ontologico<sup>56</sup>: si introdurrà facendo riferimento al suo carattere predicamentale cioè al modo in cui si predica l'essenza.

L'essenza può essere predicata come nel seguente esempio: “Il caffè è una pianta”. In tal caso si sta ascrivendo al caffè l'appartenenza ad un genere che delinea necessariamente che cosa il caffè sia. Risulta evidente che se togliessimo la proprietà dell'essere un vegetale elimineremmo ciò che è il caffè.

Pertanto, se ne conclude che l'essenza si predica attraverso il genere collegato alla sua differenza specifica<sup>57</sup>.

I contorni tra piano logico ed ontologico sembrano essere piuttosto sfumati e sviliti, giacché se per un accidente come “essere sano” per un medico o “essere sano” per chi mangia abbondantemente e regolarmente hanno entrambi un significato del verbo essere diverso, tuttavia emerge un rapporto analogo o conforme a qualcosa di comune<sup>58</sup>. Questa sensazione che vi sia qualcosa che accomuna i due modi di essere è dato dal comune riferimento alla sostanza e cioè “essere sano per l'essere umano<sup>59</sup>”. Si noti che essere umano, o meglio, animale razionale non è altro che un modo di esprimere l'*ousia* da un punto di vista logico, invece che ontologico, in quanto l'essenza – come si è detto – può essere definita come il genere che si predica di un soggetto insieme alla differenza. Ad esempio, si può predicare che “X è un animale”, ma predicando solo il genere di “X” non si sta ancora delineando l'essenza. Nell'esempio “X è un animale razionale”, invece, insieme al genere di X se ne predica anche

---

<sup>55</sup> Qual è l'esser proprio di un libro? Si potrebbe rispondere che l'appropriatezza di un libro con se stesso e cioè ciò che rende esso un libro piuttosto che una casa è il fatto di avere un rilegatura o di essere rilegato altrimenti parleremmo solo di un mucchio di fogli sparsi

<sup>56</sup> Affrontarlo da un punto di vista ontologico vuol dire affrontare l'essenza come costituente ontologico della realtà: essenza è οὐσία cioè il sinolo tra materia e forma; affrontarlo da un punto di vista logico vuol dire soffermarsi su che cosa sia l'essenza tramite le intenzioni logiche del genere e della specie.

<sup>57</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; Introduzione p. 17

<sup>58</sup> Aristotele, *Metafisica*, Libro Γ 1003b – 1010

<sup>59</sup> *Ibidem*

la differenza specifica annessa che permette di cogliere istantaneamente la specie di appartenenza adatta. Per tale motivo, se l'essenza è ciò che esprime la definizione di ciò senza cui – caratteristica essenziale – non sarebbe ciò che è, allora l'essenza (genere + differenza specifica) corrisponderà ai contorni essenziali di ciò che una cosa è.

Lo schema genere (materia) + differenza specifica (forma) → specie è proprio dell'essenza di qualsiasi ente (che possiede un'essenza) da un punto di vista logico; mentre lo schema: Corpo<sup>60</sup> (materia) + Anima (forma) costituisce l'essenza nel sinolo di entrambi andando a costituire la sostanza composta dell'uomo da un punto di vista ontologico.

Nonostante la prospettiva logica sull'essenza possa apparire più astratta e complessa rispetto a quella ontologica, essa può risultare più chiara in quanto più oggettiva. Tuttavia bisogna sempre tenere conto della non totale reversibilità da piano logico a piano ontologico<sup>61</sup>.

### 3.2 Il concetto di Essenza in Avicenna

Prima di intraprendere un'incursione teoretica in quello che è uno dei capisaldi della metafisica avicenniana, è bene fornire sin da subito questa avvertenza: in Avicenna l'ambito gnoseologico costantemente rinvia a quello ontologico<sup>62</sup>. Ciò vuol dire che nella misura in cui qualcosa ha un qualche rapporto con l'anima allora necessariamente quel qualcosa è, cioè esiste<sup>63</sup>. Una volta accertata la realtà di quella cosa al contempo reale diventa anche la predicazione che si può fare attorno ad essa.<sup>64</sup>

Fatta questa dovuta precisazione, si può capire perché Avicenna nel I trattato, V sezione, prima

---

<sup>60</sup> Si ritiene necessario specificare che per 'corpo' si fa per lo più riferimento alle carni, alle ossa e al sangue in quanto per Tommaso il corpo è già in un certo senso "in-formato" cioè v'è già presente in un certo grado la forma. Pertanto il corpo umano prevede anche l'anima nella sua integralità e facendo astrazione dall'anima esso non può essere definito corpo. Da questo punto di vista Tommaso estremizza e radicalizza la prospettiva aristotelica che invece intende il corpo come materia priva di forma.

interpretazione olistica; il corpo umano prevede anche l'anima nella sua integralità e diversamente non è corpo  
<sup>61</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; Introduzione di P. Porro p. 38

Si può dire che "l'uomo è un animale razionale" ma non che l'uomo sia un composto di animale + razionale; l'uomo dal punto di vista ontologico è una sostanza composta da corpo + anima

<sup>62</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; Introduzione al I trattato p. 11

<sup>63</sup> *Ivi*, I,5 [33-34] «Costoro sono caduti in errore a questo proposito perché ignorano che la predicazione riguarda solo intenzioni che, pur essendo inesistenti nei [singoli] individui, hanno un'esistenza nell'anima, e [perché ignorano] che darne una predicazione significa che *esse hanno un certo rapporto con i [singoli] individui.*»

<sup>64</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002.  
Olga Lizzini fa correttamente notare quest'aspetto nell'introduzione ad *Al-Ilayhat*, p.11

ancora di presentare la differenza tra essenza ed esistenza, decida di introdurle entrambe sullo stesso piano, cioè sul piano gnoseologico: fin tanto che l'*intenzione*<sup>6566</sup> di un segno risponde alla domanda *quid sit?* (che cos'è?) quella cosa denotata dal segno esisterà. Tuttavia, è chiaro che nel momento in cui l'anima (o il *nous*) intrattiene un certo rapporto con una data essenza deve per forza di cose essersi già intrattenuta con una nozione precedente o gnoseologicamente anteriore e cioè l'*intenzione*<sup>67</sup> di cosa o di esistente. Le cosiddette nozioni primarie sono quelle nozioni o intenzioni che sono conosciute anche prima di essere conosciute<sup>68</sup>. In effetti qualsiasi cosa la nostra anima conosce, poniamo caso un ippogrifo – e che quindi intrattiene un certo rapporto con essa –, deve per forza di cose averlo già conosciuto attraverso la nozione primaria che di lui si era già impressa preventivamente nell'anima e cioè che prima di essere un ippogrifo è – ed era – una “cosa” o un “quel che”.

Solo successivamente Avicenna si accinge a presentare il concetto di essenza e di esistenza<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Il termine ‘intenzione’ appare in questo elaborato per la prima volta ed è importante darne una definizione completa sin da subito poiché ritornerà più volte nel corso della tesi.

Il termine ‘intenzione’ identifica in arabo il termine *ma'na'* che vuol dire “realtà”, “intenzione”, “cosa”, “significato” o “senso”; letteralmente significa “ciò che va inteso” cioè è il significato di una parola, cfr. Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; p. 1304

Per significato di una parola si intende questo: quando rispondiamo alla domanda “Quid sit?” o in arabo ma huwa? Si giunge alla rappresentazione concettuale di una cosa, e giungere a tale rappresentazione corrisponde al significato di un termine o un'espressione. Tale rappresentazione concettuale è veicolata grazie alla definizione. Questa rappresentazione è l'intenzione che costituisce la fase conoscitiva della *concezione* che se trova riscontro, una volta verificata l'esistenza, diviene una nostra credenza o certezza dato che ne abbiamo dato l'*assenso*, cfr. (Lizzini, Avicenna, 2020), p. 24

Date queste spiegazioni possiamo rinvenire una spiegazione definitiva e il più possibile esauriente dicendo che l'intenzione è il contenuto concettuale che identifica l'essenza di qualcosa; l'intenzione va inteso in senso assoluto, al di là di una qualunque determinazione quantitativa (non è né universale né particolare). Ma per ‘intenzione’ si può anche intendere il significato accidentale sia universale che particolare che s'aggiunge alla definizione assoluta via – via che consideriamo l'essenza da punti di vista diversi e cioè secondo l'esistenza mentale (universale) o secondo l'esistenza extra-mentale (particolare).

<sup>66</sup> Per un maggiore approfondimento sul concetto di ‘*intentio*’ e soprattutto sulla nascita ed etimologia del termine Cfr. (Crane, 2001) 4. *The origins of the concepts of intentionality and intension* pp. 8 - 13

<sup>67</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I.5

<sup>68</sup> Vedi Capitolo 2.2 *Al – Ilahiyat*: Che cos'è la *Philosophia Prima* per la definizione di nozioni primarie (essere, cosa e necessario); le prime nozioni sono le nozioni che vengono “lette” e apprese dall'intelletto e sono conosciute ancor prima di essere conosciute e attraverso le quali conosciamo tutto il resto. Esse sono primarie proprio perché garantiscono la base per qualsiasi altra conoscenza successiva; difatti se esse non vi fossero sarebbe necessario ogni qualvolta si introduca un qualsiasi tipo di nozione o concetto fare riferimento a qualcosa di gnoseologicamente anteriore ad esso per evitare un “*regressus in infinitum*” rendendo de facto impossibile conoscere saldamente qualcosa.

Cfr. Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Milano: Bompiani 2002; I.5 e Tommaso D'Aquino, *Questiones disputatae de veritate I* Marietti ed (R. Spiazzi, A cura di (1953 e altre date); q. 1, art. 1 resp.

<sup>69</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I.5 [31]

«Con la “cosa” e con quel che sta al posto di essa, si può indicare, tuttavia, anche con un'altra intenzione, in tutte le lingue. Ogni cosa ha, infatti, una realtà in virtù della quale essa è quel che è: così, il triangolo ha una realtà per cui è triangolo, il bianco ha una realtà per cui è bianco<sup>70</sup>».

Il concetto di essenza, sebbene sia espresso in termini particolari, non è diverso da quello dato precedentemente. L'essenza o *mahiyya* corrisponde alla definizione essenziale di un cosa – o meglio – l'essenza di qualcosa è l'appropriatezza di quel-qualcosa con se stesso. L'esistenza propria (*wujud khass*) identifica il concetto che “A è A” o che “A è d”<sup>71</sup>. Ciò non sta soltanto ad indicare il principio di identità, ma soprattutto il fatto che la cosa rimandi non alla sua esistenza, ma alla sua realtà (*al-haqiqa*<sup>72</sup>) oppure essenza. Se è vero che da una lato l'essenza è distinta dall'esistenza, tuttavia essa non va considerata su un piano meramente logico, poiché non è mai ontologicamente neutra<sup>73</sup>. Per *façon de parler* l'essenza si può dire che giochi un ruolo anche ontologico nella misura in cui l'essenza possiede delle proprietà dalle quali si può dedurre se l'esistenza di A o B sia possibile o necessaria<sup>74</sup>. Ad esempio, il fatto che “la resurrezione ci sarà<sup>75</sup>” o la futura scoperta di una “nuova specie animale” hanno una loro essenza o coseità, cioè hanno una loro realtà (posseggono delle proprietà essenziali), tuttavia la loro essenza determina che la loro esistenza sia solo possibile. A questo punto si potrebbe asserire che, se l'esistenza di un'entità X è solo possibile, allora la sua esistenza è soltanto quella mentale e, dunque, non esiste.

In questo modo, si porrebbe una differenza estrema tra essenza ed esistenza molto vicina al nostro senso comune. Tuttavia, Avicenna è molto originale in questo passaggio, perché fa coincidere le essenze con le specie possibili o possibilità e aggiunge che se si tratta di essenze genuine<sup>76</sup> – cioè non essenze impossibili o essenze che possiedono proprietà palesemente

---

<sup>70</sup> *Ibidem*

<sup>71</sup> 'd' nel senso di definizione: cioè l'entità A è la propria definizione (=autoreferenzialità ontologica)

<sup>72</sup> *Al-haqiqa* (=realtà) corrisponde ai termini in latino come: certitudo, veritas, essentia, quidditas; il termine indica la realtà oggettiva della 'cosa'. Nelle note sul Lessico, Olga Lizzini sottolinea la sfumatura esistenziale del termine rispetto a quello consueto di quidditas cfr. Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002. p. 1306

*Haqiqa* (=realtà) e (=haqq) sembrano essere connessi: Truth=reality [“Al haqq”]; Falsehood=not reality (=vanità); dimensione ontologica = dimensione gnoseologica

<sup>73</sup> (Lizzini, Avicenna, 2020); pp. 103-104

<sup>74</sup> Per fare un esempio, il termine ‘casa eptagonale’ o ‘la montagna d'oro’ sebbene per Avicenna esista, mentalmente a pieno titolo, tuttavia già partendo dalle loro proprietà essenziali si può dedurre se possano avere esistenza extra-mentale o meno poiché è per lo meno inverosimile che questi due oggetti esistano concretamente; al contrario due termini come ‘uomo’ o ‘cavallo’ possiedono delle proprietà che rende più verosimile la loro esistenza *anche* extra-mentale

<sup>75</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I.5 [33-34]

<sup>76</sup> *Ivi*, I.5 [34]

irrealizzabili sul piano della realtà dell'esistente –, prima o poi si realizzeranno necessariamente anche al di fuori dell'anima. Pertanto, l'entità X è reale (esiste a pieno titolo) se e solo se la sua possibilità di realizzarsi è, non solo sempre possibile, ma è anche necessaria o necessariamente esistente. L'entità X esiste anche se non rientra nell'inventario ontologico come l'esistente Y, cioè, ad esempio, Socrate, ma esiste – o meglio la sua residenza è quella mentale nella mente o di Dio o negli Intelletti angelici.

Lo status *sui generis* delle essenze possibili o specie possibili che si ravvisa nella metafisica avicenniana è molto simile per certi versi allo *status* dei mondi possibili, di leibniziana memoria<sup>77</sup>, non realizzati, sebbene ugualmente esistenti perché presenti *in mente Dei*. Questo principio si chiama *principio di pienezza* ed è fondamentale per capire il concetto e il ruolo dell'essenza – anche rispetto all'esistenza – in Avicenna.

Per il momento, basterà precisare che l'esistenza si accompagna sempre all'essenza, perché in un certo senso la cosa sempre esiste, ma dall'altra parte l'esistenza non può mai entrare a far parte della definizione della cosa. Non avendo un carattere definitorio, l'esistenza nei confronti della cosa ha un carattere ancillare o di appendice<sup>78</sup>. Al contrario, se la cosa è sempre necessariamente esistente, l'esistente e il modo in cui esiste dipende sempre dalla cosa.

### 3.2.1 Essenza come natura in *Questio I.3*

Il concetto di essenza e soprattutto la teoria dell' *indifferenza dell'essenza* trae ispirazione dal filosofo peripatetico Alessandro di Afrodisia.

Alessandro di Afrodisia adoperava formule come “creatura mortale razionale” o “creatura bipede” per riferirsi alla natura o essenza di qualcosa.

Quello che è interessante notare è che la sua trattazione della natura (o essenza) avrà delle risonanze nel pensiero avicenniano. Tale natura risulta essere comune<sup>79</sup> nella misura in cui può trovarsi realizzata in un individuo reale oppure nel suo universale. Eppure tale natura

---

<sup>77</sup> Leibniz, *Discorso di Metafisica*. (R. Cristin, A cura di) Roma: Edizioni Studium Roma ed. 2016; pp. 33-34

<sup>78</sup> Nonostante questo carattere accessorio non bisogna derubricarla o depotenziarla rispetto all'essenza; di qui parlerà più nel dettaglio al capitolo 3.2.3 *I non risvolti della teoria degli Universali sull'Essenza*

<sup>79</sup> Per “comune” non intende rivolgersi al concetto scotiano della “natura communis” per il quale communis era anche un modo per evidenziare la differenza rispetto al termine universale, ma al contrario si è scelto “comune” e non communis appunto per rimarcare il fatto che certamente v'è un costituente ontologico comune in ogni individuo, ma il fatto di considerarla come realmente comune in tutti è frutto dell'attività del nostro intelletto che la rende universale in questo senso. In breve è una “natura comune” in pieno senso aristotelico, ma *per accidens* lo è.

comune non è una sostanza autosussistente di per sé sebbene preceda entrambi gli stati, ossia quello individuale e quello universale<sup>80</sup>.

Un esempio di natura comune è “animale razionale” o “bipede implume”. Essa può trovarsi condivisa sia dagli individui umani, dotati di materia e accidenti (realtà extramentale), sia nello stato di universale come concetto nell’intelletto (realtà mentale). In breve, “animale razionale” è natura comune perché è presente sia nella realtà mentale che nella realtà extramentale, tuttavia essa originariamente precede queste due realtà per il fatto di essere *indifferente* al suo istanziarsi o al suo concettualizzarsi nell’intelletto. Questo sembra essere il pensiero proprio di Avicenna, mentre Alessandro di Afrodisia pare essere stato meno radicale su questo punto. Il fatto di essere istanziata in un individuo o di essere universalizzata nell’intelletto è qualcosa che si aggiunge, o meglio è una condizione accidentale rispetto all’autoreferenzialità ontologica di cui gode il concetto di *natura*, termine spesso sostituito da termini latini concettualmente equivalenti quali *quidditas* o *essentia*.

La teoria di Avicenna è innovativa rispetto alla dottrina aristotelica degli universali<sup>81</sup> come ci aggingiamo a spiegare.

A questo proposito, risulta utile domandarsi come mai Avicenna decida di staccarsi dal trattamento essenzialistico dell’esistenza aristotelico per approdare a un trattamento esistenzialistico. Quando si parla di considerazione essenzialistica dell’esistenza si fa esplicito riferimento a questo passaggio della *Metafisica* di Aristotele:

«Infatti significano la medesima cosa le espressioni “uomo” e “un uomo”, e così pure “uomo” e “è uomo”; e non si dice nulla di diverso raddoppiando l’espressione “un uomo” in quest’altra “è un uomo”<sup>82</sup>».

Questo vuol dire che il possesso di determinate proprietà essenziali (e.g. animale razionale) da parte di un certo ente non implica che esso esista. La visione aristotelica presume che se un’entità x appartenente a una specie (uomo) è sussunta nel genere che le è superiore (animale) tanto basta per asserirne la sua esistenza, in quanto per dirla attraverso il lessico arabo

---

<sup>80</sup> (Menn, 2013); pp. 154-155

<sup>81</sup> Sono le istanze particolari degli Universali che danno ragion d’essere agli Universali tout court e non il contrario; nel caso avicenniano una quidditas ha una priorità ontologica sia rispetto alle istanze di un universale e sia rispetto alla sua concettualizzazione universale: “animale razionale” come quiddità sopravviverebbe anche qualora non vi fosse nessun uomo o anche qualora nessuno avesse mai concettualizzato intellettualmente “animale razionale”.

<sup>82</sup> Aristotele, *Metafisica*, IV, 2, 1003 b 29



avicenniano il verbo *wujud* corrisponde al verbo *essere* – differentemente dalla visione di Avicenna: il verbo *wujud* corrisponde al verbo *esistere*.

Esistere per una sostanza, ad esempio Alessandro Magno, significa “essere-uomo” cioè esibire tale proprietà essenziale che lo rende partecipe del genere animale. Se essere vuol dire esistere allora risulta evidente che tutti gli enti che ci sono, ma che non esistono sono da “scartare” dall’inventario ontologico dello Stagirita. Secondo la sua visione fisico-metafisica, affinché essi possano essere ammessi nell’inventario devono possedere delle proprietà reali<sup>83</sup>.

Detto ciò, è interessante domandarsi come Avicenna si sia distanziato così tanto da una prospettiva essenzialistica dell’esistenza. Sarà fondamentale questa distanza per l’influenza che Avicenna avrà su Tommaso d’Aquino.

Avicenna riprenderà il pensiero di Alessandro di Afrodisia rispetto al concetto di natura comune presentato ad inizio capitolo. Il passaggio in questione è il seguente:

«E per questa ragione le definizioni non si dicono di cose che sono comuni in quanto comuni [la pluralità delle cose non determina la definizione], ma si dicono di quelle [cose] alle quali capita di essere comuni [più di una]. Poiché anche se fosse rimasto l’ultimo uomo esistente comunque la definizione della natura ‘essere umano’ non cambierebbe”<sup>84</sup>».

La tesi propriamente aristotelica asserisce che “animale razionale” non possa trovarsi identicamente nei singoli individui, altrimenti l’essenza dell’umanità andrebbe incontro a una situazione autocontraddittoria: l’essere-uomo di Socrate, infatti, non è lo stesso essere-uomo di Aristotele<sup>85</sup>. Analogamente, l’essenza dell’umanità non può trovarsi negli universali stessi, perché altrimenti dovremmo concedere che un incorporeo abbia caratteristiche e fattezze

---

<sup>83</sup> (Galluzzo, 2012); pp. 26-29

<sup>84</sup> Alessandro di Afrodisia, *Questiones 1.1 - 2.15*. (R. W. Sharples, Trad.) London: Bloomsbury. 2014

«And for this reason definitions are not of [things] that are common as common, but of those which happen to be common in the case of each nature. For even if there were only one human being in existence the account of 'human being would be the same.» [traduzione mia]

<sup>85</sup> Anche cfr. Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Milano: Bompiani 2002; V.1.

fisico-materiali<sup>86</sup>.

Per tale motivo Alessandro di Afrodisia propone una tesi rivoluzionaria. L'essenza, ad esempio "animale razionale" non è un universale, ma il fatto che sia universale è soltanto un accidente che capita all'essenza. Pertanto, la priorità ontologica è rovesciata rispetto ad Aristotele: non si danno universali senza istanziazioni individuali, ma si danno istanzioni individuali anche senza universali. Questo perché gli universali propriamente non esistono,<sup>87</sup> ma sono – come affermerà successivamente anche Tommaso d'Aquino<sup>88</sup> – prodotti del processo astrattivo del nostro intelletto che è portato di natura a comparare le qualità comuni o simili tra individui.

Se da una parte è vero che anche Avicenna sembra ritenere che gli universali<sup>89</sup> non esistano *simpliciter* – cioè *in re* – dall'altra, attraverso la teoria dell'indifferenza delle essenze, Avicenna sembra implicare che le essenze siano un modo, diverso, per osservare gli universali<sup>90</sup>. Con ciò si intende dire che l'universalità non è altro che la conseguenza (o la *persuasione*) dell'esistenza mentale dell'essenza che esiste solo nella mente astraendola dalla molteplicità particolare<sup>91</sup>. Avicenna, dunque, non considera gli universali nel senso forte del termine, cioè nel senso di un realismo forte<sup>92</sup>.

---

<sup>86</sup> (Menn, 2013); p. 155

<sup>87</sup> Questo non vuol assolutamente dire che gli Universali non esistono *simpliciter*, per così dire, ma solamente che non esistono anche *ante rem* (Realismo platonico).

<sup>88</sup> Si noti che si fa soltanto riferimento al pensiero di Tommaso nelle opere giovanili come ad esempio al *De ente et essentia*. Il discorso sul supposto realismo di Tommaso è complesso poiché almeno leggendo le prime opere del pensatore si sarebbe propensi a vedere Tommaso come un anti-realista [concettualista], in quanto adotta una lettura epistemologica della teoria avicenniana dell'essenza secondo la quale non vi sarebbe un costituente reale né negli universali né negli individui.

Cfr. Tommaso D'Aquino *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; pp. 105-107

<sup>89</sup> Gli universali non sono altro che il genere o la specie, ma l'essenza non è l'universale; Cfr. D'Aquino, T. *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022 p.99:

«Poiché tuttavia ciò a cui conviene il modo di essere del genere, della specie e della differenza si predica di questo singolare segnato, è impossibile che il modo di essere dell'universale, è cioè del genere o della specie, convenga all'essenza indicata in quanto parte».

<sup>90</sup> (Bertolacci, THE DISTINCTION OF ESSENCE AND EXISTENCE IN AVICENNA'S METAPHYSICS: THE TEXT AND ITS CONTEXT, 2012); p. 262

<sup>91</sup> Per quanto la discussione sia anche in Avicenna dibattuta sul suo possibile anti-realismo di fondo: non si è del tutto sicuri nell'attribuire la valenza di costituente metafisico né all'universale preso successivamente al lavoro di astrazione dell'intelletto, ma nemmeno all'essenza nuda, poiché risulterebbe essere un esito del lavoro di "scrematura intellettuale"; in ogni caso gli studiosi sono abbastanza concordi nel definire Avicenna un realista moderato. E la teoria della indifferenza delle essenze che è causa di questa ambiguità sarebbe stata un tentativo riuscito solo in parte: a) da un lato essa contrasta il possibile platonismo di cui potrebbe essere tacciato Avicenna a causa dello *status* di queste essenze, ma dall'altro viene lasciata questa ambiguità di fondo. A tal proposito Cfr. (Pini, 2004) p. 398

Per Avicenna l'universalità o la particolarità sono aggiunte all'essenza, la quale per sua natura è indifferente e di per sé esiste autonomamente. Essa rappresenta il costituente metafisico tanto degli individui quanto dei concetti.

Se invece si rivolge la propria attenzione alle essenze, si vede che esse esistono *ante rem*, *in rem*<sup>93</sup> e *post rem*<sup>94</sup>, tuttavia con la differenza che le essenze non sono interessate o toccate da nessuna di queste modalità, in quanto queste – ultime sono concomitanti e si aggiungono soltanto in modo ancillare alla definizione della cosa.

Tali essenze sono quiddità neutrali immanenti e non sono né universali né particolari. Sono immanenti, perché effettivamente esistono ogni volta nella realtà o come particolare o come universale, ma non sono né particolari né universali.<sup>95</sup> È come se tali essenze siano presenti nei molti senza essere le stesse nei molti<sup>96</sup>. Il fatto che l'umanità sia di Socrate o di Platone oppure che l'umanità sia detta di molti non fa per così dire “irruzione” nella definizione della *quidditas* “umanità”. Viene da domandarsi quale sia la reale identità di queste essenze: non esistono negli individui e non esistono come proprietà universali.

Per spiegare meglio la sua posizione Avicenna distingue tra ciò che è *non a condizione che* e ciò che è *a condizione che non*: sono due punti di vista che si possono adottare, ad esempio, nella considerazione dell'intenzione ‘umanità’.

Nel primo caso l'umanità non esiste mai in quanto tale; essa può essere considerata nella sua esistenza extramentale nel particolare, cioè come l'essere-uomo di Socrate oppure può essere considerata nella sua esistenza mentale come parte del concetto dell'essere uomo (di Socrate)<sup>97</sup>. L'intenzione dell'umanità, andando a connotare soltanto una parte

---

<sup>93</sup> Con l'espressione “in rem” si intende dire letteralmente che gli universali sono istanziati *in più* cose invece di essere istanziati *da più* cose; la preposizione semplice fa la differenza, nel senso che nel primo caso gli universali esistono dentro alle cose come costituenti ontologici e allo sparire delle stesse spariscono anche gli universali che sono “immanentizzati” così; al contrario nel secondo caso si sottolinea la casistica *ante rem* in quanto gli universali o meglio idee vengono “copiate” dagli esemplari presenti sulla Terra.

<sup>94</sup> Con l'espressione “post rem” non ci si riferisce più ad alcun tipo di realismo (aristotelico o platonico), ma ci si riferisce al nominalismo (o al concettualismo nella variante nominalista) e quindi a una posizione anti-realista.

Gli universali esistono solo a posteriori in quanto o sono frutto del lavoro del nostro intelletto che astrae le somiglianze dalle cose ma tralasciandone le differenze oppure – posizione ancora più estrema – gli universali sono solo semplici nomi privi di qualsiasi significato e quindi non denotano nulla: sono semplici emissioni vocali.

<sup>95</sup> (Lizzini, Avicenna, 2020); p. 87

<sup>96</sup> (Pini, 2004); p. 393

<sup>97</sup> L'umanità si riferisce a una parte di Socrate perché non riguarda tutto l'essere di Socrate ma una sua parte; l'umanità si riferisce a solo una delle possibili predicazioni che si dà dell'essere uomo di Socrate come parte dei molti dell'Umanità

dell'individuo Socrate, prescinde da tutti gli altri accidenti annessi ad esso. Nel secondo caso, l'intenzione dell'umanità viene vista nella sua pura e nuda quiddità, cioè prescindendo completamente da tutte le connotazioni intenzionali che potrebbero alterarne lo statuto.

La differenza tra le due prospettive o modi di vedere l'essenza – una sorta di fenomenologia dell'essenza – corrisponde, infine, al fatto che il punto di vista del *non a condizione di essere* (ossia dell'essenza considerata solo come particolarità o universalità) consente di studiare l'essenza senza condizioni, nella sua realtà fisica e mentale. Questo vuol dire che le intenzioni dell'universalità e della particolarità si aggiungono ad essa quando l'essenza si trova alternativamente nella realtà mentale e nella realtà extramentale a patto che l'essenza non sia solo una o non sia solo l'altra delle due intenzioni.

Pertanto l'essenza può darsi sia nell'universale sia nel particolare *alternativamente* a patto di non essere solo una delle due configurazioni ontologiche.

Questa sorta di libertà ontologica che fa sì che essa sia considerabile in uno scenario reale e in uno mentale viene definita da Alain De Libera<sup>98</sup> come «tolleranza ontologica»: le essenze *tollerano* di essere concepite in modi diversi in contesti diversi (o come parte di Socrate o come parte della predicazione possibile dell'intenzione/universale di umanità), ma senza – come si è già detto più volte – cangiare il loro contenuto quidditativo o la loro definizione essenziale. Questa tolleranza corrisponde all'assenza di un carattere *ontologicamente inibente*<sup>99</sup>.

A tal proposito verrebbe da chiedersi come mai Avicenna abbia bisogno di introdurre questa tolleranza, in modo che un'essenza funga prima da costituente ontologico di Socrate e dopo sia nell'intelletto come una parte della predicazione possibile dell'essere-uomo. Gabriele Galluzzo<sup>100</sup> propone una tesi interessante: Avicenna, per aggirare il principio di diversità dei discernibili, afferma che le proprietà assunte dall'essenza sono in realtà “a tempo”, ovvero sia delle *proprietà relazionali*<sup>101</sup>. Al cambiare della mia considerazione dell'essenza, cambia anche la proprietà assunta (cioè la particolarità e l'universalità) temporaneamente da essa.

Nel secondo caso, cioè il punto di vista sull'essenza del *a condizione di non* (cioè di non essere considerata né nella particolarità e né nell'universalità), risulta piuttosto difficile capire bene

---

<sup>98</sup> (Libera, 1996); p. 197

<sup>99</sup> (Libera, 1996); p. 197

<sup>100</sup> (Galluzzo, 2012); pp. 91-92

<sup>101</sup> Le proprietà relazionali mutano e cambiano in base allo scenario vigente; il loro opposto sono le proprietà intrinseche o i cosiddetti *kinds* (proprietà essenziali)

che cosa intenda Avicenna. Citando Alain De Libera<sup>102</sup> si può descrivere questa intenzione come una sorta di essenza presa nella sua *separazione eidetica*. Questo modo di intendere l'essenza ricorda ciò che Husserl sostiene, quando afferma che negli oggetti vi sia una sorta di ossatura invariabile che determina essenzialmente che cosa essi siano. Tale ossatura invariabile non dovrebbe essere fraintesa con le idee platoniche, poiché l'identificazione di questa struttura nelle cose avviene "in Terra e non in cielo".

a) L'intenzione *non a condizione di* è il cuore della teoria dell'indifferenza dell'essenza in senso proprio.

b) L'intenzione *a condizione di non* è la nuda e pura quiddità che funge da condizione per la possibile considerazione mentale – Olga Lizzini la identifica come forma intellettuale universale<sup>103</sup>.

Quest'ultima intenzione non è né un'idea platonica,<sup>104</sup> ma non è nemmeno riconducibile all'essenza refrattaria dell'esistenza mentale<sup>105</sup> e né quella concreta del Terzo Regno di Frege<sup>106</sup>. Il motivo per il quale le essenze non sono idee platoniche<sup>107</sup> consiste nel fatto che la loro sede è quella mentale, cioè l'anima. Esse non sono nemmeno assimilabili al Terzo Regno, perché sono da intendersi nella loro separazione eidetica calata nel mondo e pertanto sono passibili di essere appercepite dall'intelletto.

---

<sup>102</sup> (Libera, 1996); pp. 185-186

<sup>103</sup> (Lizzini, Avicenna, 2020); p. 85

<sup>104</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; V.1 [204]

<sup>105</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; Introduzione pp. 25-26

<sup>106</sup> Al Terzo Regno di Frege pertengono tre dimensioni: a) una dimensione extramentale (o fisica), b) una dimensione mentale (delle rappresentazioni concettuali soggettive e private) e c) una dimensione neutra cioè imm modificabile e che non comunica con le altre due dimensioni; questa realtà è quella del senso inteso come contenuto cognitivo oggettivo condiviso ugualmente dagli intelletti

<sup>107</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; Cfr. p. 99; "analogamente non si può dire che neppure che il modo di essere del genere o della specie convenga all'essenza come qualcosa di realmente esistente al di fuori dei singolari, come ponevano i platonici"

### 3.2.2 Avicenna e Alessandro di Afrodisia: differenza

Come si è visto, per Alessandro di Afrodisia, l'universalità è – come per Avicenna – un accidente che si aggiunge alla definizione dell'essenza o della *natura*. Tuttavia, non vale lo stesso per l'individualità, poiché qualora non esistesse alcun uomo sulla Terra<sup>108</sup> *eo ipso* sparirebbe la natura comune “animale razionale” o “animale in quanto animale”. Quindi: se la possibile predicabilità non è definita dai molti in quanto è un'operazione arbitraria del nostro intelletto, lo stesso non può essere detto della individualità: allo sparire dell'ultima istanza rimasta, sparisce anche l'essenza astratta che quindi ne dipende – e non è dunque indifferente – al suo istanziarsi specifico. Alessandro di Afrodisia tende a non distanziare nettamente essenza astratta e genere logico<sup>109</sup>, ossia non pone una netta differenza tra, ad esempio, l'“animale in quanto animale” (essenza astratta) da “animale razionale” (genere logico). Il genere coincide con la stessa materia del composto o si ricava dalla stessa materia. Pertanto, allo sparire dell'uomo dalla faccia della Terra, sparirà anche la materia del composto ad esso connessa e che permetteva la sopravvivenza del genere “animale razionale”. Ora, poiché, per Aristotele, a) il genere coincide con la materia del composto ed b) *essere* significa *esistere* – con la conseguente riduzione di ciò che è a ciò che esiste fattualmente<sup>110</sup> –, ne consegue che l'intenzione dell' individualità non potrà essere accidentale e rientrerà nella definizione dell'essenza.

Avicenna<sup>111</sup> affinerà molto di più la differenza tra genere logico ed essenza astratta. Il filosofo persiano estremizzerà la tesi di Alessandro di Afrodisia aggiungendo che non v'è nemmeno bisogno che vi sia *quell'ultimo* uomo rimasto affinché si dia l'essenza “uomo in quanto uomo”, e quindi non solo l'universalità (i molti) ma anche la particolarità (uno) – per Avicenna – è un'intenzione dell'essenza. Per Alessandro di Afrodisia certamente l'universalità è un accidente, ma lo stesso non si può dire della particolarità che rimane fondamentale per “la sopravvivenza del genere ‘animale razionale’ o dell'essenza ‘uomo in quanto uomo’.

---

<sup>108</sup> Si rimanda alla citazione di Alessandro di Afrodisia: ««E per questa ragione le definizioni non si dicono di cose che sono comuni in quanto comuni [la pluralità delle cose non determina la definizione], ma si dicono di quelle [cose] alle quali capita di essere comuni [più di una]. Poiché anche se fosse rimasto l'ultimo uomo esistente comunque la definizione della natura ‘essere umano’ non cambierebbe».

<sup>109</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; Introduzione, p. 15

<sup>110</sup> Secondo la sua visione fisico-metafisica affinché essi possano essere ammessi nell'inventario devono possedere delle proprietà reali

<sup>111</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; V. 1-2

Da questo punto di vista Alessandro di Afrodisia resta fedele ad Aristotele.

Se anche l'essenza non fosse istanziata in un individuo, ad esempio un individuo umano, tuttavia "animale razionale" avrebbe comunque un'esistenza, ma un'esistenza mentale.

Tale essenza è indifferente rispetto alla predicabilità dei molti (perché non ci sono molti uomini o meglio non ci sono almeno due uomini) e rispetto anche alla individualità (perché anche senza alcun essere umano, ossia senza alcun "animale razionale", sussisterebbe comunque). In breve, l'essenza è indifferente e come tale resta intatta rispetto alle varie e possibili configurazioni ontologiche elencate. A tal proposito, è efficace l'affermazione di Alain De Libera che definisce l'universalità come «la possibilità interna [mentale] di predicazione»<sup>112</sup>. Non è necessario che la predicazione sia in atto, ma che lo sia solo in *potenza*<sup>113</sup>.

### 3.2.3 I *non* risvolti della teoria degli Universali sull'Essenza

In questo sotto-capitolo ciò che si vuole andare a sottolineare sono i *non* risvolti della dottrina degli universali rispetto allo statuto dell'essenza.

Il senso della negazione '*non*' risiede nel fatto che si intende delineare e presentare l'essenza avicenniana negativamente<sup>114</sup> rispetto alla dottrina degli universali. Pertanto, si vorrà descrivere l'essenza basandosi *non* sulle conseguenze logico-ontologiche che la teoria degli universali reca con se, ma su che cosa in realtà siffatta teoria, non mutua, ma *muta* rispetto alla prima presentazione delle intenzioni dell'esistente e della cosa contenuta in *Al-Ilahiyat* I,5. Il motivo di tale affermazione risiede nel fatto che la teoria degli universali in *Al-Ilayihat* V,1-2 di Avicenna sembra ridimensionare l'importanza dell'esistenza rispetto all'essenza; al contrario in *Al-Ilahiyat* I,5 l'esistenza è equiparabile all'essenza. Per questo motivo sembrerebbe che lo statuto dell'esistenza e dell'essenza presentata in I,5 non verrebbe "preso in prestito" in V, 1-2 ma, appunto, tale statuto metafisico *muterebbe* in quanto l'esistenza diventa un mero accidente dell'essenza non facendone parte se non in modo contingente.

---

<sup>112</sup> (Libera, 1996); p.179 «L'existence d'une pluralité de référents actuels n'a rien à voir avec l'universalité de l'expression, quise définit par sa»  
seule possibilité interne de prédication.

<sup>113</sup> Vedi il Principio di Pienezza (tutte le possibilità anche se sembrano irrealizzabile – al momento – sono sempre realizzate)

<sup>114</sup> Cioè nel senso che si dirà che cosa l'essenza non è nella teoria degli Universali rispetto al trattamento dell'essenza già visto in parte in *Al-Ilahiyat* I.5

Per iniziare, Amos Bertolacci fa notare che nella dottrina degli universali la nozione di *cosa* e quella di *esistente* non trovano piena equivalenza nei concetti di *natura* (ad esempio, di “umanità in quanto umanità”) con la sua corrispondente universalità<sup>115</sup>.

Il motivo di questa distorsione risiede nel fatto che, effettivamente, da tale dottrina emergerebbe un ridimensionamento – o, in termini quantitativi, dato che avrà anche ripercussioni sul potere estensivo<sup>116</sup>, un sottodimensionamento – dell’intenzione dell’esistente. Con ciò si vuole ricordare che – a differenza di Alessandro di Afrodisia – non è nemmeno necessario che esista l’ultimo uomo sulla Terra, affinché si dia la natura “animale razionale”, poiché si dà ugualmente un’esistenza mentale dello stesso nell’anima. Per tale motivo, lo statuto dell’esistenza si ritroverebbe ad avere un mero ruolo ancillare o esterno rispetto all’essenza in quanto l’universalità è solo concomitante. Tuttavia, si sta facendo riferimento solo ad una faccia della medaglia: l’universale non corrisponde all’esistenza *tout court*, ma solo parzialmente all’esistenza: si fa riferimento solo all’esistenza mentale. Del resto, l’essenza è universale solo quando ha un effetto<sup>117</sup> – e quindi ha un’esistenza mentale – nell’anima o nell’intelletto.

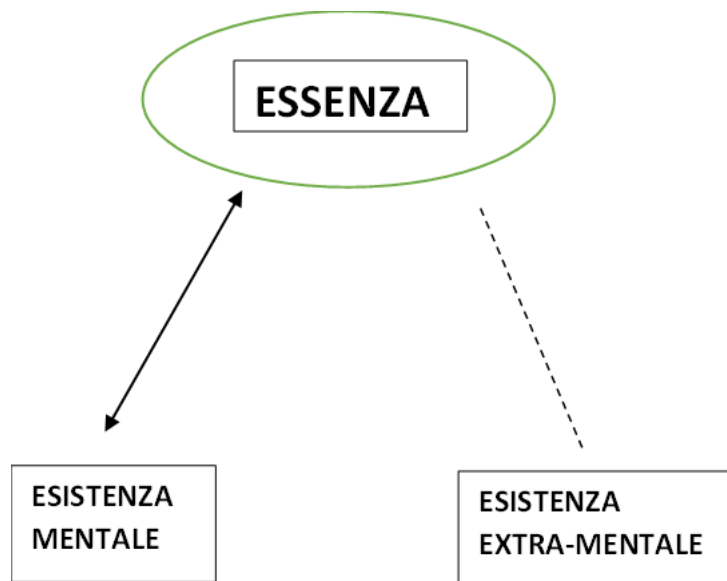
---

<sup>115</sup> (Bertolacci, *THE DISTINCTION OF ESSENCE AND EXISTENCE IN AVICENNA’S METAPHYSICS: THE TEXT AND ITS CONTEXT*, 2012); p. 259

<sup>116</sup> *Ivi*, pp. 275-277

<sup>117</sup> Intendo ‘effetto’ nel senso di ciò che fa scaturire nell’anima un’apprensione intellettuale o un processo di acquisizione mentale; oppure un effetto è scaturito nella misura in cui qualcosa entra in contatto con l’anima o l’anima instaura con esso un certo rapporto





Avicenna sta considerando soltanto l'esistenza mentale di un'essenza, non prendendo in considerazione la dimensione extra-mentale dell'essenza.

Per tal motivo, se si considera l'essenza=natura e l'esistenza=universale, appare chiaro sin da subito la netta priorità, oltreché gnoseologica (a), anche logica (b). *Gnoseologica* perché non posso conoscere qualcosa senza presumerne necessariamente anche le sue proprietà essenziali, prima ancora della sua esistenza<sup>118</sup>; e *logica* perché se è vero che non posso conoscere un triangolo senza conoscerne la sua essenza, tuttavia posso conoscerlo senza conoscerne la sua esistenza<sup>119</sup>.

La dottrina degli universali potrebbe “portare fuori rotta” il lettore, in quanto farebbe pensare che: cosa  $\Rightarrow$  esistente, ma non è altrettanto vero che esistente  $\Rightarrow$  cosa, se è vero che l'esistente (nel senso di universale) è “solo” un concomitante della cosa o essenza.

In realtà, la dottrina degli universali ci dà la possibilità di “aggiustare il tiro” in relazione all'effettivo statuto dell'essenza rispetto all'esistenza.

<sup>118</sup> Cfr. Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I.5. [73]

<sup>119</sup> (Bertolacci, THE DISTINCTION OF ESSENCE AND EXISTENCE IN AVICENNA'S METAPHYSICS: THE TEXT AND ITS CONTEXT, 2012); p. 260

Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I.5. [73]

La soluzione è ritrovabile in questo passaggio fondamentale:

«Con la cosa dunque si vuole indicare questa intenzione,  
e il fatto che ad essa consegua necessariamente  
l'intenzione dell'esistenza non se ne separa mai.  
Anzi l'intenzione dell'esistente la segue sempre: essa  
infatti o è esistente nei singoli [individui] oppure è  
esistente nell'estimativa o nell'intelletto. *E se non  
fosse così non sarebbe una cosa*<sup>120</sup>.»

Se una 'cosa' non esistesse allora non sarebbe una cosa.

Avicenna ritiene che 'cosa' equivalga a 'esistente'. Bertolacci sostiene infatti che sarebbe più corretto concepire tale rapporto non tanto come separazione tra essenza ed esistenza, ma piuttosto come mutua connessione tra le due<sup>121</sup>.

Verrebbe da chiedersi il motivo di tale discontinuità nella *Metafisica* di Avicenna, il che fa scaturire almeno due domande appropriate: a) come mai in *Ilahiyat* I,5 si fa riferimento a un rapporto "alla pari" o, meglio, si instaura un rapporto bidirezionale tra la cosa e l'esistente – a partire dalla cosa si dà l'esistente, ma è vero anche che dall'esistente si dà la cosa –, mentre in *Ilahiyat* V,1-2 il rapporto è asimmetrico? Si ricorda che tale rapporto logico-ontologico<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I.5 [32] ma Cfr. anche traduzione di M. E. Marmura Avicenna. *The Metaphysics of the Healing*. (M. E. Marmura, Trad.) Utah: Brigham Young University Press 2005

«This, then, is the meaning intended by "the thing." The necessary concomitance of the meaning of existence never separates from it at all; rather, the meaning of existence is permanently concomitant with it because the thing exists either in the concrete or in the estimative [faculty] and the intellect. If [this] were not the case, it would not be a thing».

<sup>121</sup> (Bertolacci, THE DISTINCTION OF ESSENCE AND EXISTENCE IN AVICENNA'S METAPHYSICS: THE TEXT AND ITS CONTEXT, 2012); p. 260

<sup>122</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I.5. [34] Bertolacci traduce questo passo che fa riferimento all'accompagnarsi reciproco della cosa e dell'esistente così: «Now you have understood in what [the concept of ] 'thing' differs from the concept of 'existent' and of 'supervening', even though ['thing' and 'existent'] accompany each other inseparably (mutalāzīmāni)». Concetto di *supervenience*; Cfr. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* «A set of properties *A* supervenes upon another set *B* just in case no two things can differ with respect to *A*-properties without also differing with respect to their *B*-properties. In slogan form, "there cannot be an *A*-difference without a *B*-difference"»

è dato considerando non soltanto l'esistenza mentale della cosa ma anche l'esistenza mentale e, soprattutto, quella extra-mentale, cioè l'esistenza *tout court*.

Alla prima domanda si può rispondere asserendo che si tratta di una discontinuità voluta, nel senso che la relazione essenza-esistenza ha un carattere *mobile* – ma non *semovente*<sup>123</sup>: in I,5 si attesta una sostanziale equiparazione tra le due intenzioni – addirittura Bertolacci vede una priorità assoluta dell'esistenza nei confronti dell'essenza –, mentre in V,1-2, l'essenza assume una priorità logico-ontologica,<sup>124</sup> rispetto all'esistenza.

Va sottolineata la priorità ontologica in quanto Avicenna è interessato nell'attribuire un fondamento ontologico agli universali e per farlo deve subordinare l'esistenza (mentale) all'essenza<sup>125</sup>. Il carattere mobile, e non *semovente*, è dato dal fatto che si vuole sottolineare l'incapacità dell'essenza di muoversi da sé. Sembrerebbe che sia lo stesso Avicenna a voler far sì che l'essenza si *fluidifichi*<sup>126</sup> per sottolineare i seguenti aspetti: a) negli universali vuole rimarcare la separazione tra essenza ed esistenza, derubricando quest'ultima: l'esistenza è qualcosa che si aggiunge “accidentalmente” (nel senso di ciò che Aristotele chiama *συμβεβηκός*) e non è identico alla natura corrispondente; mentre b) in *Ilahiyat* I,5 Avicenna vuole presentare l'oggetto della metafisica – intesa come scienza dell'essere in quanto essere per eccellenza – e cioè dell'esistente in quanto esistente, e quindi è per motivazioni epistemologiche che l'esistenza equivale all'essenza seppur divergano dal punto di vista intensionale: denotano le stesse entità o cose ma hanno intensione diversa perché hanno significati diversi in quanto posseggono proprietà logiche diverse.

Per concludere si potrebbe dire che Avicenna renda l'intenzione dell'essenza *mobile* nella misura in cui ciò può giovare alla veicolazione di alcuni concetti metafisici – come ad esempio la teoria dell'indifferenza delle essenze o la dottrina degli universali.

E la seconda domanda d'obbligo – visto la prima risposta – è: data questa mobilità della

---

<sup>123</sup> Per “*semovente*” si intende ciò che è in grado di muoversi da sé; si vuole attenuare questo rapporto di priorità ontologica dell'una sull'altra asserendo che questo cambio di priorità funziona solo se le due intenzioni sono prese assieme, ma soprattutto se, tale lettura viene sempre ricondotta al passo in questione (e.g. o I.5. o V.1-2).

<sup>124</sup> La priorità logica si è spiegata, mentre per quanto riguarda la priorità ontologica Avicenna è interessato nell'attribuire un basamento ontologico agli Universali e per farlo deve subordinare l'esistenza (mentale) all'essenza.

<sup>125</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; V. 1-3

<sup>126</sup> Per ‘*fluidifichi*’ si intende sottolineare in un certo senso la duttilità assunta dall'essenza al fine di adempiere a determinati scopi metafisici: *Al-Ilahiyat* I,5 avendo un carattere di presentazione e propedeutico, l'essenza viene presentata neutralmente rispetto all'esistenza ma comunque distinguendole mentre in *Al-Ilahiyat* V,2 Avicenna prende parte nel dibattito degli universali e al fine di scongiurare un presunto platonismo di fondo derubrica l'esistenza rispetto all'essenza.

relazione tra essenza ed esistenza, quale prendere per vera?

La risposta è la relazione *alla pari*<sup>127</sup>, ossia l'equivalenza di esistenza ed essenza. E allora perché prendere per vero quanto detto in I,5?

In primo luogo, perché come affermato nella prima sezione di *Al-Ilahiyat* Avicenna è interessato a presentare la “cassetta degli attrezzi” (cioè i concetti primari necessari da cui partire) del filosofo, acciocché egli espliciti la propria indagine teoretica. Per fare questo, risulta più appropriato presentare sin da subito “come stanno realmente le cose”; e in secondo luogo se Dio è pura esistenza – e non piena coincidenza tra essenza ed essere, in modo tale che la natura di Dio o, se vogliamo, definizione di Dio non può essere espressa ed è indicibile, in quanto l'essenza di Dio è la sua stessa esistenza come dirà Tommaso D'Aquino – risulta difficile asserire che l'esistenza o l'esistente siano posteriori all'essenza o alla cosa. Dio non è cosa o essenza, ma è pura esistenza e, quindi, l'esistente in quanto esistente non potrà essere subordinabile alla cosa o essenza.

### 3.3. Dottrina degli Universali: Avicenna e Tommaso a confronto<sup>128</sup>

Lo scopo di questo sotto-capitolo è quello di cercare di fare un po' di chiarezza circa le reali prese di posizione dei due filosofi. In breve: delineare le loro rispettive posizioni riguardo agli universali. Ciò permetterà anche di comprendere meglio, uno dei motivi per i quali, Tommaso d'Aquino si avvicini inizialmente alla metafisica per poi allontanarsene in parte. Il problema che verrà affrontato a breve è sintetizzabile con questa domanda: come mai è così difficile – o per lo meno ambiguo – affrontare la tematica relativa al supposto realismo in Avicenna e Tommaso?

Per comprendere il motivo di quest'annosa questione, tuttora controversa, bisogna guardare all'origine di quest'ambiguità.

---

<sup>127</sup> Si vedrà soprattutto nel Capitolo Quarto come le cose cambieranno e cioè come l'esistenza sarà prioritaria rispetto all'essenza. Tuttavia si tenga conto che nel Secondo Capitolo stiamo analizzando essenza ed esistenza come intenzioni e quindi come rappresentazioni concettuali che non modificano il contenuto quidditativo alle quali si aggiungono.

Ciò che si vuole dire è che siamo ancora sul piano dell'analisi razionale e concettuale e sul quello della realtà oggettiva.

<sup>128</sup> Per tutto questo sotto-capitolo ho preso come guida (Galluzzo, 2012), per la sua estrema capacità di portare un po' di chiarezza su questo annoso dibattito non facile da districare.

Onde evitare di addentrarsi troppo nello specifico della questione si dirà solamente che tale incertezza deriva da due posizioni sugli universali che prese Aristotele rispettivamente nelle *Categorie*<sup>129</sup> prima e poi nella *Metafisica* (Libri VII-IX). Nella prima opera lo Stagirita sostiene che genere e specie devono essere intese come sostanze seconde, quindi ciò vuol dire attribuire agli universali la predicabilità (concettualismo) e a questa un carattere non arbitrario dovuto a una operazione del nostro intelletto. Al contrario, la predicabilità si dà in virtù dei costituenti ontologici degli individui che li istanziano, trovandosi nel mondo extramentale. E, quindi, da un punto di vista semantico la proposizione “Alessandro Magno è coraggioso” identifica un soggetto, cioè una sostanza individuale, e il predicato denota un’entità reale, ossia la proprietà universale dell’essere coraggiosi.

Mentre nella *Metafisica*, si sostiene che genere e specie non esprimono più il costituente ontologico delle sostanze particolari, in quanto non sono più sostanze seconde, ma sono solo generalizzazioni di caratteri comuni degli oggetti concreti<sup>130</sup>.

Questo vuol dire che nella frase “Alessandro è un uomo” la predicazione che si fa del soggetto non si riferisce ad un’entità distinta, e cioè alla forma dell’umanità, ma solo alla stessa sostanza composta da materia e forma: è la forma e la forma soltanto di Alessandro Magno a conferire le funzionalità e le caratteristiche tipiche dell’essere umano. Riguardo a questa ambiguità, Alain de Libera afferma che:

«Come si può sostenere allo stesso tempo che ci sono cose universali e che la natura dell’universale è [quella] di venire predicata per più di un soggetto<sup>131</sup>?»

La natura degli universali non è affatto quella della predicabilità, ma è proprio quella di essere costituenti ontologici ripetibili e presenti negli individui particolari. Del resto, come si è già ricordato senza alcuna istanziazione gli universali spariscono.

La maggior parte degli studiosi in ogni caso è d’accordo nel negare un possibile nominalismo ad Aristotele. Aristotele, infatti, è realista, perché se è vero che ciascun individuo è particolare

---

<sup>129</sup> Aristotele, *Categorie*, 5, 2a11-19

<sup>130</sup> (Galluzzo, 2012); fino a qua pp. 77-81

<sup>131</sup> (Libera, 1996); pp. 33-35 contenuto e tradotto dal francese da Ventimiglia (Ventimiglia, 2020); p. 76  
«How can one maintain at the same time that “there are universal things” and that “the *nature* of the universal is to be predicated of more than one subject?»

in sé, lo è, non per la forma-anima, ma per la materia vivificata dalla stessa forma universale. In ogni caso, questa profonda ambiguità si può ben immaginare che si sia protratta anche sui pensatori medioevali del XIII-XIV secolo.

La residenza delle essenze indifferenti è mentale – nella loro separazione eidetica – piuttosto che essere nel regno iperuranico delle idee platoniche che esistono e sono indifferenti alle loro istanziazioni individuali e all'attività del nostro intelletto. Questa necessità di rimarcare l'antiplatonismo di fondo delle essenze ha dato adito alla difficoltà e ambiguità nel collocare Avicenna o come realista o come nominalista<sup>132</sup>.

A causa della teoria dell'indifferenza dell'essenza non è chiaro che cosa sia questa natura in se stessa. Essa esiste allo stesso tempo sia nella mente che nella realtà senza che l'universalità o la individualità modifichino la sua definizione.

Pini risolve la questione asserendo che ciò dipende dalla lettura che diamo dello statuto dell'essenza<sup>133</sup>: a) lettura epistemologica o b) lettura ontologica<sup>134</sup>.

La prima lettura ci porta a considerare un'essenza non come costituente comune degli individui, ma solo come un modo attraverso il quale considerarli, prescindendo dalle loro differenze accidentali; e la stessa cosa vale nel momento in cui consideriamo i concetti: l'essenza non essendo un costituente comune dei nostri concetti è solo un modo per considerarli, e pertanto tali concetti vengono visti solo nel loro contenuto quiddativo comune, evitando di porsi la questione della loro relazione con gli individui extramentali. Quindi tramite le essenze non si considererebbe ciò che fonda i nostri concetti o gli individui ma le essenze non sono altro che un modo per rapportarsi ad individui extramentali e concetti mentali asetticamente<sup>135</sup> - cioè astraendo dalle loro contingenze o differenze accidentali.

Questa lettura si definisce di orientamento epistemologico – e nominalista – perché asserisce che i costituenti ontologici che danno vita agli universali non esistono *tout court*, ma essi sono solo costrutti mentali fondamentali al fine di pervenire -e facilitare - una conoscenza valida. La lettura ontologica al contrario dovendo sottolineare il realismo asserisce che effettivamente l'essenza è un come costituente comune degli individui e dei concetti; in combinazione dell'essenza comune v'è anche un principio di individuazione che fa sì che Socrate sia Socrate

---

<sup>132</sup> (Galluzzo, 2012); pp. 91-94

<sup>133</sup> (Galluzzo, 2012); pp. 92-93

<sup>134</sup> Cfr. (Pini, 2004)

<sup>135</sup> (Pini, 2004)

e non sia confondibile o con la stessa specie – Socrate non è un uomo comune – o con un altro individuo – Socrate non è Aristotele. Questa lettura derubrica il supposto concettualismo avicenniano in cui si afferma che l'intenzione dell'universale è un mero prodotto del nostro intelletto e cioè un significato che “attacciamo” accidentalmente alla definizione dell'essenza<sup>136</sup>. Per tale motivo, posto che l'universale e il particolare siano dei concomitanti dell'essenza indeterminata, in ogni caso, per coloro che considerano Avicenna un realista, c'è «un senso in cui una natura è un costituente comune a tutti gli individui di una stessa specie<sup>137</sup>». Questo vuol dire che per forza di cose in un certo senso va presupposto un costituente ontologico comune (ad esempio l'umanità) che accomuni tutti gli individui particolari sotto un'unica specie o genere.

Per questo motivo, leggendo Tommaso nei suoi scritti giovanili, si ha la percezione che Tommaso sia un concettualista nella variante nominalista in quanto adotterebbe la prima lettura, cioè quella epistemologica dell'essenza<sup>138</sup>.

Tommaso non è un nominalista, ma si accorge successivamente che è problematico il voler integrare l'indifferenza delle essenze nel quadro più ampio del suo realismo di fondo. Per tale motivo, Tommaso nelle opere più mature di discosterà sempre di più da tale teoria.

Pertanto in conclusione ne deriva che in linea di massima si può considerare Avicenna un realista *moderato* adottando la prima lettura proposta: l'indifferenza delle essenze è stata adottata in chiave antiplatonica e per ammettere che le diverse modalità dell'esistenza delle essenze valgono come proprietà relazionali e non intrinseche<sup>139</sup>. Questo permette di asserire che la natura di 'uomo' propria di Socrate sia la stessa della natura mentale 'umanità'. La concezione degli universali di Tommaso d'Aquino è quella del realismo moderato, tuttavia

---

<sup>136</sup> Per le due letture sullo statuo dell'essenza, oltre a Pini, ho fatto riferimento anche alla spiegazione che (Galluzzo, 2012) pp. 92-93 dà delle tesi di Pini.

<sup>137</sup> (Galluzzo, 2012); p. 93

<sup>138</sup> Si veda il Commento alle *Sentenze: Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 1* «Respondeo dicendum, quod eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio Chimerae. Quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali»;

e il *De ente et Essentia* Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; pp. 105-107 «Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ad rationem speciei, quia ratio speciei non est de his, quae conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque est de accidentibus, quae consequuntur ipsam secundum esse, quod habet extra animam, ut albedo et nigredo, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, et per hunc modum convenit etiam sibi ratio generis vel differentiae.»

<sup>139</sup> (Galluzzo, 2012); pp. 91-92

il termine ‘moderato’ non deve far pensare che l’Aquinato rifiuti l’idea che gli universali esistano ante rem ma essi esistono sia *ante rem* sia *in re* e *post rem*.

Quindi gli universali esistono sia nella mente divina, sia nelle cose e sia a posteriori tramite il processo astrattivo dell’intelletto. La differenza rispetto alla prospettiva platonica – ed è per questo che si parla di realismo moderato – è che le idee di Dio non sono intelleggibili, perché appunto il progetto di Dio non è conoscibile; inoltre le idee platoniche appartengono a una realtà indipendente dal mondo sensibile. Tuttavia, anche se non possono essere conosciute in ogni caso esistono.

### 3.4. Il concetto di Essenza nel *De Ente et Essentia*

La maggior parte degli interpreti e studiosi di Tommaso d’Aquino concordano sul merito del filosofo nell’aver introdotto la distinzione tra essenza ed esistenza<sup>140</sup>, oltre che il concetto di “atto d’essere” (*actus essendi*) al posto del trattamento essenzialistico dell’esistenza del verbo *eînai* di matrice aristotelica<sup>141</sup>. Tuttavia, nel *De ente et Essentia* il concetto di essenza – o anche di *quidditas* – sembra fare da caposaldo dell’opera più di quello di ente o di essere.

Basterebbe soffermarsi sui titoli alternativi dell’opuscolo che rispetto al titolo privilegiato dall’editoria italiana si differenziano così: *De quidditate et esse*, *De quidditate entium* o *De essentia*<sup>142</sup>, per notare che l’essenza gioca un ruolo di primo piano. Lo scritto ha l’intento di delineare nettamente il concetto di essenza da quello di ente; presentare i tre diversi modi di possesso dell’essenza in Dio, nelle sostanze semplici e nelle sostanze composte; e infine il rapporto tra essenza e genere, specie e differenza<sup>143</sup>.

Per Tommaso d’Aquino, il *De ente et essentia* è sicuramente uno scritto di matrice metafisica, ma privo dell’ampiezza sistematica dell’*Al-Ilahiyat* di Avicenna. Lo scopo precipuo di questo opuscolo è quello di presentare le prime nozioni che cadono nell’intelletto umano.

Il lascito avicenniano risulta chiaro sin dall’inizio dell’opera: ente si dice di ciò che possiede un’essenza. O meglio: ente è ciò che viene espresso dalla definizione che dice che cosa è. Nelle

---

<sup>140</sup> Ad esempio cfr. (Gilson E. , 1988) o (Fabro, 1950)

<sup>141</sup> (Black, MENTAL EXISTENCE IN THOMAS AQUINAS AND AVICENNA, 1999); pp. 1-2, p. 23.

<sup>142</sup> Tommaso D’Aquino, *L’ente e l’essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; pp. 6-7

<sup>143</sup> *Ibidem*



parole di Avicenna qualcosa esiste nella misura in cui ha un certo tipo di rapporto con l'anima e, cioè esiste qualsiasi cosa abbia un certo contenuto intenzionale quidditativo.

Tommaso d'Aquino a differenza di Avicenna fa chiaro riferimento alla nota formula con la quale Aristotele definisce l'essenza, τὸ τί ἦν εἶναι, sottolineando il carattere della priorità temporale della forma sulla materia: il mio intelletto può constatare – o dare l'assenso – che questo è un libro, non perchè sia dotato di materia sensibile, ma perchè esso era un libro ancor prima che io ne intendessi la forma, dato che essa era prima del libro inteso.

Le prime nozioni o intenzioni dell'esistente, della cosa o dell'uno avicenniano vengono riprese da Tommaso d'Aquino, il quale si sofferma, in particolar modo sul concetto di cosa.

Attraverso la priorità che ha il concetto di cosa o *quidditas* rispetto alla cognizione che ne ha l'intelletto (punto di vista logico) l'Aquinate ne fa vedere anche lo spessore ontologico evidenziando l'essere dell'ente.

«Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.<sup>144</sup>»

Si potrebbe notare una certa somiglianza con la definizione di Avicenna del *wujud khass*. 'Khass' sta ad indicare l'esser proprio di qualcosa e non è casuale che oggigiorno in arabo si usi tale termine per affermare anche la proprietà di qualcosa a qualcuno o meglio ciò che gli appartiene: in questo caso ciò che fa sì che un ente sia (=essere) è l'essenza, pertanto ciò che appartiene all'ente X è la sua essenza o definizione. *Wujud khass* corrisponde all'autoreferenzialità ontologica dell'ente con l'essenza.

Stephen Menn<sup>145</sup> descrive molto bene il *wujud khass*: esso corrisponde a quel tipo di essere che è l'essere proprio di X, cioè, il *suo* essere X. Se dico che "X è" o "X mawjud" intendo dire che X è nel senso del *wujud khass* è cioè che X è ciò che è, quindi, X è X.

In breve, dire che "X esiste" non è la stessa cosa che dire "X è X": dire che qualcosa come X esista non è la stessa cosa che dire che X è<sup>146</sup>. Se a primo acchito sembrerebbe trattarsi di una mera tautologia giacchè non si sta predicando nulla di nuovo dato che il contenuto della nozione

---

<sup>144</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; p. 81  
«Ma si dice essenza per il fatto che l'ente possiede il suo essere in virtù di essa e in essa»

<sup>145</sup> (Menn, 2013); p. 150

<sup>146</sup> (Menn, 2013); p. 150 «The kind of being of being proper to X, namely, its being X"; To say "X mawjud" X is or X is being in the sense of *wujud khass* is short for saying that X is what it is, namely, X».

X coincide con la sua quiddità. In senso kantiano<sup>147</sup> si potrebbe asserire che tali sarebbero dei giudizi analitici a priori. Dall'altra parte asserire che ,invece, "X esiste" è diverso perché l'esistenza non fa parte della definizione o quidditas di X, e pertanto, "X esiste" sarebbe un giudizio analitico a posteriori. Dire che "un uomo esiste" non equivale a dire che "un uomo è un uomo" o per usare una formula aristotelica – ma questa volta negandola - dire "uomo" è diverso da dire "un uomo" così come è diverso dire che "un uomo" è diverso da dire "è un uomo". Tuttavia per Avicenna questo non vuol dire che essenza ed esistenza viaggiano su due binari totalmente diversi, ma – per usare una metafora – sembrerebbe che il binario sul quale viaggiano sia lo stesso, ma che il significato (o l'intensione) sia diverso. Quindi sebbene entrambe proseguano per lo stesso binario, poniamo che vi sia 'un provocamento di scintille', causato dall'attrito (a causa della velocità e del peso impresso sui binari), esso restituisce un significato diverso di "scorrere" – più reale - sui binari.

Ciò per dire che l'esistente e la cosa sono co-estensivi ma con una differente intensione: le cose sono sempre esistenti e gli esistenti sono sempre cose, ma esistente e cosa hanno ciascuno un significato diverso, cioè hanno proprietà diverse<sup>148</sup>.

Per il momento questo è quanto basta per definire il *wujud khass*, ma sul senso del *wujud ithbati*<sup>149</sup>, successivamente verrà maggiormente approfondito nella sezione dedicata all'esistenza.

Parallelamente in Tommaso dire che "un cavallo esiste" non è la stessa cosa di dire "un cavallo è un cavallo"; pertanto anche in Tommaso si ripropone una dimensione di autoreferenzialità ontologica collegabile al *wujud khass*.

Per fare un esempio per Tommaso *aequinitas est aequinitas (tantum)* vale proprio perché è in virtù della propria essenza che un cosa si distingue dalle altre: un cavallo è un cavallo perché esso rientra nella definizione "essere un mammifero-quadrupede degli Equidi" – inserito nel genere – specie proprio.

---

<sup>147</sup> Si faccia attenzione che l'analogia con i giudizi kantiani funge solo da "metafora" o paragone per meglio esprimere le due intenzioni dell'esser proprio e dell'esser affermativo, e quindi non si intende assolutamente dire che siano sovrapponibili ai giudizi kantiani. Difatti se così fosse l'esistenza non sarebbe più qualcosa di così assolutamente autoevidente in quanto sarebbe sempre da confermare nell'esperienza empirica.

<sup>148</sup> (Wisnovsky, 2000); pp. 190-191

<sup>149</sup> Cfr. (Lizzini, Ibn Sina's Metaphysics, 2020)

*Wujud ithbati* è l'essere che afferma o stabilisce l'esistenza di qualcosa; *wujud ithbati* è l'esistenza collegata al fatto che qualcosa è stabilito (che esiste). La differenza tra *wujud khass* e *wujud ithbati* sta nel fatto che posso considerare qualcosa (e.g. Pegaso o un triangolo) senza sapere se esso esiste (*wujud ithbati*).

Nella ricezione di Avicenna nel Medioevo latino il concetto di autoreferenzialità ontologica espresso in arabo con *haqiqa* viene reso con il termine latino *certitudo*; *haqiqa* indica qualcosa che sta in piedi da sé o che ha una certa stabilità e certezza. Con *certitudo* si fa riferimento a una realtà imperturbabile e immodificabile<sup>150</sup>. Un esempio è: “un triangolo è un triangolo”, cioè triangolo corrisponde alla sua realtà oggettiva (avere tre lati e tre angoli), pertanto triangolo = triangolo. *Certitudo* corrisponde al *wujud khass*, in quanto non è che un altro modo, del tutto sovrapponibile, per significare la *quidditas*.

Si ritornerà molto più nel dettaglio nella ricognizione di Tommaso del *wujud khass* nel prossimo sotto-capitolo.

### 3.4.1 *De Ente et Essentia*: la teoria dell'indifferenza delle essenze

Come si è detto implicitamente può sembrare non facile capire che cosa siano gli universali in Avicenna. Per tale motivo la migliore spiegazione che si possa dare – per ora - è dire che «le essenze non sono altro che un modo per osservare gli universali»<sup>151</sup>.

L'influenza della dottrina dell'universalità – e quindi anche della teoria dell'indifferenza delle essenze – è fondamentale per l'esito che ne avrà nel *De Ente et essentia*. Ripercorrendo il ragionamento di Alessandro di Afrodisia non è necessario che vi sia una molteplicità di uomini (istanziamenti), affinché si dia l'universale "animale razionale", ma ne basterebbe soltanto uno. In ogni caso, si è visto che, per quanto sia innovativa la tesi di Alessandro di Afrodisia, essa poggia sull'idea aristotelica dell'identificazione del genere con la materia, e quindi: ciò che non esiste non ha un'essenza. Ad esempio, non posso sussumere nel genere di riferimento l'oggetto "casa eptagonale"<sup>152</sup> o la "fenice"<sup>153</sup> semplicemente perché non esiste, ma posso al più – secondo Aristotele – fornire una spiegazione linguistica.

Tommaso, si può dire, segue Avicenna<sup>154</sup> distanziando nettamente il genere logico

---

<sup>150</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; p. 142

<sup>151</sup> (Bertolacci, THE DISTINCTION OF ESSENCE AND EXISTENCE IN AVICENNA'S METAPHYSICS: THE TEXT AND ITS CONTEXT, 2012); p. 262

<sup>152</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002.; V, 1-3

<sup>153</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; p. 113

<sup>154</sup> Tommaso D'Aquino segue Avicenna soprattutto perché Aristotele lascia in sospeso in *Met.* VIII, 12 la trattazione sul fatto che il genere è materia nei confronti della specie. Tale affermazione è per lo meno

dall'essenza astratta, asserendo che il genere non è la materia, ma deriva dalla materia, cioè esso non è la materia concretamente presente – nel sinolo –, ma indica la totalità delle possibili configurazioni (le specie sussunte nel genere al quale sono legate) implicitamente presenti in esso<sup>155</sup>. Pertanto per 'animale', come genere, s'intende, non la materia del composto di tutti gli animali che sono in attesa di ricevere la forma, la quale, determinando la materia, ne identifica la specie di appartenenza, ma per animale s'intendono tutte le possibili differenze: cioè tutte le possibilità indeterminate rappresentate da tutte le specie subordinate (uomo, cavallo, cane, ecc.)<sup>156</sup>.

Se il genere : differenza = materia : forma<sup>157</sup>, allora è possibile considerare l'essenza o come un tutto o come una parte: se la considero come un tutto, allora dovrò parlare di sostanza composta come "uomo" (come sinolo di materia = corpo e forma = anima), se invece la considero come una parte avrò la sola e semplice forma "umanità". Aristotele non ammette la distinzione o la considerazione tra essenza intesa come tutto ed essenza intesa come una parte, perché appunto egli considera solo le essenze che esistono e non le essenze intese come una parte: per questo le sostanze incorporee ove l'essenza coincide con la stessa forma non esistono<sup>158</sup>.

«Orbene, se il genere non può esistere assolutamente fuori dalla sua specie, oppure se, esistendo, esiste come **materia** della specie (infatti la voce è genere e materia, le differenze formano, a partire da essa, le specie e le lettere) allora è chiaro che la definizione è la nozione costituita dalle differenze.<sup>159</sup>»

---

interpretabile per Tommaso.

Cfr. Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; p.19

<sup>155</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; p. 19

<sup>156</sup> *Ibidem*, Porro correttamente distingue da un'interpretazione forte della tesi che il genere è materia nei confronti della specie: a) senso forte il genere è la materia o b) senso debole il genere sta alla differenza come la materia alla forma

<sup>157</sup> *Ibidem*; cioè il genere sta alla differenza come la materia sta alla forma

<sup>158</sup> Ciò non fanno parte dell'inventario ontologico dello Stagirita.

Tommaso si distacca da Aristotele su questo punto rifiutando la dottrina ilemorfica nelle sostanze semplici come ad esempio "gli intelletti angelici" "gli angeli". Tali entità non sono sostanze composte da materia e forma, ma solo da forma: la loro essenza non è il sinolo tra materia e forma, ma è solo forma.

<sup>159</sup> Aristotele, *Metafisica*. (G. Reale, A cura di, & G. Reale, Trad.) Firenze: Bompiani 2017;

Z 12, 1037 b28 – 1038 a20

Asserire che il genere è materia nei confronti della specie ha due conseguenze: a) non si può considerare l'essenza come parte perché essendo priva di materia non ha un genere e quindi non esiste propriamente e b) se il genere è materia e tutto ciò che esiste deve appartenere a un genere, evidentemente, anche le sostanze semplici saranno composti ilemorfici. Per Tommaso – come si vedrà – la situazione è diversa sicché se le anime e le essenze angeliche non sono composti ilemorfici, ma la loro essenza è la loro forma, e allora tale semplicità metafisica non potrebbe porre dubbi sulla semplicità divina?

Per il momento, ci concentriamo sullo Stagirita e sulla citazione soprastante. Nella misura in cui Aristotele accetta la tesi che fa equivalere il genere alla materia e che considera la forma come principio determinante dell'indeterminatezza originaria del genere<sup>160</sup>, non è possibile considerare l'essenza come una parte, perché l'essenza astratta equivale al genere logico. Infatti, per Aristotele, l'essenza si considera sempre come un tutto<sup>161</sup> e solo ciò che esiste (materia-forma) ha un'essenza<sup>162</sup>. Per questo motivo Aristotele non è pronto a considerare entità mentali come la fenice, l'ippogrifo o la casa eptagonale come qualcosa di esistente o come qualcosa da prendere in considerazione: questi oggetti, mancando di materia non sono sussumibili a un genere logico di riferimento e pertanto - dato che non posso concepire un'essenza prescindendo dal suo essere – essi non esisteranno. Al contrario asserire che il genere possa essere considerato indipendentemente dalla specie o che la specie possa essere considerata a prescindere dagli individui particolari equivale a creare uno iato tra essenza astratta e genere logico: si dice che l'essenza può essere presa come un genere logico solo quando essa viene presa come un tutto e non come una parte<sup>163</sup>. A questo proposito, consideriamo il testo di Aristotele presente negli *Analitici Secondi* nel quale si sostiene la tesi secondo la quale l'essenza non è distinta rispetto al genere:

---

<sup>160</sup> Se dico solo “animale” implicitamente mi riferisco a tutte le possibili configurazioni della materia segnata perché sottintendo tutte le specie che si possono riferire ad ‘animale’ e quindi uomo, equidi, volatili...

<sup>161</sup> Nel senso che Aristotele non considera l'essenza come parte cioè: prendere sempre la specie senza materia designata o prendere sempre un genere senza la specie (ad esempio prendere il ‘corpo’ solo come componente materiale senza considerare la specie (cioè se corpo animato o inanimato). Per Aristotele l'essenza è ousia cioè sinolo di materia e forma e pertanto

<sup>162</sup> Aristotele, *Metafisica*. (G. Reale, A cura di, & G. Reale, Trad.) Firenze: Bompiani 2017;

Z 12, 1037 b28 – 1038 a20

<sup>163</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; Introduzione p. 21

«Inoltre, come dimostrerà il che cos'è? Infatti chi conosce che cos'è l'uomo o qualunque altra cosa, necessariamente sa che è (in effetti ciò che non è, nessuno sa ciò che è, ma che cosa significa il discorso o il nome, [come] quando io pronuncii "capricervo"; però è impossibile sapere che cos'è). Ma se dimostrerà che cos'è e che è, come [li] dimostrerà con il medesimo discorso? Infatti la definizione e la dimostrazione mostrano un'unica cosa: ma che cos'è l'uomo e il fatto che l'uomo esiste sono una cosa diversa. Inoltre, diciamo che è necessario mostrare anche tramite una dimostrazione tutto ciò che è, se non sia una sostanza. Ma l'essere non è una sostanza per nessuna cosa: infatti l'essente non è un genere. Pertanto la dimostrazione sarà che è. Cosa che anche attualmente fanno le scienze. Infatti, il geometra assume che cosa significa "triangolo", ma che è lo dimostra. Che cosa dimostrerà, dunque, chi definisce? Non sarà forse che il triangolo esiste? Pertanto, *pur sapendo con la dimostrazione "che cos'è", non si saprà se è. Ma è impossibile*<sup>164</sup>».

«Pertanto, pur sapendo con la dimostrazione "che cos'è", non si saprà se è. Ma è impossibile.»

[tradotto dall' inglese]

«Anche quando un uomo conosce tramite definizione il che cos'è [di x], egli resterà comunque all'oscuro per quanto riguarda se [x] esiste<sup>165</sup>».

Se leggessimo questo passaggio degli *Analitici Secondi* frettolosamente e superficialmente, potremmo avere la sensazione che dopotutto Aristotele non stia dicendo qualcosa di molto diverso da quanto asserito da Avicenna e cioè che *pur sapendo con la dimostrazione il "che cos'è" di qualcosa, non si saprà se quel qualcosa è.*

Questo significa che l'esistenza non fa parte del contenuto della quiddità di una cosa. Eppure la soluzione sta proprio nella *non*-distinzione tra essenza astratta e genere logico. Nel sistema aristotelico una sostanza o un'essenza sono reali solo nella misura in cui esistono e quindi ciò vuol dire che l'esistenza è logicamente assunta sin dall'inizio nella nozione di essenza reale.

---

<sup>164</sup>; Aristotele. (*Organon: Analitici Secondi* (Vol. Volume Secondo). (M. Zanatta, A cura di) Torino. 1996. 92, b 4-18

<sup>165</sup> Cfr. (Izutsu, 1971) p. 88; «Even when a man knows through definition what it is, he will still be in the dark as to whether it does exist»

Questo significa che l'essenza che non esiste non è nemmeno una vera essenza o meglio non è proprio un'essenza, ma al più una formula linguistica o un insieme di parole dalla quale non si può nemmeno avere una vera conoscenza. Come ciò sia collegato alla considerazione di un'essenza come tutto o come parte adesso verrà spiegato.

Si è detto all'inizio di questo elaborato che l'essenza è la definizione senza la quale qualcosa non sarebbe quello che è; o meglio, detto in altri termini, l'essenza è il genere connesso alla differenza specifica (forma). Si capisce, che se il genere esiste come materia per la specie, ciò che esisterà non solo a) sarà inevitabilmente legato all'indeterminatezza del genere<sup>166</sup>, ma b) anche ciò che esiste non potrà fare a meno di esistere: «le essenze che non esistono sono escluse sin dall'inizio<sup>167</sup>».

Quindi se è vero che, per Aristotele, è impossibile conoscere di qualcosa - che non esiste realmente - il che cos'è, allora qualcosa per essere conosciuto e per essere reale ed esistente deve avere materia affinché sia sussumibile al genere superiore di riferimento. Ad esempio, il "capricervo" non è dotato di materia e quindi non esiste e non si può nemmeno conoscere. L'essenza come tutto è 'uomo' e l'essenza come parte è 'umanità': la prima esiste perché la sopravvivenza dell'essenza è collegata al genere (=materia), mentre la seconda non esiste perché evidentemente l'esistenza non è un accidente della quiddità, ma l'esistenza è implicata nella sua quiddità.

L'indifferenza delle essenze, invece, permette all'essenza di essere tutto o di essere parte. La trattazione dell'universo aristotelico meriterebbe un altro studio a parte, tuttavia ciò che comunque si può dire è che esso va inteso come un *sistema integrale*: il "telaio" ontologico di questo sistema è popolato da sostanze o cose che sono già finite e costituite<sup>168</sup>.

Étienne Gilson sostiene che la sostanza, all'interno di questo sistema, va vista come un blocco ontologico senza fessure, ove, l'essenza, l'esistenza e l'unità sono un tutt'uno e non v'è discrepanza tra di essi<sup>169</sup>.

Se a primo acchito, si potrebbe essere tentati nell'ascrivere una sorta di determinismo parmenideo a tale universo, a uno sguardo più attento è chiaro che non è questo il caso. Basterebbe fare riferimento al concetto aristotelico del Τύχη per rendersi conto della non conciliabilità di un presunto determinismo alla visione aristotelica. Se è vero che queste sostanze

---

<sup>166</sup> La materia è infatti originariamente indeterminata in quanto in attesa della forma

<sup>167</sup> (Izutsu, 1971); p. 89

<sup>168</sup> (Izutsu, 1971); pp. 89-90

<sup>169</sup> (Gilson E. , 1948); p. III

sono un tutt'uno con essenza, esistenza ed unità, perché per Aristotele sono semplicemente la stessa cosa, dall'altra parte questo universo popolato da queste sostanze è un mondo in cui ciascuna sostanza rimane aperta alla possibilità di raggiungere o meno la propria ἐντελέχεια. Ma da un punto di vista metafisico, comunque si fa riferimento a un universo che è impossibile pensare come qualcosa che sarebbe potuto non esistere<sup>170</sup>.

Tommaso proprio come Avicenna distingue genere logico da essenza astratta giacché è l'intelletto che aggiunge il modo di essere del genere o della specie all'essenza in quanto l'intenzione logica del genere o della specie non fa parte della definizione dell'animale in quanto animale o uomo in quanto uomo. Pertanto Tommaso propone<sup>171</sup> una sorta di prova del nove asserendo che se i conseguenti (*lawāzim*) facessero necessariamente parte della definizione dell'essenza allora si darebbe predicazione del termine specie di Socrate: "Socrate è una specie" o "Animale è un genere". Si avverte che specie è di troppo poiché è aggiunto a posteriori dall'intelletto e non fa parte naturalmente della definizione di uomo: la parte non può predicare il tutto<sup>172</sup>. Quindi si parla di genere e specie come accidenti aggiunti dall'intelletto e non di nuda quiddità che di fronte a ciò resta indifferente pur garantendo la predicabilità (in quanto l'essenza è presa in toto e non come parte).

Si noti lo schema riassuntivo per capire la posizione di Tommaso D'Aquino convergente rispetto a quella di Avicenna sia sulla distinzione essenza astratta – genere logico e sia sulla teoria dell'indifferenza delle essenze.

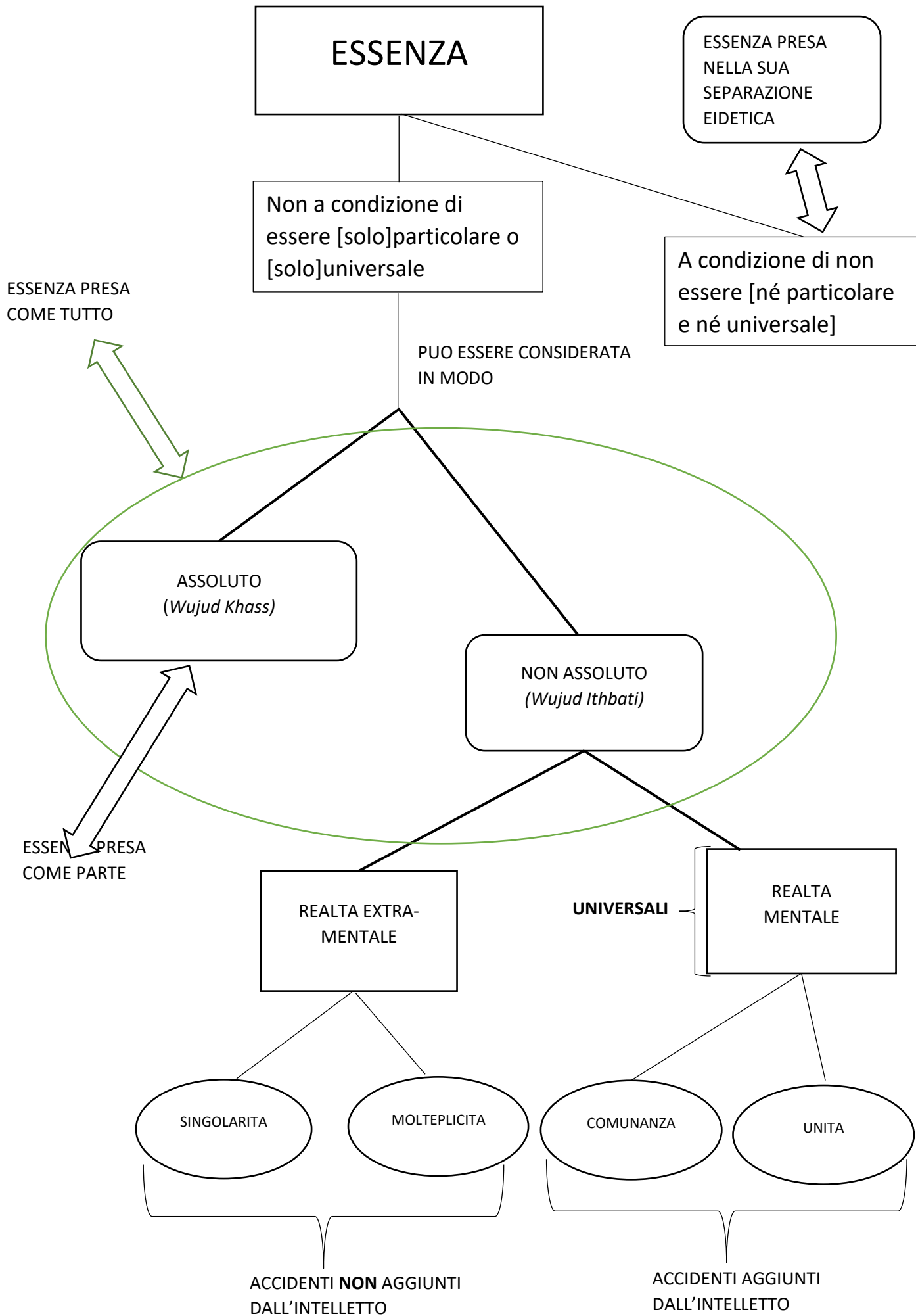
---

<sup>170</sup> (Izutsu, 1971); p. 89

<sup>171</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; pp. 105-107

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 87; «Sic enim animal non esset totum quod est homo sed pars eius, non predicaretur de eo, cum nulla pars integralis de suo toto predicetur»





Da notare nel grafico la distinzione tra accidenti aggiunti dall'intelletto (a) e cioè l'idea di unità (uno) e di comunanza (molti) che è essenziale per instaurare una relazione del tipo: uno→molti; pertanto «l'intelletto è ciò che fa l'universalità delle cose<sup>173</sup>» «poiché il modo di essere della specie non conviene [all'umanità in quanto umanità] [poiché] facendo piuttosto parte degli accidenti che la accompagnano secondo l'essere che possiede l'intelletto<sup>174</sup>». E la distinzione tra accidenti non aggiunti dall'intelletto: si riferisce alla realtà extra-mentale e cioè all'essere uomo di Socrate (singolare) o all'essere uomo per tutti gli uomini (molteplicità). Sono anch'essi accidenti che si aggiungono all'essenza in quanto il fatto che l'umanità si istanzi in uno o molti individui non cambia la sua intenzione (o significato): se l'essenza fosse una non si troverebbe anche negli altri individui, ma appunto soltanto che in uno, mentre se fosse molteplice sarebbe costretta a dividersi – quasi frammentandosi – non essendo in alcuno integralmente.

Guardando lo schema riassuntivo ci si accorge di questa sorta di fenomenologia dell'essenza, nel senso che si può notare come la quidditas si comporti – o meglio come *non* si comporti data la sua totale indifferenza quantitativa. Vi sono due strade la prima – quella più breve o meglio quella che neanche inizia – è l'essenza nella sua autoreferenzialità ontologica; la seconda invece è l'essenza vista – da noi – in termini di universale o particolare. Si può notare come l'espressione avicenniana<sup>175</sup> - *non a condizione di* - per distinguere i punti di vista attraverso i quali osservare l'essenza ritorni implicitamente anche in Tommaso. Ecco qua riproposti parallelamente al *De ente et essentia*.

Il *primo caso* proposto va letto come la commistione di due scenari presenti: a) l'indifferenza dell'essenza: cioè come essenza in termini assoluti che sta sempre in sé stessa e b) nonostante vi sia tale indifferenza, in base a come si consideri l'essenza essa può considerarsi in termini particolari (realtà) o universali (intelletto). A) Va considerato in termini assoluti ma sempre pronta (l'essenza) a essere considerata in B) come particolare o universale quindi come *wujud ithbati*.

---

<sup>173</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; p.105

<sup>174</sup> *Ibidem*

<sup>175</sup> Cfr. con 3.2.1 *Essenza come natura in Questio I.3*

Dalla commistione di questi due casi si può affermare che l' essenza è genere solo quando è presa come tutto cioè si fa riferimento al criterio "non a condizione di" (essenza=genere).

A)

«[...]Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari: uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius. Et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi. Unde quicquid aliorum attribuatur sibi, falsa est attributio. Verbi gratia, homini in eo quod est homo convenit rationale et animal et alia, quae in diffinitione eius cadunt. Album vero aut nigrum vel quicquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod homo<sup>176</sup>.»

B)

« Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc vel in illo<sup>177178</sup> [...]»

Nel *secondo caso proposto* l'essenza viene vista solo come parte poiché non si considera la materia ma solo la forma dell'essenza. *Non si presta attenzione all'essere uomo come tutto o all'essere uomo di Socrate ma all'umanità quanto ciò che è proprio dell'uomo in quanto uomo – e.g. a horse exists ≠ a horse is a horse.* L'essenza presa come parte è *wujud khass*. Di conseguenza da questo secondo caso si potrebbe ravvisare la non coincidenza tra (essenza ≠ genere) e ciò accade quando l'essenza è presa – anche qua come parte - ma escludendo completamente, rispetto allo scenario precedente, la materia segnata<sup>179</sup>. Escludere la materia

---

<sup>176</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; p.101

«[...] In primo luogo, secondo il suo proprio modo di essere, e questa è la sua considerazione assoluta, e in quanto ancora nulla è vero di essa, se non ciò che le conviene in quanto tale, così che qualunque altra cosa le venga attribuito, l'attribuzione risulti falsa: ad esempio all'uomo, in quanto uomo, convengono 'razionale' e 'animale' e tutte le altre cose che cadono nella sua definizione, mentre bianco e nero o tutto ciò che non appartiene al modo di essere dell'umanità non conviene all'uomo in quanto uomo .»

<sup>177</sup> *Ivi*, p.101

«Nel secondo modo, l'essenza può essere considerata sotto l'aspetto per cui possiede l'essere in questo o in quell'individuo determinato»

<sup>178</sup> L'essenza può essere presa come una parte: come l'umanità realizzata in Socrate o come l'umanità che si dice di Socrate (essenza ≠ individuo). Tuttavia ciò senza modificare la sua definizione o contenuto quidditativo; si fa sempre riferimento al criterio non a condizione di ma ci si riferisce solo a una parte dell'essenza e cioè l'essenza presa come "being established" [realtà extramentale: singolarità]. Si considera l'essenza come *wujud ithbati* e cioè come la cavallinità realizzata in "Man Of War".

<sup>179</sup> A) Nel primo scenario la materia segnata non è presente; B) Nel secondo scenario l'essenza non è considerata in modo assoluto e pertanto la materia segnata è presente e si sta considerando l'essenza nella sua esistenza particolare.

segnata significa escludere tutte le possibilità alternative rappresentate dalle diverse differenze che costituiscono le specie subordinate<sup>180</sup>.

C)

« Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est, quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecedit designationem materiae, sed implicite, continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id, quod est hominis in quantum est homo, et praecedit omnem designationem. Unde de individuis hominis non praedicatur<sup>181</sup>.»

In questo caso v'è "solo" autoreferenzialità ontologica e l'essenza verrebbe presa come parte e cioè solo come forma

In B) si dà la predicabilità del termine 'uomo' ad esempio "Socrate è un uomo" perché non ci si riferisce solo alla parte formale di Socrate (=la sua umanità) ma anche alla sua possibile conformazione materiale o concrezione specifica. E sottintendendo anche la conformazione materiale possibile di tutti gli uomini (come Socrate) si dà predicabilità possibile.

In A) Quindi si dà predicabilità quando si prende la sostanza composta in toto. In C) si prende solo una parte dell'essenza, si ha "Socrate è l'umanità", sebbene nel lessico quotidiano ogni tanto si senta dire "X è l'onestà fatta a persona<sup>182</sup>", la parte non può mai predicare il tutto perché non denota nessun individuo concreto ma denota solo la forma priva della materia segnata.

L' Indifferenza delle essenze per Tommaso ha lo scopo di permettere la predicabilità dell'essenza poiché quando l'essenza si considera nel suo carattere indifferente (o relativo) dato che l'intenzione "non a condizione di" fa sì che né la particolarità e né l'universalità si

---

<sup>180</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; p.19

<sup>181</sup> *Ivi*, pp. 97-99

«Così dunque risulta evidente che l'essenza dell'uomo viene espressa con questo termine 'uomo' e con questo termine 'umanità', ma in modo diverso, come si è detto, perché il termine 'uomo' la indica come un tutto, non escludendo cioè la designazione della materia [...]; il termine umanità [o animalità come genere] invece indica la stessa essenza come parte, poiché contiene nella sua significazione solo ciò che è proprio dell'uomo in quanto uomo, ed esclude ogni designazione, per cui non si predica degli individui dell'uomo».

<sup>182</sup> Figura retorica della personificazione

aggiungano alla definizione stessa dell'essenza.

Rispettivamente il primo caso (A) e (B) Tommaso afferma che: "si astrae da qualunque tipo di essere, *senza tuttavia escludere nessuno di essi*<sup>183</sup>".

Nella parte sottostante si riporta la formulazione avicenniana *non a condizione di*:

«Ecco, c'è una cosa che devi capire e cioè che è vero dire che "dell'animale in quanto animale" non si devono dire particolarità o generalità, *mentre non è vero dire che "dell'animale in quanto animale" si devono [non] dire particolarità o generalità*. E questo perché se dell'animalità fosse necessario non dire particolarità o generalità, non vi sarebbe un animale particolare o un animale in generale. In questo senso, deve esserci una differenza reale tra il fatto che diciamo che l'animale in quanto animale è astratto, *non a condizione di* un'altra cosa, e il fatto che diciamo che l'animale in quanto animale è astratto a condizione che non vi sia un'altra cosa<sup>184</sup>».

Quel "senza tuttavia escludere nessuno di essi" corrisponde a "è vero dire che "dell'animale in quanto animale" non si devono dire particolarità o generalità, mentre non è vero dire che "dell'animale in quanto animale" si devono [non<sup>185</sup>] dire particolarità o generalità".

Tommaso come Avicenna rimarca e sottolinea il fatto che se è vero che non si aggiungono i conseguenti (particolarità o universalità) all'animale in quanto animale o uomo in quanto uomo è falso, invece, asserire che le condizioni di particolarità o generalità non possano accadere o essere dette dell'essenza. L'affermazione si potrebbe riformulare così: "non è falso dire che dell'animale in quanto animale" si devono dire particolarità o generalità". Per fare un esempio secondo la dottrina delle indifferenza delle essenze non si può dire che il rosso (redness) in quanto rosso è o particolare o universale, ma tutt'al più se si prendono i conseguenti nella definizione di rosso si può solo dire che non è il rosso in quanto rosso, ma è *tutt'altro*<sup>186</sup> che solo rossore. Questo rossore (o umanità) in quanto rossore è l'intenzione dell'essenza cioè la sua definizione intoccabile e immodificabile dagli accidenti come la particolarità (uno-uno) o l'universalità (uno-molti). L'intenzione pre-esiste all'esistenza

---

<sup>183</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; p.103

<sup>184</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002.; V.1 [203-204]

<sup>185</sup> Le negazioni servono a da un lato a rimarcare l'indifferenza delle essenze ma dall'altro a sottolineare che in ogni caso le essenze "si prestano" nell'essere particolare o universali.

<sup>186</sup> Cioè è tutto tranne che il rossore (redness)

particolare o all'esistenza come universale *eppure* come ricorda Tommaso “senza tuttavia escludere nessuno di essi” (= i conseguenti).

L'indifferenza delle essenze è una teoria affascinante ma molto complessa, un modo per poterla comprendere potrebbe essere attraverso questo esempio derivante dalla meccanica quantistica: il principio di indeterminazione di Heisenberg<sup>187</sup>. L'idea è quella di fare un parallelismo tra il principio di Heisenberg e l'avicenniana intenzione “non a condizione di”. Il principio di indeterminazione asserisce che l'osservatore – che osserva lo stato di una particella al microscopio – non ha mai solamente un ruolo passivo, ma ha sempre un ruolo attivo e cioè è osservatore=agente nel determinare lo stato (cioè o la velocità o la posizione della particella).

Pertanto l'osservatore, volente o nolente, interviene.

La stessa cosa potrebbe valere per lo status particolare dell'essenza: dipende tutto da come la stiamo considerando<sup>188</sup>: se la si considera come particolare (“l'essere uomo di Socrate”) o se la si considera come universale (“l'essere uomo di molti”).

Nel primo caso la “posizione” è extramentale nel secondo case la “posizione” è mentale cioè nell'anima. Tuttavia ciò non né determina un cambiamento di tipo qualitativo della particella ma solo un cangiamento qualitativo. Difatti la teoria delle indifferenze delle essenze si esplicita meglio come teoria dell'indifferenza quantitativa delle essenze<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> (Heisenberg, 2002)

<sup>188</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; V,1. Si faccia riferimento a questo passaggio in cui si costante riferimento al campo semantico della vista: guardare, sguardo [nostro] sguardo. «Ecco allora che, se guardiamo [all'umanità] in quanto è soltanto umanità, non dobbiamo adulterarla rivolgendo lo sguardo a qualcosa di esterno che del [nostro] sguardo faccia due [diversi] sguardi – uno che guardi a essa in quanto tale e un altro [rivolto] ai suoi concomitanti – laddove secondo il primo e unico sguardo non vi sarebbe che l'umanità soltanto».

<sup>189</sup> Cfr. (Lizzini, Avicenna, 2020); p. 82

### 3.4.2 Differenza tra operazione essenziale e definizione

Per ora è interessante – sempre rispettivamente al *wujud khass* – notare la differenza tra operazione essenziale e definizione. L'essenza può essere chiamata in diversi modi: forma, cosa, certitudo, quiddità o natura. A primo acchito si ha la sensazione che ciascun termine anche se sinonimico – usando l'espressione fregiana si potrebbe dire che sono tutti co-estensivi ma presentano una diversa intensione – comunque porta con sé delle sfumature semantiche diverse. Ad esempio attraverso il termine 'forma' si vorrà dare maggiore spessore all'ambito ileomorfo della sostanza composta oppure con il termine 'certitudo' si vorrà sottolineare l'eredità avicenniana nella tradizione e traduzione dell'avicennismo latino corrispondente al termine arabo *say'iyya*.

Oppure la differenza più evidente emerge nell'uso del termine 'natura' invece che 'essenza' o 'quiddità'. Attraverso 'natura' ciò che si vuole sottolineare è l'operazione essenziale di un ente invece che la sua definizione: l'ente possiede il suo essere in virtù della sua operazione essenziale – invece che definizione. Ciò che si va dicendo è in un certo senso lo stesso della proposizione iniziale<sup>190</sup>, eppure il senso è diverso: si vuole dare una sfumatura più concreta e pragmatica del termine 'essenza'; si potrebbe dire che si vuole privilegiare più una sfumatura "da binocolo" e meno una da "dizionario"<sup>191</sup>.

Per fare alcuni esempi: l'operazione essenziale di un uomo è quella di pensare oppure quella del fuoco è quella di riscaldare.

Ci si può riferire all'essenza di un ente in modi diversi – o per definizione o per operazione essenziale - ma denotando o riferendosi alla stessa essenza che fa sì che tale ente possieda il suo essere.

In Avicenna e Tommaso sembrerebbe essere preponderante il riferimento all'essenza per definizione<sup>192</sup>.

---

<sup>190</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; p. 81.

«Ma si dice essenza per il fatto che l'ente possiede il suo essere in virtù di essa e in essa».

<sup>191</sup> Nel senso che si dà più enfasi a ciò che rende un ente per quello che *fa* invece che quello che è

<sup>192</sup> *Ivi*, pp. 77-79

«L'ente per se si dice in due modi: nel primo, è ente ciò che si divide nei dieci generi; nell'altro, è ente ciò che sta a significare la verità delle proposizioni».

### 3.5 *Wujud Khass* come *ipsum esse simpliciter*

Tommaso D'Aquino nell'anno immediatamente successivo alla redazione del *De ente et essentia* giungerà al più tardi nel 1256 al completamento del commento alle *Sentenze* di Pier Lombardo. Questo tipo di scritto può rientrare a pieno titolo tra le opere giovanili dell'Aquinate.

Anche se non si è detto direttamente si può intuire che Tommaso abbia – dopo Avicenna – distinto il concetto di essenza da quello di esistenza. Nel

*De ente et essentia* si dice che:

«Ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem<sup>193</sup>».

Emerge che l'essenza si può ricavare soltanto dalla prima accezione di ente in quanto non si potrebbe dare essenza nella seconda accezione poiché sarebbe una definizione contraddittoria, in particolare nel caso delle privazioni, per esempio il male o la cecità: non indicano l'esistenza attuale di qualcosa, bensì la mancanza di qualcosa nel mondo<sup>194</sup>. Ciò vuol dire che non si possono definire reali nella misura in cui non possono essere ricondotte né a sostanze individuali né a proprietà o accidenti ad esse connesse.

Tuttavia se pongo la domanda “An sit”? oppure La cecità esiste? La risposta “Sì, esiste” (est) sta a significare che in qualche modo qualcuno o qualcosa nel mondo è privo della proprietà della vista (per usare un efficace termine inglese *eyesightness*), ma ciò di sicuro non può rispondere alla domanda “quod est?” o “Che cos'è?” (in inglese *whatness*) in quanto la cecità non è un'entità reale.

A questo punto analizzando il passaggio del commento delle *Sentenze*<sup>195</sup>, si può rinvenire un terzo modo di dire l'ente o l'essere che corrisponde a quello più propriamente avicenniano del *wujud khass*.

---

<sup>193</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; p. 77

<sup>194</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; pp. 77-79

«Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit; unde primo modo cecitas et huiusmodi non sunt entia»

<sup>195</sup> Per l'analisi del passo mi sono servito dell'aiuto di (Ventimiglia, 2020); pp. 48-49



«Sed sciendum, quod esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula<sup>196</sup>».

I sensi dell'essere sono: a) essere come essenza o quiddità di una certa realtà b) essere come atto dell'essenza c) essere come *verum*<sup>197</sup>. L'aspetto innovativo rispetto all' *De ente et essentia* è l'introduzione chiara e netta – precedentemente si poteva solo inferirlo arbitrariamente<sup>198</sup> - del senso dell'essere come essenza e cioè del *wujud khass* avicenniano. L'essenza è ciò che funge da basamento solido dell'essere come actus essendi e cioè di quello che – vedremo più avanti – Avicenna identifica come “*wujud ithbati*”. Tuttavia per il momento è bene sottolineare il fatto che nell'essere come essenza ciò che significa e sottolinea che cosa sia l'essere è proprio la definizione.

In questo senso l'essenza rimanda sempre a quella *certitudo* e cioè a quella realtà oggettiva che fa sì che una cosa sia una certa cosa piuttosto che un'altra<sup>199</sup>. Per riprendere le parole di Menn: quando si dice che un cavallo esiste non è la stessa cosa di dire che “un cavallo è un cavallo”<sup>200</sup>. Nel primo caso si sta affermando l'esistenza reale di un ente, mentre nel secondo caso si asserisce che l'ente è ciò che possiede la propria essenza<sup>201</sup>.

Il *wujud khass* avicenniano corrisponde all'*ipsum esse simpliciter*<sup>202</sup>.

---

<sup>196</sup> In *Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 ad 1* [traduzione mia]

«Si deve sapere che l'essere si dice in due modi. In un modo si dice essere la propria quiddità o natura della cosa al modo in cui si dice che la definizione è un'affermazione che significa che cosa è l'essere. La definizione infatti significa la quiddità della cosa. In un altro modo, si dice essere lo stesso atto dell'essenza, al modo in cui vivere che è l'essere nei viventi è atto dell'anima; non l'atto secondo, che è l'operazione, ma l'atto primo. In un terzo modo si dice essere ciò che significa la verità della composizione nelle proposizioni; per il fatto che è detto copula. ».

<sup>197</sup> Cfr. Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Milano: Bompiani 2002; I.8., il concetto di *al-haqq* cioè di essere come vero.

<sup>198</sup> Come si è fatto al capitolo 3.4. *Il concetto di Essenza nel De Ente et Essentia* con «Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse».

<sup>199</sup> Cfr. Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Milano: Bompiani 2002; I.5. [31], il concetto di *haqiqa*

<sup>200</sup> (Menn, 2013); p. 150

<sup>201</sup> Cfr. 3.4. Il concetto di Essenza nel *De Ente et Essentia* «Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse».

<sup>202</sup> *Ipsum esse simpliciter* è presente in: *Posteriorum Analyticorum*, Liber II, Cap. I, Lect. I, 6. «Alterum est cognoscere esse simpliciter, alterum esse in parte, sicut cum cognoscimus quod homo est albus; quia esse

Si noti che essere come atto (atto d'essere) corrisponderebbe in toto con l'atto dell'essenza o della natura della cosa<sup>203</sup>. E pertanto se in questo senso l' *esse* di Aristotele corrisponde in pieno con l' *esse* di homo, enunciati come "Aristotele est" e "Homo est" – al di là della connotazione esistenziale che qua non viene presa in considerazione – designano l'esistenza dell'essere-uomo nella sua completezza e absolutezza. Al contrario "Homo est albus" significa solo una parte dell'esistenza essere-uomo e cioè che essere-uomo esiste biancamente (in modo bianco). Nuovamente l'espressione di Menn torna a fare luce sulla questione: « quando si dice che un cavallo esiste non è la stessa cosa di dire che "un cavallo è un cavallo"». Nel descrivere l'atto dell'essenza siamo ancora ferma al primo livello del *wujud khass* e cioè al piano dell'autoreferenzialità ontologica della definizione essenziale, per esempio, uomo: "animale razionale" significa l'esistenza in toto tanto di "Aristotele est" quanto di "Homo est". Quindi, concludendo, Tommaso non fa riferimento alla nota dottrina dell'actus essendi, ma sembrerebbe soffermarsi sul piano dell'atto dell'essenza<sup>204</sup>; ed è proprio per questo motivo che *wujud khass* corrisponde, con le dovute cautele, all'*ipsum esse simpliciter*: «quando si dice che un uomo esiste non è la stessa cosa di dire che *un uomo è un uomo* (*ipsum esse simpliciter*)».

---

album non significat totaliter esse hominis, sed significat ipsum esse aliquid; et ideo cum homo fit albus, non dicitur generari simpliciter, sed generari secundum quid. Sed cum dicitur, homo est, significatur *ipsum esse simpliciter*; et cum homo fit ens, dicitur generari simpliciter».

«One of which consists in knowing the existence absolutely; but the other in part, as when we know that man is white, because to be white does not signify the existence of man in his entirety but signifies him to be something. This is why when a man is becoming white, we do not say that he is coming to be absolutely, but in a qualified sense. But when it is asserted that man is, his existence is signified absolutely, so that when a man comes to be, he is said to become absolutely» [translated by Fabian R. Larcher, O.P.]

<sup>203</sup> (Ventimiglia, 2020); pp. 48-51

<sup>204</sup> Su questo punto anche (Gilson E. , 1988) è d'accordo; cfr. pp. 83-84

# Capitolo Quarto

## 4. *Wujud*: il concetto di esistenza

### 4.1 I termini e i limiti del dibattito

Quello che è certo è che Avicenna sia stato il primo filosofo a distinguere l'esistenza dall'essenza, non solo logicamente, ma anche ontologicamente<sup>205</sup>.

I concetti di esistenza ed essenza in Avicenna sono intimamente connessi e correlati. La cosa fondamentale in questa sezione sarà quella di capire e approfondire quanto essi siano connessi, o meglio, fino a che punto essi siano correlati.

Le possibilità sono riducibili a due casi: o a) essere vuol dire esistere: il verbo *wujud* include sia essere ed esistere che sono la stessa cosa – in questo caso si parla di *essenzialismo* – o b) essere ed esistere sono distinti: *wujud* è inteso come “esistere” – in questo caso, invece, si parla di *esistenzialismo*.

Se ormai si è certi nel sostenere l'esistenzialismo di Tommaso D'Aquino, lo stesso sembra non valere, per il caso avicenniano, – sebbene negli ultimi anni si sia consolidata già di più quest'idea.

Evidentemente, se è il primo caso a essere vero, allora tanto più si vorrà limitare, se non addirittura negare, l'influenza del filosofo persiano sull'Aquinate e, quindi, sulla metafisica e sulla teologia cristiana. Conseguentemente emergerebbe ancora di più l'originalità e la genialità della filosofia di Tommaso nel pensiero filosofico occidentale. Al contrario, se fosse la seconda posizione a essere vera, allora sarà Avicenna ad essere il primo propositore di questa distinzione inedita che tanto influenzò la filosofia occidentale. Non è casuale che le prese di posizione sui due casi siano state, spesso, ideologiche: per lo più molte posizioni sono definibili come “eurocentriche”.

Non ritengo affatto che il dibattito in merito sia affrontabile in siffatto modo, e per tale motivo, ritengo che sia più fruttuoso evidenziare e far notare l'origine e l'evoluzione di questo iato tra essenza ed esistenza, evitando di dire, prosaicamente parlando, chi ha o chi aveva ragione o chi ne sia uscito vincente e chi vinto.

---

<sup>205</sup> (Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, 2020); p.32 ma anche *cfr.* Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Milano: Bompiani 2002; I.5 [34], «E ora hai capito perché la ‘cosa’ si differenzia dal concetto de ‘l'esistente’ e di ‘quel che si dà’ [...]».

In breve, lo scopo è quello di illuminare il percorso teoretico che ha portato il pensiero ad *andare*, appunto<sup>206</sup>, *oltre l'essenza*.

#### 4.2. Che cosa vuol dire esistere?

Come ci si può ricordare, quando si è introdotto il concetto di essenza si è preferito presentarlo inizialmente da un punto di vista logico e solo in seconda battuta da quello ontologico. Nel caso dell'esistenza non ha proprio senso riprendere lo stesso *modus operandi*, per il semplice fatto che, per Avicenna<sup>207</sup>, ma anche per Tommaso<sup>208</sup>, l'esistenza non ha genere e non ha differenza e quindi è indefinibile. Infatti, dal punto di vista gnoseologico, la prima cosa con cui l'anima entra in contatto immediatamente è proprio l'esistenza<sup>209</sup> - senza avere una nozione o una definizione anteriore di essa<sup>210</sup>.

Pertanto, la prima questione da affrontare sarà quella di chiarire che cosa vuol dire esistere. Successivamente, rifletteremo sulla dimensione ontologica e su quanto la posizione di Avicenna abbia influito o meno sul pensiero dell'Aquinate.

*Esistere* deriva dal latino *ex-sistere* e cioè *ex* ('da') + *sistere* ('stare'). L'etimologia del termine serve a sottolineare il carattere di contingenza e di non necessità in quanto sottolinea il carattere di subordinazione: l'esistente affinché esista ha l'essere, che deve per forza di cose, 'stare' 'da' un'altra parte. Quest'altra parte sottolinea la dipendenza ontologica che hanno gli enti rispetto a una realtà trascendente superiore. Va ricordato che – come si è detto

---

<sup>206</sup> Si veda titolo dell'elaborato: "*Andare oltre l'essenza: Ibn sina: il lascito ereditario de Al-ilāhīyāt nel pensiero di Tommaso D'Aquino*".

<sup>207</sup> Avicenna. *The Metaphysics of the Healing*. (M. E. Marmura, Trad.) Utah: Brigham Young University Press, 2005;

pp. 276-277, (13) (14)

(13) «The First, hence, has no quiddity. Those things possessing quiddities have existence emanate on them from Him. He is pure existence with the condition of negating privation and all other description of Him.

Moreover, the rest of the things possessing quiddities are possible, coming into existence through Him» (13)

(14) «The First also has no genus. This is because the First has no quiddity. That which has no quiddity has no genus, since genus is spoke of in answer to the question, "What is it?" and [moreover] genus in one; respect is a part of a thing; and it has been ascertained that the First is not a composite».

<sup>208</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; p. 119

«Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum».

<sup>209</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I,5

<sup>210</sup> (Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, 2020); pp. 27-28

precedentemente – fino ad Avicenna<sup>211</sup>, e poi nel medioevo-latino fino a Tommaso d'Aquino<sup>212</sup>, vigeva un trattamento essenzialistico dell'esistenza: essere=esistere. Tuttavia tramite la distinzione tra essenza ed esistenza<sup>213</sup>, per la prima volta nel pensiero filosofico occidentale, essere non voleva dire esistere, giacché non basta soltanto il possesso di certe proprietà essenziali per esistere (*wujud khass*) e non basta nemmeno essere una certa istanza di una data essenza come nel caso di entità 'x' che istanzia la forma 'y'. Nei due casi sopracitati si può parlare al più di istanze (in senso aristotelico) o di esemplari (in senso platonico), ma non si può parlare ancora di individuo nel senso di ciò che è indivisibile e inscindibile. L'individuo va preso come ciò che è unico e distinto dalla sua stessa specie di appartenenza e quindi: a) non è riducibile a una delle tante istanze di un universale o di un genere e b) non è un mero riverbero di luce delle forme o delle idee. Per capire meglio in che cosa si differenzi nettamente l'esistenza dall'essenza si potrebbe fare riferimento a questa affermazione di Peter Geach:

«L'esistenza nel senso di “actuality” (cioè ciò che è in atto nel senso di ciò che è nel mondo) è stata enfaticamente distinta, diverse volte da parte di Frege, dal concetto dell'esistenza espressa come “C'è almeno una cosa che è così-così” (*es gibt o anitas*).

Difatti Frege afferma che la confusione dei due piani dell'esistenza è uno degli errori logici più colossali che si possano fare. L'esistenza intesa come “actuality” è attribuibile agli individui, mentre l'esistenza intesa come *es gibt* non è applicabile agli individui.

Quando chiediamo se “C'è una cosa così-così” nel mondo stiamo chiedendo se effettivamente un certo tipo di oggetti sono quel determinato tipo di cosa che stiamo cercando. Non possiamo assolutamente affermare o negare la loro esistenza – *es gibt* – come se fossero oggetti individuali, non più di quanto, possiamo chiedere in modo sensato se un oggetto individuale sia frequente o infrequente <sup>214</sup>».

---

<sup>211</sup> Cfr. (Menn, 2013); pp. 150-153

Ad esempio vedi: «He is also close to al-Farabi in distinguishing two senses of (1-place) being, Avicenna's “positing being” (*wuj'ud ithb'at*<sub>1</sub>) corresponding to Al-Farabi “being as truth” or “being outside the soul as it is in the soul,” and Avicenna's “proper being” (*wuj'ud kh'as.s.*) corresponding to al-Farabi's “being as divided into the categories” or “delimited by an essence outside the soul.»

<sup>212</sup>Cfr. (Jolivet, 1993) *Paragone tra le teorie del linguaggio di Abelardo e dei nominalisti*, ( *esse essentiae ed esse existentiae* )

<sup>213</sup> La prima distinzione tra essenza ed esistenza nella filosofia islamica si deve ad Al-Farabi in Al-Farabi, *Risalat al Zinun*, Hyderabad, p. 4

<sup>214</sup> (Geach P. T., 1968); p. 7

«Existence in the sense of actuality (Wirklichkeit) is several times over emphatically distinguished in Frege's works from the existence expressed by ‘there is a so-and-so’ (*es gibt ein-*). Indeed, he says that neglect of this distinction is about the grossest fallacy possible—a confusion between concepts of different level. Actuality is attributable to individual objects; the existence expressed by ‘there is a-’ is not.

When we ask whether there is a so and so, we are asking concerning some kind of objects whether anything

Secondo la linea di pensiero Frege-Russel l'esistenza non è un predicato di primo ordine, ma di secondo ordine. Infatti, nella predicazione "X è un cavallo" 'è un cavallo' non si riferisce direttamente ad un oggetto del mondo, ma al concetto di cavallo (cioè alla cavallinità). La predicazione che si dà del cavallo non predica l'esistenza dell'ente *tout court*, ma rinvia alla domanda "Quante volte una certa proprietà viene istanziata"? Pertanto, per affermarne l'esistenza basterebbe che vi sia almeno un'istanza della cavallinità nel mondo.

Anche Quine si colloca su una linea di argomentazione simile. Egli riprende l'essenzialismo aristotelico<sup>215</sup>, ma lo affronta e tratta da un punto di vista della filosofia analitica. Come si è detto precedentemente, Quine propone il criterio dell'*impegno ontologico*. Secondo Quine, essere ed esistere non sono due facce della stessa medaglia – perché non hanno neanche significati diversi – ,ma sono la medesima faccia di quella medaglia. Pertanto "essere è essere il valore di una variabile vincolata<sup>216</sup>": "Esiste un x tale che x è un delfino".

Evidentemente, per vedere se tale asserzione sia vera dovremo necessariamente guardare il mondo per vedere che cosa *renda* vera la nostra asserzione.

Geach afferma che ciò è vero nel caso di istanziazioni di proprietà, tuttavia se è vero che ci si può chiedere con quanta frequenza si istanzino delle proprietà (o sia soddisfatto il concetto di una proprietà), altrettanto non si può dire nel caso degli individui.

---

at all is that sort of thing; and we cannot ever sensibly affirm or deny existence, in this sense, of an individual object, any more than we can sensibly ask whether a thing, rather than a kind of things, is frequent or infrequent» [traduzione mia]

<sup>215</sup> «L'essenzialismo aristotelico è la dottrina secondo cui alcuni attributi di una cosa (del tutto indipendentemente dal linguaggio in cui ci si riferisce alla cosa, se pure ci si riferisce ad essa) possono essere essenziali alla cosa, e altri accidentali» (Quine W. , 1975), p. 244

<sup>216</sup> (Quine, 1948 )

Nella prospettiva che abbiamo brevemente tratteggiato a partire da alcuni pensatori appartenenti alla filosofia analitica, le proprietà che si riferiscono alle sostanze individuali non possono essere quantificate, cioè non possono a loro volta essere ripartite secondo una molteplicità, altrimenti l'intero sistema della logica collasserebbe. Per fare un esempio non si può chiedere “Quante volte

la proprietà-Obama si istanzia”? (in inglese: *How many times Obamazyng instantiates?*).

L'individualità che Geach difende è qualcosa di diverso da ciò che in Tommaso D'Aquino prende il nome di *principio di individuazione*.

Per Tommaso, il principio di individuazione consiste nella *materia signata quantitate*, ossia nella materia secondo le proprie dimensioni quantitative. Nelle sostanze spirituali, invece, non essendovi materia, non si pone il problema di un principio di individuazione. Rimane, però, la questione dell'istanziamento, cioè dell'essere di qualcosa come *anitas* – secondo l'espressione usata da Geach –, cioè della frequenza dell'istanziarsi di una certa proprietà. L'essenza delle sostanze separate, benché sia pura forma, necessita per esistere dell'*actus essendi*.

Il principio di istanziazione (essere come *anitas*) a cui fa riferimento Geach incontra un serio ostacolo quando ci si trova a doverlo applicare agli oggetti (nel linguaggio di Frege) o agli individui particolari (nel linguaggio di Geach). Il problema è il seguente: fintanto che si parla di principio di individuazione (o forma individualizzata) come ad esempio “L'essere uomo di Aristotele<sup>217</sup>”: è fondamentale riscriverla così:

L'essere uomo di – Aristotele”; tale ‘-’ è fondamentale nella misura in cui la forma dell'essere uomo è stata individualizzata dalla commistione con la materia segnata. Potremmo, quindi, distinguere l'individuazione per come viene intesa da Tommaso e l'istanziamento per come viene intesa da Geach.

---

<sup>217</sup> Ho mutuato l'esempio di Geach modificandolo, cfr. (Geach P. , 1954-1955, )

Al contrario secondo l'esempio di Peter Geach se prendessimo “La saggezza di Aristotele” così: “La saggezza di Aristotele” (e cioè in toto) allora incorreremmo nello stesso errore platonico di considerare la ‘saggezza’ come termine singolare; solo “La saggezza di” si riferisce realmente alla forma individualizzata mentre al contrario “La saggezza” è una forma simpliciter.



L'istanziamento potrebbe essere vista come "effetto" di ciò che Tommaso chiama *actus essendi*, principio metafisico che tutte le sostanze materiali e non materiali devono possedere affinché la loro essenza possa essere istanziata. Il principio di individuazione è realmente distinto dall'*actus essendi*, o meglio, la forma individualizzata è distinta dall'*esse* o atto d'essere. Riformulo l'esempio di Geach: se Socrate è uomo e Aristotele è uomo, essi chiaramente condividono lo stesso costituente ontologico e quindi si può dire che dal punto di vista della natura comune sono equiparabili o simili, anche se la *materia signata quantitate* e, cioè "queste carni, queste ossa, questo sangue"<sup>218</sup> differiscono l'uno dall'altro; al contrario tramite le espressioni: "Socrate è" e "Aristotele è" si dice della istanziamento e non dell'individuazione. Pertanto, quando si è parlato di istanziamento degli individui e della sua impossibilità si è fatto riferimento alla ricezione dell'atto d'essere da parte di un ente individuale: non posso chiedermi quante volte è istanziata la proprietà di essere-Aristotele, perché la frase "Aristotele è" si può istanziare al massimo una volta sola.

La ricezione dell'atto d'essere da parte di un individuo nella proposizione "Socrate è" non va intesa come un sostrato al quale aggiungere forme o proprietà, ma indica ogni aspetto che esiste in Socrate: è piuttosto una sommatoria di tutti gli *SOAs* (Stati di cose) di Socrate.

Verrebbe da chiedersi perché la distinzione tra essenza ed esistenza suoni così rivoluzionaria nella storia del pensiero occidentale. La risposta è che – come si è detto poco fa – Aristotele non distingue *essere* da *esistere* e, quindi, esistere vuol dire essere sussunti nel genere superiore di riferimento. Per Tommaso, invece, Socrate esiste non perché l'individuo pertiene al genere superiore di riferimento, in questo caso la specie "uomo", o perché in senso platonico il genere superiore di riferimento (l'idea dell'umanità) si esemplifichi in Socrate, ma perché, grazie all'*actus essendi*, Socrate viene istanziato, venendo a differire da qualsiasi altro uomo.

---

<sup>218</sup> Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2 a. 6 ad 1. [...]1 «Utraque autem dupliciter accipitur; scilicet ut signata, et ut non signata: et dico signatam secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum, harum scilicet vel illarum; non signatam autem quae sine determinatione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur sciendum est, quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere ab hic et nunc. Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata: considerat enim hominem et carnem et os, in cuius definitione cadit sensibilis materia non signata»

Pertanto, il possesso dell'*actus essendi* è ciò che rende una cosa sussistente, esistente e reale, ma a questa sussistenza concorrono inevitabilmente anche i principi che compongono l'essenza dell'individuo, come la materia per le sostanze corporee<sup>219</sup>. Se consideriamo il pensiero di Avicenna intorno al problema dell'essere come esistere, dobbiamo considerare l'influsso del filosofo arabo Al-Farabi<sup>220</sup> il quale, in pieno spirito aristotelico, intende il verbo *wujud* indiscriminatamente come essere nel senso di esistere. Concepire il *wujud* come interno – e non esterno – rispetto alla quiddità dell'ente vuol dire aderire all'essenzialismo aristotelico. Per intenderci, la tesi opposta a quella di Al-Farabi sarebbe la seguente: qualcosa è *mawjud* (essere o ente) se e solo se tale ente è reso ente attraverso il *wujud*, completamente distinto dall'essenza di quella cosa. In questo senso *wujud* è inteso come principio che si aggiunge dall'esterno. Una siffatta comprensione dell'esistenza è proprio quella avicenniana, sicché l'esistenza viene considerata come esterna e quindi come qualcosa che capita all'essenza, cioè come qualcosa di incluso tra i tra i «conseguenti»<sup>221</sup> (*lawāzim*) dell'essenza. Nella filosofia islamica il concetto di 'esistenza' può trovare tre diversi tipi di applicazioni<sup>222</sup>: a) Si parla di esistenza nel senso dell'infinito del verbo "essere", ("essere qualcosa di extramentale"). In questo caso evidentemente essere (o in inglese *to be*) è sovrapponibile a "esistere" (o in inglese *to exist*). b) Si parla anche di esistenza nel senso copulativo, cioè del verso essere al presente in quanto funge solo da connettore tra il soggetto e il predicato. c) Infine, si parla di esistenza nel senso di Tommaso D'Aquino, come *actus essendi* e, cioè come "esistere" scisso metafisicamente dal verbo "essere": se è vero che esistere implica anche l'essere qualcosa di determinato, non è altrettanto vero che essere qualcosa voglia dire necessariamente esistere. A tal riguardo troviamo un esempio plastico nel *De ente et essentia* quando Tommaso ne parla rispetto alle sostanze semplici come ad esempio la *fenice*.<sup>223</sup>

<sup>219</sup> *De spiritualibus creaturis*, qu. un., art. 1, a *Resp.*;

«In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur»

<sup>220</sup> Al-Farabi, *Risalat al Zinun*, Hyderabad, p. 4

<sup>221</sup> Come si è visto nella sezione precedente i conseguenti dell'essenza sono le due modalità dell'esistenza: mentale ed extramentale; l'esistenza mentale si riferisce all'universalità, mentre l'esistenza extramentale si riferisce alla particolarità.

<sup>222</sup> (Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, 2020); p. 28

<sup>223</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; p. 113

«Et hoc sic patet. Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens

Allo stesso modo troviamo in Avicenna l'esempio della resurrezione<sup>224</sup>.

In questo terzo modo di intendere l'esistenza sta tutta la differenza tra esistenza ed essenza. Si può determinare meglio questo senso dell'esistenza, facendo appello a una particolare espressione fregeana e cioè "*Wirklichkeit*" derivante da "*wirken*" che significa effetto o meglio conseguenza. In tedesco si è soliti sentire l'espressione "*die Wirkung einer Maßnahme*" cioè l'effetto di un provvedimento. Sebbene quando si parli dell'effetto di un provvedimento di primo acchito si abbia ancora in mente qualcosa di statico o teorico, nel momento effettivo in cui entra in vigore a pieno, esso ha delle *reali* conseguenze nel mondo: da conseguenze legislative a conseguenze ontologiche. Pertanto qualcosa che produce conseguenze e cambiamenti effettivi nel mondo esiste nel senso di "actuality" o esistenza come *actus essendi*. Quest'ultimo significato dell'esistenza non è né l'esistenza mentale e né l'esistenza intesa come copula e né l'esistenza assolutamente indifferente della quiddità in quanto quiddità.

Seyyed Hashemi<sup>225</sup> sostiene che quest'ultimo senso è quello più vicino a quello avicenniano. Per il momento ciò è quanto basta a introdurre il dibattito sull'esistenza non solo tra Al-Farabi, Avicenna e Tommaso, ma anche rispetto al dibattito analitico contemporaneo che guarda alle tesi di questi autori.

---

compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura.»

<sup>224</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Milano: Bompiani 2002; I.5. [34]

<sup>225</sup> (Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, 2020); p. 28

### 4.3. Neoplatonismo ed Esistenza: le origini del concetto

#### 4.3.1 Introduzione storico-filologica

Avicenna e Tommaso sono stati entrambi fortemente influenzati dal neoplatonismo. Se su Tommaso ci sono state diverse diatribe – almeno inizialmente – su Avicenna non vi sono dubbi.

Basterebbe menzionare l’emanazionismo avicenniano<sup>226</sup> o il mondo concepito come livelli di complessità graduale<sup>227</sup> oppure il fatto che l’apprensione dell’intelligibile avvenga tramite l’intuizione dell’anima<sup>228</sup> o il concetto di autocoscienza inteso come differenza tra contemplante e contemplato<sup>229</sup> o, ancora, la dicotomia Uno – Molti<sup>230</sup>. Gli esempi sicuramente non mancano.

Per quanto riguarda Tommaso il dibattito in merito è molto più complesso e aperto sebbene oggi la maggior parte degli studiosi sia concorde nell’attribuire una forte influenza neoplatonica al pensiero dell’aquinate.

In breve si accennerà al dibattito in questione:

- Prima Generazione<sup>231</sup>: sostiene che la metafisica di Tommaso sia in fondo una sorta di “battesimo” dello Stagirita, e che quindi, il suo merito sia stato quello di portare alla luce, ma soprattutto cristianizzare il pensiero aristotelico.
- Seconda Generazione<sup>232</sup>: sostiene l’originalità profonda dell’Aquinate che ha saputo da un lato ricevere il pensiero aristotelico, ma da un altro lato è stato in grado anche di distaccarsene. Basti pensare all’intuizione originale di Tommaso rispetto all’actus essendi o a Dio inteso come pura coincidenza tra essenza ed esistenza. Tommaso si è rifatto a elementi neoplatonici e anche ad elementi biblici (*Esodo*). Per questo motivo si parla di esistenzialismo tomistico.
- Terza Generazione<sup>233</sup>: sostiene che Tommaso sia stato influenzato in toto o quasi dalla metafisica plotiniana attraverso intermediari come Porfirio, Proclo e Dionigi l’Aereopagita.

---

<sup>226</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Milano: Bompiani 2002; IX. 3-4

<sup>227</sup> *Ivi*, IX.4

<sup>228</sup> *Ivi*, I.5.

<sup>229</sup> *Ivi*, VIII.6

<sup>230</sup> *Ivi*, VIII.7

<sup>231</sup> Garrigou Lagrange e Gallus Manster

<sup>232</sup> Cfr. (Gilson E. , 1988) ad esempio Cfr. pp. 68-70; anche cfr. Gilson, *Le Thomisme*, Vrin, 1986; Cfr. (Fabro, 1950)

<sup>233</sup> Cornelia De Vogel e Werner Beierwaltes

- Quarta Generazione<sup>234</sup>: Tommaso non è solo neoplatonico, ma è anche aristotelico. Tommaso ha de-platonizzato Aristotele in modo tale da correggere il neoplatonismo rendendo Aristotele ancora più aristotelico.

Detto ciò, si andranno a vedere le opere che hanno influenzato i due pensatori medioevali, facendo vedere come in realtà ciò che ha instaurato un ponte tra i due filosofi posti agli antipodi del mondo sia frutto di un “misunderstanding” filologico o di attribuzione letteraria. Ora si spiegherà il senso di questa incomprensione secolare.

Come si è dimostrato gli studiosi sono in larga parte concordi nell’affermare l’influenza neoplatonica su Tommaso, tuttavia ancora non s’è detto come Tommaso sia stato influenzato. Rispondere a questa domanda ci fornirà l’abbrivio necessario per rispondere all’ultima parte dell’elaborato e cioè qual è il ponte metafisico che collega i due filosofi. Difatti dire da quali fonti comuni Avicenna e Tommaso abbiano tratto spunto è importante per poi capire l’evoluzione del loro pensiero.

Tre sono i testi principali di riferimento: il *Liber de Causis*, *De Divinibus nominibus* (facente parte del *Corpus*) e la pseudo-*Teologia* di Aristotele.

Sono tutti e tre testi di matrice neoplatonica: il *Liber de Causis* e la pseudo-*Teologia* sono opere apocrife falsamente attribuite ad Aristotele. Mentre il *De Divinibus nominibus* è un trattato facente parte del *Corpus Dionisianum* e attribuito a Dionigi pseudo l’Aereopagita. Se sull’origine dell’indebita attribuzione intellettuale allo Stagirita del *Liber de Causis* e la pseudo-*Teologia* ci sono ancora molti dubbi a riguardo, sul *De Divinibus nominibus* si è maggiormente certi nell’asserire che l’origine sia nella filosofia di Damascio, ultimo filosofo neoplatonico.

Il *Liber de Causis* e la pseudo-*Teologia* traevano origine dall’*Elementatio Theologica* di Proclo.

Proclo è la fonte prossima a Tommaso e ad Avicenna ma quella remota e comune di tutte quest’opere menzionate sono sicuramente le *Enneadi* di Plotino. Tutta questa incertezza circa la paternità intellettuale di queste opere di fortissima influenza sui pensatori arabi e cristiani ha conseguentemente provocato un’incomprensione o *misunderstanding* filologico-letterario, incomprensione che, nel bene o nel male, ha

---

<sup>234</sup> Stephen Brock e Giovanni Ventimiglia cfr. (Ventimiglia, 2020)

egualmente influito e collegato ancora di più se vogliamo Tommaso e Avicenna<sup>235236</sup>.

Si può ben capire che entrambi i filosofi stavano leggendo delle opere che credevano per certo appartenere ad Aristotele. E se si calcola che nel periodo medioevale “fare filosofia” non voleva dire, almeno nelle intenzioni esplicite, presentare ed esporre tesi nuove e rivoluzionarie, ma al contrario, interpretare nel miglior modo possibile e rendere coerenti tra loro gli scritti aristotelici, si può concludere che questa incomprendimento ha fatto la differenza. Va ricordato che il *Liber de Causis* è un testo nato in ambiente arabo in cui si asseriva l’unicità di Dio. Per tal motivo non v’è da stupirsi se Dio viene concepito, sia da Avicenna che da Tommaso, con sfumature e aspetti anche molto diversi, come ad esempio l’ipostasi dell’Uno e la pura esistenza fanno più presa su Avicenna. Tuttavia in entrambi<sup>237</sup> i filosofi la considerazione di Dio come pura esistenza è lo slancio metafisico necessario al fine di considerare l’esistenza non essenzialisticamente.

Bisognerà attendere il 1268 quando Guglielmo di Moerbeke svelerà e rivelerà l’inganno della presunta paternità aristotelica del *Liber de Causis* e della pseudo-*Teologia* che a lungo ha irretito le menti filosofiche del medioevo latino e non solo. Del resto nel medioevo latino fino a quando Guglielmo di Moerbeke non tradusse l’*Elementatio Theologica*, e successivamente grazie a Tommaso che mettendola a confronto con l’opera di Proclo diffuse la notizia dell’inautenticità del *Liber De Causis*, il mondo del medioevo latino era convinto dell’autenticità del *Liber de Causis* e della pseudo-*Teologia*.

Se col senno di poi si pensa che, grazie a questo *misunderstanding* filologico-concettuale, proprio su queste basi si fonda la teologia cristiana, allora da una parte emerge l’importanza e il valore che ha giocato questo equivoco filologico, tuttavia dall’altra parte si può leggere la storia secondo un’altra chiave di lettura successiva al 1272 - quando Tommaso fece notare la natura apocrifa dello scritto – e cioè una chiave di lettura che è quella del dialogo culturale.

---

<sup>235</sup> Se su Tommaso si è certi dell’influenza del *Liber de Causis* e della pseudo-*Teologia* di Aristotele, lo stesso non può essere detto di Avicenna. Vi sono diversi dubbi a riguardo. Eppure io, personalmente, mi rifaccio agli studi di Cristina D’Ancona Costa ove viene asserito che Avicenna era sicuramente a conoscenza del *Liber de Causis* poiché nell’ambiente culturale che lo attorniava era veramente difficile ignorarne l’esistenza. Ad ogni modo qualora tale tesi fosse falsa si fa riferimento a Richard C. Taylor il quale sostiene che Avicenna fosse ben consapevole, invece, della pseudo-*Teologia* e non del *Liber De Causis*.

Ad ogni modo risulta veramente difficile sostenere che Avicenna fosse totalmente avulso dalla considerazione e conoscenza di queste opere neoplatoniche circolanti nel suo ambiente culturale.

<sup>236</sup> (Costa, 2000); p. 100

<sup>237</sup> Per fare due esempi concreti: Tommaso arricchisce la metafisica aristotelica introducendo l’actus essendi grazie alla lettura biblica del libro Esodo 3:14 tramite l’espressione “Io sono colui che è”; Avicenna, invece, parte dalla coppia concettuale-modale del Necessariamente esistente e del possibilmente esistente, ove, il Necessariamente esistente (con la ‘n’ maiuscola è il principio Primo e cioè Dio).

Ciò che si vuole dire è che dopotutto tale inganno fu un “inganno felice” nella misura in cui ciò non ha provocato un abbandono o un’abiura da parte della Chiesa, questo perché, le istituzioni ecclesiastiche fintantoché le dottrine neoplatoniche ed arabe potevano dare fondamento teorico-filosofico alla teologia cristiana allora non contava chi fosse ad averle avanzate. Del resto come disse Tommaso D’Aquino nessuna anima è «così tenebros[a] da non partecipare in nulla alla luce divina. Infatti, ogni verità conosciuta da chicchessia è dovuta totalmente a questa 'luce che brilla nelle tenebre'; giacché ogni verità, chiunque sia che la dica, viene dallo Spirito Santo<sup>238</sup>». Quanto è stato preso e rielaborato cristianamente dai neoplatonici (Plotino, Proclo e pseudo Dionigi) e quanto è stato preso dalla *falsafa* araba (Avicenna e Averroè) non vanno considerati come “pagani” o “infedeli” e quindi non vanno considerati per quello che sono ma per quello che hanno divulgato. Tale introduzione storico-filologica risulta necessaria per introdurre come su un’altra base, cioè quella metafisica, l’eredità plotiniana abbia influenzato fortemente l’aquinato e il filosofo medico.

#### 4.3.2. L’influenza della metafisica plotiniana delle *Enneadi*

Sin qua si è diffusamente detto che sia Avicenna e Tommaso sono stati fortemente influenzati dal neoplatonismo – difatti Avicenna è neoplatonico e Tommaso riprende molte tesi e idee neoplatoniche.

Lo scopo di questo sotto-capitolo è quello di riesumare l’origine ,metafisicamente parlando, della prima e vera propria distinzione – nel senso meno aristotelico e più avicenniano e heideggeriano – tra essenza ed esistenza.

Corrigan<sup>239</sup> e Gerson<sup>240</sup> propongono una tesi molto interessante sull’origine di questa distinzione – non nel mero senso logico-concettuale, ma nel senso *reale*. La tesi in questione asserisce che la nascita di questa distinzione reale è rinvenibile nella metafisica plotiniana, più precisamente, nelle *Enneadi*. Non si tratta di dire che partendo dalla distinzione concettuale di esistenza ed essenza si giunga all’esistenza reale, ma è piuttosto il contrario, e quindi è

---

<sup>238</sup> *Super Ioannem*, 1,5 lect. 3, n.103

<sup>239</sup> (Gerson, 1994); pp. 2-35

<sup>240</sup> (Corrigan, 1996); pp. 105 - 106

l'esistenza reale che rende, successivamente possibile, la distinzione concettuale tra essenza ed esistenza, oltre che rendere possibile anche l'autoevidenza della nozione prima dell'esistente<sup>241</sup>.

Plotino sarebbe una fonte remota della distinzione di essenza ed esistenza negli individui che compongono il molteplice, nella misura in cui pensa l'Uno come metafisicamente autosufficiente e la molteplicità che da esso deriva come ricevente l'esistenza da altro. Consideriamo i seguenti testi:

«Ciò che è al di là della bellezza è detto la natura del Bene e la Bellezza le sta innanzi tutt'intorno. Così con una formula sintetica diremo che la Bellezza è l'essere primo; ma chi voglia distinguere gli intelligibili, chiamerà il Bello intelligibile luogo delle idee, e il Bene che è al di là lo dirà sorgente e principio del Bello<sup>242</sup>».

«[L'Uno è] Un principio che è senza dimensioni, l'unica ragione formale comune a tutti gli esseri, l'unico numero, dotato di un'unità più forte e più perfetta di quella che si trova nel mondo del divenire, al punto che nulla troveresti che lo superi in grandezza e in potere. Esso non riceve alcun rapporto da un altro, né l'essere né l'essere qual è, ma deve a se stesso quello che è, e ritorna su se stesso e in se stesso e, per non voler affacciarsi sulle realtà esteriori e diverse, è tutto in sé compreso<sup>243</sup>».

L'Uno è in-forme, indivisibile, pienezza, unità, illimitato ed è, per concludere, indifferenziato e indeterminato. In una formula particolarmente icastica l'Uno è, al contempo, il Tutto e il nulla di Tutto: esso è il Tutto perché tutto da esso deriva, ma è anche il nulla di Tutto perché l'Uno non è definibile rispetto a ciò che emana, o meglio, rispetto a ciò che procede da Lui. Senza entrare troppo nel merito della questione, si vuole rimarcare l'espressione rintracciabile nel primo testo citato e cioè che l'Uno è *al di là* ma non solo del Bello ma anche e soprattutto dell'Essere. L'Uno è al di là perché non è né il suo essere e né il suo essere è ciò che è nel

---

<sup>241</sup>Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I.5

<sup>242</sup> (Plotino, *Enneadi*, 2004); I, 6.9

<sup>243</sup> (Plotino, *Enneadi*, 2008); VI, 8.17



sensu che rendendolo ciò che è implica che non è altro<sup>244</sup>. Nel primo caso si dice che l'Uno non ha *ousia* cioè non è composta da alcuna quiddità del resto l'Uno è indivisibile e quindi essendo unità non può essere composto da alcunché; nel secondo caso non si sta dicendo che l'Uno non è ciò che è, ma solo che non è ciò che è *rispetto ad* altro<sup>245</sup>. L'Uno si potrebbe dire è l'estremo manifestarsi del Se, difatti come dice Plotino:

«E il trovarsi [dell'anima] solo in se stessa e non nell'essere, significa stare nell'Uno. Così grazie a questo rapporto con l'Uno, non si diviene essere, ma qualcosa che è al di là dell'essere. [...]

Questa è vita degli dei e degli uomini divini e felici: affrancamento dalle cose estranee di questo mondo, vita che non prova piacere per le cose di quaggiù, *fuga di solo a Solo*.»

Il congiungersi con il proprio Se è l' *Ἀνάβασις* che permette il ricongiungimento con l'unità originaria dell'Uno. È interessante il termine “ricongiungimento” perché come dice Plotino la processione dell'Uno - che genera le tre ipostasi fino al cosmo - non è che un “viaggio inutile” giacché tutto è sempre stato ricompreso nell'unità originaria sin da principio<sup>246</sup>. Pertanto ci si ricongiunge perché si torna da dove si è, in fondo, sempre stati.

Si insiste su questo aspetto del Se perché curiosamente ritornerà anche in Avicenna tramite il concetto di *dhat* (Se-stesso o “it-self”) su cui si tornerà successivamente<sup>247</sup>.

Questo preambolo è risultato necessario poiché anche in Avicenna e Tommaso v'è un' entità intesa come pura esistenza la quale è incausata in quanto non è effetto di niente ma è causa dell'esistenza di tutto l'essente:

a) sostanza determinate (intelletto e anima) o b) sostanze composte nel caso di co-presenza di materia e forma e quindi anche qualità e accidenti annessi.

---

<sup>244</sup> (Corrigan, 1996); p. 107

<sup>245</sup> *Ibidem*

<sup>246</sup> (Magris, 1986); p. 103

<sup>247</sup> *Vedi 4.5.4 Avicenna e Tommaso: l'eredità metafisica*

Cfr. (Bizri, 2001); pp. 765-766

Cfr. Brill, *Encyclopaedia of Islam* [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dhat-SIM\\_1816](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dhat-SIM_1816); «In Muslim philosophy this term is used in several senses. As a general term it can mean

“thing”, like the words *shay'* and *ma'nā*; next, it signifies the “being” or “self” or even “ego”: thus *bi-dhātihī* means “by itself” or “by his self”; but most commonly *dhāt* is employed in the two different meanings of “substance” and “essence”, and is a translation of the Greek οὐσία. In its former usage as “substance” it is the equivalent of the subject or substratum (ὁποκείμενον) and is contrasted with qualities or predicates attributed to it».

Emerge una sorta di gradualità dell'esistenza nell'universo plotiniano: la materia ha il grado minimo di esistenza mentre l'Uno è il massimo grado di esistenza. Allo stesso modo come in Avicenna e Tommaso – precisamente nel *De ente et Essentia* – vi è una gerarchizzazione creaturale in base al loro rapporto quiddità – esistenza così anche in Plotino sembrerebbe emergere una visione simile. Nel *De ente et essentia*<sup>248</sup> Tommaso presenta tre livelli di possesso dell'essenza:

- Dio/Principio Primo: Essenza=Esistenza

l'essenza corrisponde all'esistenza in quanto il contenuto quidditativo di Dio è la sua esistenza; ed è proprio per questo motivo che, semanticamente parlando, è arduo se non impossibile trovare un nome o concetto che denoti Egli. Al più ci si può riferire ad Egli tramite quest'espressione: "Io sono colui che è" (*Esodo* 3,14).

Dio non ha un'essenza ed è proprio questo aspetto che fa la differenza in quanto l'essenza è indice di imperfezione, determinazione e possibilità. A tal riguardo basterebbe fare riferimento al fatto che l'essenza, logicamente parlando, è il genere annesso alla sua differenza specifica (e cioè la forma), pertanto si vede come l'indeterminatezza del genere deve essere determinata tramite la differenza specifica. Al contrario l'esistenza pura non è determinabile in alcun modo perché la sua definizione è la sua stessa esistenza, e inoltre, si è visto come lo statuto gnoseologicamente superiore e anteriore<sup>249</sup> dell'esistente non permetta la sussunzione di esso in un genere. L'esistenza di Dio è – per riprendere la formula plotiniana – al di là di qualunque genere.

- Sostanze semplici: Essenza = Forma

L'esistenza non corrisponde all'essenza, ma divergono.

L'esistenza non è pura, ma viene "sclerotizzata" dalla forma che la riceve; l'essenza invece è pura perché "non scende a patti" con la materia in quanto coincide perfettamente con la forma. Aristotelicamente parlando, il *to on* si esaurisce con il *to esti*: non esistono più individui appartenenti alla stessa specie, ma esiste solo la relazione genere – specie.

- Sostanze composte: Essenza= Materia + Forma

Quest'ultima distinzione riguarda tutti gli enti quantitativamente determinati e quindi anche

---

<sup>248</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; pp. 119-127

<sup>249</sup> 'Superiore' perché autoevidente e fondativo di ogni conoscenza possibile

l'uomo.

In questo caso l'essenza non si esaurisce nella forma, ma si esaurisce anche nella materia. Non solo l'esistenza è limitata, ma anche l'essenza in quanto la forma "scende a patti" con la materia sicché la forma non può esprimere semplicemente la propria natura, ma venendo accolta dalla materia si determina a sua volta in individui diversi.

Tommaso<sup>250</sup> ha mutuato da Avicenna i primi due livelli di possesso dell'essenza mentre per quel che riguarda il terzo caso la situazione è più complessa e dà adito ad alcuni interrogativi. Non v'è traccia del terzo livello nel pensiero avicenniano e questo fu uno dei motivi che portarono a chiedersi se fosse legittimo definire la filosofia di Avicenna come essenzialista: l'esclusione degli enti quantitativamente determinati rispetto al livello o al grado di possesso dell'essenza farebbe pensare che l'essenza non può in alcun modo possedere l'esistenza – anche se limitata e determinata dal genere : specie e dalla specie : individuo. Di conseguenza si è visto in ciò una deriva essenzialista che considererebbe l'esistenza come mero accidente dell'essenza.

Giungendo alla conclusione di questo sotto-capitolo, l'esistenza nel senso reale – e non concettuale – per Plotino risiederebbe nel maggiore o minore grado di vicinanza all'Unità (dell'esistenza). Non basta essere-qualcosa per esistere, ma è necessario anche *l'actus essendi* o *wujud* acciocché quel-qualcosa esista.

In questo senso, per Plotino, la molteplicità è l'essenza (essere razionale, essere vivente...) mentre l'unità è l'esistenza che rende ciò che è e che lo fa esistere<sup>251</sup>. Nel caso delle sostanze semplici – come le chiama Tommaso – Plotino asserisce che sebbene l'anima non consti di parti in ogni caso è molteplice perché possiede l'uno come *συμβεβηκός* del suo essere e non possiede l'uno come essenza. Se ci pensiamo bene l'Uno=essenza è prerogativa soltanto di Allah per Avicenna, Dio per Tommaso e l'Uno per Plotino.

Per concludere Plotino fu il primo ad innescare e innestare dal punto di vista metafisico una prima distinzione tra esistenza ed essenza. Andare oltre all'ontologia voleva dire andare oltre il binomio essenza=esistenza e anche oltre esistente=esistenza.

«Del resto quale cosa potrebbe essere, se non fosse una?»<sup>252253</sup>»

---

<sup>250</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; pp. 119-127

<sup>251</sup> (Corrigan, 1996); p. 109

<sup>252</sup> (Plotino, *Enneadi*, 2008); VI,9.1

<sup>253</sup> Si faccia riferimento rispetto questa citazione anche a *Met. IV, 2, 1003 b 29*:

L'ultima domanda rimasta inevasa è la seguente: Se le cose stanno così e quindi se in un certo senso la divisione tra essenza ed esistenza (o quiddità e *actus essendi*) o cosa e *wujud* era già implicitamente e nascostamente presente nella metafisica plotiniana allora, verrebbe da chiedersi: “Perché Plotino non è riuscito a concettualizzare siffatta distinzione?” Il fatto che l'Uno si trovi al di là dell'essere non vuol dire per forza che Esso sia anche al di là dell'esistenza, ma soltanto che l'Uno non ha alcuna forma determinata. Per rapportare quest'affermazione all'elaborato potremmo dire che l'Uno non è né limitato e né delimitato da alcuna essenza o quiddità.

Secondo Emilsson<sup>254</sup> Plotino non avendo gli strumenti concettuali per poter creare questo iato netto tra essenza ed esistenza, cioè: tra la mera esistenza e l'essere che rinvia all'essere qualcosa in particolare.

Plotino utilizzando l'espressione “al di là dell'essere” avrebbe tentato di colmare l'assenza degli strumenti concettuali per statualizzare formalmente il concetto di essenza diverso da quello di esistenza.

---

«Infatti significano la medesima cosa le espressioni “uomo” e “un uomo”, e così pure “uomo” e “è uomo”; e non si dice nulla di diverso raddoppiando l'espressione “un uomo” in quest'altra “è un uomo ». Cfr. p. 28 Si noti anche (Plotino, *Enneadi*, 2008); VI, 9.1

«Per esempio, un esercito non esisterebbe neppure se non fosse uno, e così dicasi di un coro o un gregge. Ma non ci sarebbe neanche una casa o una nave se non godessero di unità; infatti, tanto l'una quanto l'altra sono una, e se perdessero questa loro unità non sarebbero più né una casa né una nave. [...] In tale maniera l'anima, in virtù della sua unità, trasferisce ad altri esseri l'unità, che, del resto, lei stessa accoglie per averla ricevuta da un altro».

<sup>254</sup> (Emilsson, 2010); p. 79

#### 4.4 *Mawjud* o *Wujud*: l'aspetto fondamentale del dibattito

Non ci si soffermerà sul concetto delle prime nozioni, concetto che, tra l'altro, è più volte emerso nella produzione filosofica dell'Aquinate. A tal proposito basterebbe pensare ad opere come il *De ente et Essentia*<sup>255</sup>, nel Commento alla *Sentenze* di Pier Lombardo<sup>256</sup>, ma anche nelle *Questiones Disputatae De Veritate*<sup>257</sup>. Quello su cui si vuole riflettere in questo capitolo riguarda due semplici domande: trattare l'esistente (o l'ente) implica anche il considerare l'esistenza? E dopo, Avicenna e Tommaso nel definire lo statuto della loro metafisica hanno fatto riferimento all'esistente o all'esistenza?

Risulta di fondamentale importanza comprendere che con il termine 'esistenza' si intenda come "esistenza oggettiva" e cioè come esistenza che esiste al di fuori dalle specie dell'essere e dagli accidenti propri dell'essere; in breve è un tipo di esistenza svincolata dalla determinazione e dalla limitazione costituite dalle quiddità. Sia Avicenna che Tommaso distinguono talvolta questo aspetto se pensiamo al termine 'esse' (usato come sinonimo di *essentia*) invece che 'ens' oppure il termine *mawjud* invece che *wujud*, tuttavia nel determinare quale debba essere l'oggetto della metafisica intesa come scienza dell'essere in quanto essere entrambi asseriscono che la metafisica si occupa dell'esistente o dell'ente. In ogni caso, su questo punto il dibattito contemporaneo è ancora molto aperto e diviso, l'ambiguità in Avicenna e che poi "passa" a Tommaso, successivamente, viene ereditata anche dai suoi commentatori<sup>258</sup>.

Al fine di far emergere quest'aspetto si prenderanno in considerazione due passaggi: il primo

---

<sup>255</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022

«ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio sue Metaphisice, ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentia et entis significetur»

<sup>256</sup> *Super Sent.*, lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 arg. 4 ;

«Praeterea, primum cadens in apprehensione intellectus est ens, ut Avicenna dicit. Sed nulla virtus potest cognoscere aliquid nisi praesupposita ratione primi objecti, sicut visus nihil videt sine lumine. Ergo nec aliquis intellectus potest cognoscere nisi entia»

<sup>257</sup> *Quaestiones disputatae de veritate q. 1, art. 1, resp.*

«Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphisicae»

<sup>258</sup> Su questo punto *Cfr.* (Tropia, 2019) Si noti come all'interno della disputa tra tomisti e scotisti l'elemento di contesa ruotava attorno a chi potesse avere ragione su questo punto: l'ens va inteso come esse o come ens nella sua individualità.

è di Avicenna preso dal *Kitab al-Najat*<sup>259</sup> e il secondo è di Tommaso proveniente dalla *Summa Contras Gentiles*.

«Praticamente, possiamo dire o confermare che il *mawjud* non può essere divulgato o spiegato senza nome perché essa è il concetto primario per la spiegazione di ogni cosa. Non può essere spiegato ma piuttosto la sua figura lascia un effetto sulla psiche senza intermediazione alcuna<sup>260</sup>». [Traduzione mia]

«Perciò anche l'intelletto, essendo una facoltà unica, ha un unico oggetto naturale, di cui ha una conoscenza diretta e naturale. Questo poi bisogna che sia qualcosa che abbraccia tutto ciò che può essere conosciuto dall'intelletto: come il colore è ciò che abbraccia tutti i colori, che sono visibili per sé stessi. *Quod non est aliud quam ens*<sup>261</sup>. Perciò il nostro intelletto conosce per natura l'ente, e le proprietà che appartengono all'ente in quanto tale; e in questa conoscenza si fonda la nozione dei primi principi [...]».<sup>262</sup>

Di fondamentale importanza è riprendere ciò che disse Heidegger rispetto alla dimenticanza o smarrimento dell'essere; la critica di Heidegger vuole essere una critica radicale e integrale alla metafisica del mondo occidentale.

Occuparsi di «ciò che è» (*das Seiende*) o occuparsi dell'essere o dell'esistenza (*Das Sein*) non è la stessa cosa, e nemmeno si può dire che dal primo segua il secondo. Izutsu<sup>263</sup> fa notare correttamente che molti accademici e studiosi hanno ritenuto che Avicenna, ma non solo, sosteneva la superiorità dell'esistenza grazie all'autoevidenza delle nozioni primarie.

---

<sup>259</sup>Avicenna, *Kitab al-Najat*, Cairo 1938 p. 200

<sup>260</sup> «Naqul inna **al-mawjud** la yumkin an yushrah bi-ghayr al-ism, li-anna-hu mabda' awwal li-kull sharh, fa-la sharh la-hu, bal suratu-hu taqum fi al-nafs bi-la tawassut shay'».

<sup>261</sup> «e tale non è che l'ente»

<sup>262</sup>Tommaso D'Aquino, *Somma Contro i Gentili*. (T. S. Centi, A cura di) Torino: Unione Tipografico - Editrice Torinese, 1975; p. 492 Libro II Cap. 83

«Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. **Quod non est aliud quam ens**. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi».

<sup>263</sup> (Izutsu, 1971); p. 70

Il problema evidenziato da Izutsu consiste nel fatto che Avicenna sia consapevole dell'utilizzo della parola *mawjud* in quanto il suo interesse – in linea con l'eredità aristotelica – è quello di fissare l'oggetto della metafisica come scienza e non invece la considerazione dell'esistenza oggettiva intesa come esse, *actus essendi* o come *wujud*. In effetti questa scelta è motivata dal voler ricalcare la struttura della metafisica aristotelica giacché l'esistente in quanto esistente evocato da Avicenna è «la cosa che esiste» presa rispettivamente alla successiva “costrizione nozionale” operata dalle categorie e dagli accidenti. Per tal motivo Avicenna ricorre al vocabolo arabo *mawjud mutlaq*<sup>264</sup> per indicare ciò che è estensionalmente e intensionalmente lo stesso ovvero l'esistente in quanto esistente: ciò che è immaterialmente e universalmente neutrale in ogni cosa che è. Questo vuol dire che solo l'esistente è sia intensionalmente sia estensionalmente coincidente con il *mawjud mutlaq* mentre la cosa, l'uno o il necessario lo sono solo estensionalmente in quanto significano, nel senso di indicano o si riferiscono, sempre alla stessa realtà che è l'esistenza o *wujud*. Il termine *wujud* non deve trarre in inganno in quanto anche De Haan sostiene che l'esistente in quanto esistente e l'essere assoluto sono considerati come nozioni primarie e quindi oggetto della metafisica<sup>265</sup>. Del resto sia l'essere universale-immateriale inesteso e l'esistente in quanto esistente sono modi di considerare l'esistenza rispetto a come la nostra anima si relaziona ad essi, e cioè, per tramite delle nozioni primarie. Pertanto benché l'esistente sia così autoevidente all'anima, ciò, avviene solo in base a un rapporto cognitivo-gnoseologico che intrattiene l'anima con esso, ma ciò non disvela in alcun modo che cosa si celi nell'esistenza<sup>266</sup> – e quindi oltre la semplice cognizione.

Del resto, come afferma Heidegger<sup>267</sup>, se è vero che la peculiarità dell'esistente è quella di essere autoevidente nella vita ordinaria – difatti nessuno necessita di un minimo comune multiplo come intuizione metafisica per cogliere tale nozione – altrettanto non si può dire se si cerca di indagarlo per capire che cosa sia inteso come *wujud* o esistenza oggettiva. Da questo punto di vista anche Tommaso D'Aquino apparirebbe “arenato” sulla medesima posizione. Il termine ‘arenato’ viene qui usato impropriamente perché non bisogna dimenticare che comunque l'intento di Avicenna e Tommaso fu quello di seguire le orme dello

---

<sup>264</sup> Avicenna, *Kitab Al Najat*, Cairo 1938; 22.1 [D, 189.13–190.8]; «Its subject-matter is absolute existence and what is sought in it are the general principles and general concomitants» [traduzione di Andreas Lammer in *The Elements of Avicenna's Physics* (pp. 107-108)]

<sup>265</sup> (Haan, 2020); p. 206

<sup>266</sup> (Izutsu, 1971); p. 73

<sup>267</sup> (Izutsu, 1971); p. 69

Stagirita, cercando di integrare e rendere complementare la sua struttura metafisica con quella teologica – nel caso di Tommaso con quella latino-cristiana e Avicenna con quella islamica. Ciò non significa che essi abbraccino l'essenzialismo aristotelico, ma solo che in fase di delimitazione dell'oggetto della metafisica intesa come scienza dell'essere in quanto essere si siano rifatti all'insegnamento aristotelico.

Ora sarà possibile rispondere alle due domande poste ad inizio capitolo.

a) Trattare l'esistente (o l'ente) implica anche il considerare l'esistenza? La risposta è affermativa, ma solo da un punto di vista cognitivo-concettuale, perché l'esistenza tout court verrebbe richiamata solo indirettamente senza dire alcunché su che cosa sia da un punto di vista metafisico.

Inoltre ci si può chiedere se b) Avicenna e Tommaso, nel definire lo statuto della loro metafisica, abbiano fatto riferimento all'esistente o all'esistenza? Si può essere concordi nell'affermare che entrambi i pensatori fanno riferimento all'esistente<sup>268</sup>.

Per concludere, l'essenzialismo ha più a che fare con un senso del quotidiano<sup>269</sup> mentre l'esistenzialismo ha più a che fare con un senso del trascendente<sup>270</sup>. A differenza dell'essenzialismo, si fa riferimento a una situazione trans-empirica che prescinde dalla nostra attribuzione cognitivo-empirica dell'esistenza, il che vuol dire derubricarla a esistente o ente (*mawjud*). Pertanto, ogniquale volta si affronta siffatta questione vale la pena ricordare ciò che disse Heidegger sul *chi* è che fa la domanda: siamo già da sempre stati emotivamente coinvolti e pertanto se ci chiediamo «Perché l'essere piuttosto che il Nulla?» o – come in questo caso – “Che cos'è l'esistenza?” dobbiamo tenere conto del fatto che anche noi esistiamo. Difatti siamo circondati da cose (o essenze) che sono esistenti e ogni cosa che osserviamo esiste eppure l'esistenza intesa come *wujud* o *actus essendi* non è da nessuna parte, ma appunto è celata e nascosta<sup>271</sup>.

---

<sup>268</sup> Il dibattito è ancora molto aperto e non tutti concorderebbero con siffatta tesi, ma la nostra ricerca è basata sui testi a cui abbiamo fatto riferimento all'inizio del sotto-capitolo e cioè alla *Summa Contrarum Gentiles* e al *Kitab al-Najat*; per tale motivo cfr. il saggio di (Tropia, 2019).

<sup>269</sup> Per “senso del quotidiano” ci si riferisce alla nostra condizione abitudinaria nel definire *quidditativamente* l'esistenza

<sup>270</sup> (Izutsu, 1971); pp. 40-41

<sup>271</sup> *Ibidem*



## 4.5 Avicenna e Tommaso sull' esistenza

### 4.5.1. Premesse

«E come se tutte le onde del mondo che infuriano sulla superficie dell'oceano si acquietassero di colpo, allora a quel punto, l'infinito Oceano sarebbe visibile nella sua eterna tranquillità<sup>272</sup> ».

Quest'ultimo capitolo è quello fondamentale in cui si andrà a dipanare esplicitamente ed implicitamente quanto detto sinora. Sin qua si sono visti gli aspetti comuni o le somiglianze tra gli apparati concettuali dei due pensatori.

Adesso, è il momento di scandagliare teoreticamente la distinzione<sup>273</sup> tra essenza (*mahiyya*) ed esistenza (*wujud*), ma, con la differenza che ora ci si concentrerà sulla dimensione dell'esistenza tout court.

Ma prima di addentrarci in siffatta riflessione è altresì di indubbia importanza porre tre avvertenze:

- A) Se precedentemente l'esistenza veniva vista come qualcosa che sopraggiungendo a posteriori attualizzava l'essenza, ora si chiede al lettore di essere a tal riguardo meno perentori.
- B) Si tenga presente quanto detto nel capitolo 4.3.2 - *L'influenza della metafisica plotiniana delle Enneadi* - rispettivamente al concetto metafisico del *Wahdat al-wujud*<sup>274275</sup> e cioè "Unità dell'esistenza".

Si noti come la dimensione trascendente-henologica dell'Uno potrebbe essere identificabile – con tutte le cautele del caso – al concetto arabo del *Wahdat al-Wujud* (l'Unità dell'esistenza). Questa prospettiva o meglio questo diverso modo di "vedere" l'esistenza consiste nel

---

<sup>272</sup> «As all the waves that have been raging on the surface of the ocean calm down, the limitless Ocean alone remains visible in its eternal tranquillity»; proverbio orientale trovato in (Izutsu, 1971); p. 43

<sup>273</sup> Sulla distinzione tra essenza ed esistenza basandola sostanzialmente sull'analisi e sullo statuto dell'esistenza mentale in Tommaso e Avicenna Cfr. (Black, MENTAL EXISTENCE IN THOMAS AQUINAS AND AVICENNA, 1999)

<sup>274</sup> (Izutsu, 1971) È un concetto metafisico introdotto dal filosofo arabo-spagnolo Ibn Arabi (1165-1240). Tuttavia anche se introdotto nel periodo medioevale, la sua vera trasformazione ed elaborazione avvenne grazie al Molla Sadra, il quale, riuscì attraverso tale concetto, a riunire e a sintetizzare l'intero pensiero iranico-islamico sussumendolo in *Wahdat al-wujud*.

<sup>275</sup> Cfr. Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; IX. 3-4

focalizzarsi sul *hic et nunc* dell'esistenza che funge da fondamento, sul quale, le quiddità sono aggiunte ad essa successivamente. È una prospettiva completamente rovesciata rispetto a quella di Tommaso e di Avicenna che forse, per certi versi, sembrerebbe essere più affine a quella di Plotino per i seguenti motivi: a) La dimensione mistica nel pensatore è fortemente presente e quindi il processo di ascesi verso l'Uno sembrerebbe essere qualcosa di più affine a una dimensione trans empirica – trascendente, invece, che quotidiana o empirica b) Plotino si “compromette” di meno non proponendo la piramide creaturale in base ai livelli di possesso dell'essenza descritta da Tommaso e Avicenna – sebbene il filosofo persiano la proponga in una versione “ridotta”<sup>276</sup>.

C) Infine, sin qua si è disquisito in lungo e in largo sul concetto di essenza o *mahiyya* e di come diacronicamente – partendo da Aristotele passando per Alessandro di Afrodisia, Al-Farabi fino a Tommaso – l'essenza astratta si sia staccata da quello di genere logico gettando le condizioni di possibilità per la divisione tra essenza ed esistenza, per la prima volta nel pensiero filosofico occidentale. Pertanto, si è chiarito che essenza ed esistenza sono state distinte, si può dire, sia da Avicenna sia da Tommaso.

Quello che resta da chiarire, ed è questo il fulcro della questione, è in che misura si sia attuata questa distinzione in Avicenna, e quindi, in che modo ha influenzato Tommaso D'Aquino e come Tommaso D'Aquino ha preso le distanze.

#### 4.5.2. Avicenna: Commento al passo de *Al-Isharat wa 'l-tanbihat*

Fatte le dovute precisazioni e avvertenze, si commenteranno due passaggi fondamentali per capire quanto della concezione avicenniana vi è nella metafisica cristiana dell'Aquinate.

«Per quanto riguarda l'esistenza, essa non è né una quiddità di qualcosa e né una parte della quiddità di qualcosa.

Intendo dire che le cose che hanno quiddità non includono dentro di sé l'esistenza, come se, l'esistenza fosse necessaria al fine di comprenderle. Piuttosto, l'esistenza è qualcosa che “accade” a queste quiddità<sup>277</sup>».

Analizzando questo passo ci si rende conto di un cosa che si è già esplicitata precedentemente e cioè che esistenza ed essenza sono distinte; tuttavia, paradossalmente, il problema adesso potrebbe essere quella di distinguere e di allontanare troppo l'esistenza dall'essenza. Difatti ciò che comunemente si sostiene contro il presunto esistenzialismo di Avicenna è l'aver derubricato l'esistenza a mero accidente dell'essenza. Tuttavia, questo non è ciò che propriamente intendeva Avicenna, difatti possiamo ravvisare tre aspetti che farebbero pensare il contrario:

A) L'accidente dell'esistenza non va inteso come accidente ordinario, cioè secondo le categorie, ma come accidente in senso *peculiare*: l'accidente ordinario dipende ontologicamente dalla sostanza a cui inerisce – nello stesso modo in cui l'accidente o l'universale 'bianchezza' ha necessariamente bisogno della sostanza, ossia “la parete” affinché esista; al contrario, per accidente in senso peculiare si intende l'accidente che esiste di per sé e che quindi non è ontologicamente dipendente dall'essenza, ma che, poi si enucleerà

---

<sup>277</sup>Avicenna, *Al-Isharat wa 'l-tanbihat: Remarks and Ammonitions: Physics and Metaphysics*. (S. Inati, A cura di, & S. Inati, Trad.) New York: Columbia University Press. 2014; p. 128

«As for existence, it is not a quiddity of something nor a part of the quiddity of something. I mean that things having quiddities do not include “existence” in the comprehension of their quiddities. Rather, existence is something that occurs to these quiddities ».

<sup>277</sup> (Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, 2020); p. 38

meglio, è esso stesso ad essere da un punto di vista metafisico fondativo della sostanza<sup>278279</sup>.

B) Rispetto al concetto metafisico arabo del *Wahdat al-Wujud*, siamo così sicuri nel ritenere che Avicenna e Tommaso stiano parlando della stessa realtà dell'esistenza? La sensazione è che i due filosofi stiano parlando della stessa cosa ma su due livelli differenti<sup>280</sup>.

C) Se quanto è detto in A) è vero allora è legittimo porre questa provocazione: Se, la traduzione dell'Avicenna Latinus è corretta e se quanto detto da Gilson prima e da John Caputo<sup>281</sup> poi è una tesi vera, cioè che l'esistenza è effettivamente un accidente, a questo punto viene da chiedersi che cosa vi sia di male nell'essere un accidente. Se interpretiamo l'accidente dell'esistenza come un accidente *sui generis* da un punto di vista metafisico e non logico, appare che l'esistenza intesa come accidente sia ben più prioritaria ontologicamente di quanto comunemente si pensi degli altri accidenti.

Ora si tenterà di sviscerare ed enucleare meglio quanto anticipato nei tre aspetti soprastanti.

Il punto A) e il punto C) condividono la tesi di fondo che il concetto di *συμβεβηκός* aristotelico non per forza di cose debba implicare che l'accidente in senso lato sia da intendere come qualcosa che si aggiunge o che è accessorio rispetto alla sostanza. Toshihiko Izutsu propone una tesi interessante<sup>282</sup>: consideriamo due enunciati del tipo "Il fiore è bianco" e il fiore è esistente". Nel primo caso si consideri l'accidente come accidente ordinario: affinché la bianchezza inerisca al fiore è necessario che il fiore esista e, al contrario, qualora non esistesse la bianchezza o in assoluto o su quel-fiore comunque il fiore esisterebbe. Si noti la totale subordinazione ontologica da parte dell'accidente 'bianco' rispetto al fiore. Nel secondo caso invece si fa menzione dell'accidente in senso *peculiare*: l'attributo 'è esistente' non necessita

---

<sup>278</sup> Cfr. Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002 II.2 [70]; « Ma il fatto che una data cosa non esista in atto [da sola] non [significa] che la sua natura non sia qualcosa di dato: [nel caso del] bianco e del nero, infatti, la natura di ognuno dei due si dà secondo un'intenzione determinata, [...] che è quella della sua essenza: poi però nessuno dei due può esistere in atto se non in un materia». La concezione di accidente in senso proprio è quella di Aristotele come si può ben vedere, pertanto questo non è l'accidente per se in quanto Avicenna non sembrerebbe riferirsi all'esistenza come questo accidente.

<sup>279</sup> (Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, 2020); p. 38

<sup>280</sup> Il punto B) verrà chiarito sin da subito in 4.5.4 *Avicenna e Tommaso: l'eredità metafisica*

<sup>281</sup> Cfr. (Bizri, 2001)

<sup>282</sup> (Izutsu, 1971); pp. 38-39

che vi sia il fiore acciocché esista, ma il rapporto di subordinazione ontologico è rovesciato in questo caso: se l'attributo "è esistente" non vi fosse o non si attualizzasse, allora la sostanza 'fiore' verrebbe meno. Questa difficoltà emergerebbe dal fatto che si ravvisa un'identità dal punto di vista logico-semantico: 'il fiore' si riferisce al soggetto di cui si predica qualcosa mentre 'esistente' e 'bianco' sono egualmente trattati come accidenti e fungono entrambi da predicati del soggetto.

Se da un punto di vista logico-semantico appare una forte coincidenza tra i due enunciati, dal punto di vista metafisico appare una forte differenza.

'Fiore' è un nome da un punto di vista logico-grammaticale ma è un aggettivo dal punto di vista metafisico in quanto non sono le quiddità che determinano l'esistenza, ma al contrario, è il fiore che è un accidente che si autodetermina e si autolimita nell'indeterminata, infinita e unicità dell'esistenza (*Wahdat al-wujud*). In breve, il 'fiore' non è più il soggetto o la sostanza da un punto di vista metafisico, ma è l'aggettivo o accidente facente parte della "sostanza" del *Wahdat al-wujud*. Secondo questa prospettiva rovesciata: il fiore è attributo o accidente e non è più sostanza o soggetto, a questo punto, la sostanza o soggetto è *l'esse* o il *wujud*. Quindi tentando di tradurre la differenza metafisica in termini logico-grammaticali, il giudizio che avremmo è questo: "L'esistenza è fiore".

William Carlo<sup>283</sup> propone a tal riguardo due concezioni diverse rispetto alla relazione esistenza-essenza:

- a) la quiddità è agente attivo nel delimitare l'indeterminatezza e infinitezza dell'esistenza
- b) la quiddità non è parte attiva nel processo di limitazione e determinazione dell'esistenza, ma è il principio di determinazione ad essere intrinseco all'esistenza stessa.

Il professor Carlo propone, rispettivamente, due metafore fortemente esplicative ed emblematiche:

- a) Supponiamo che l'esistenza sia l'acqua e le quiddità siano i contenitori, allora nel momento in cui l'acqua si immetterà in essi, saranno i contenitori che attivamente determineranno il come e quanta acqua verrà contenuta.
- b) Ma la visione proposta tramite il *Wahdat al-wujud* è supporre che non vi siano i contenitori, ma che vi sia solo l'acqua (l'esistenza), a questo punto supponiamo che quest'acqua sia in

---

<sup>283</sup> (Carlo, 1966); pp. 103-104

Le metafore proposte dal Carlo sono state leggermente modificate al fine di collegare il concetto del *Wahdat al-wujud*

caduta libera dall'alto e che vi sia un improvvisa *escursione termica* in aria tanto da far ghiacciare all'istante l'acqua. A questo punto, il particolare tipo di forma assunta dall'acqua quando si ghiaccia è l'autodeterminarsi e autolimitarsi proveniente dall'acqua stessa e ,cioè, dall'esistenza stessa.

Non si sta asserendo che Avicenna anticipi autenticamente il concetto del *Wahdat al-wujud* che verrà proposto integralmente dal *Mulla Sadra*<sup>284</sup> solo nel XVII secolo, ma che se è vero quanto detto al punto B) allora forse l'esistenza oggettiva -intesa da Avicenna- e cioè l'esistenza scevra da qualsiasi distinzione o analisi razionale dell'esistenza, intesa come accidente in senso peculiare, potrebbe essere per lo meno vicina a quella del *Wahdat al-wujud*. In ogni caso, questa è soltanto una possibile interpretazione dell'esistenza come accidente in senso peculiare avulsa e distante dalla trattazione che se ne fa di essa tramite la dottrina degli universali contenuta in *Al-Ilahiyat V.* 1-3 dove il piano di realtà è quello logico-razionale e ,cioè, quello della concettualizzazione e della *considerazione*<sup>285</sup> intellettuale dell'anima.

E ciò ci porta all'ultimo punto - e cioè il B) - Hashemi<sup>286</sup> ma anche Izutso<sup>287</sup> sono concordi nell'affermare che il *wujud* originariamente e autenticamente inteso da Avicenna è quello del *Wahdat al-wujud* o per lo meno è più vicino ad esso più di quanto sia vicino all'essenzialismo che gli viene imputato dai suoi detrattori. Secondo questa prospettiva, Tommaso d'Aquino influenzato dall'*Avicenna Latinus*, e anche e soprattutto dalla scorretta interpretazione di Averroè<sup>288</sup> riguardo all'accidentalità dell'esistenza ne *Al-Ilayihat* di Avicenna, avrebbe confuso il piano della realtà oggettiva con quello dell'analisi razionale della realtà: nel secondo caso è la nostra anima che concettualizza il reale come composizione tra *mahiyya* e *wujud* al fine di ragionare circa l'effettività della realtà o, più prosaicamente, se le cose stiano così secondo determinati stati di cose (*SOAs*). Tuttavia è primo caso che a riguardare l'esistenza oggettiva.

Sotto questo punto di vista l'esistenza non è più un accidente dell'essenza, ma, sembrerebbe seguire di più la seconda metafora proposta da Carlo.

---

<sup>284</sup> Cfr. (Izutsu, 1971) pp. 35-55

<sup>285</sup> Cioè il piano delle intenzioni (o *intentio*)

<sup>286</sup> (Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, 2020); p. 40; pp. 43-44

<sup>287</sup> (Izutsu, 1971); pp. 109-110

<sup>288</sup> (Rushd, 1978); p. 180

«The theory that existence is an addition to the quiddity and that the existent in its essence does not subsist by it—and this is the theory of Avicenna—is a most erroneous theory, for this would imply that the term 'existence' signified an accident outside the soul common to the ten categories».

Ritengo che, da un punto di vista extra-mentale sia più vicina alla seconda poiché se la quiddità è una logica conseguenza o corollario dell'esistenza, la quiddità non avrebbe più un ruolo determinante e attivo nei confronti dell'esistenza oggettiva, ma è essa stessa principio concluso intrinseco all'esistenza stessa. Mentre, da un punto di vista mentale, l'esistenza resta un accidente della quiddità, perché il fatto che si istanzi o meno è qualcosa di "poco conto" per la sua considerazione mentale.

#### 4.5.3. Tommaso e il *Commento alla Metafisica* di Aristotele

«Va però ricordato che su questa tematica Avicenna ha sostenuto una teoria diversa. Egli, infatti, ha affermato che l'uno e l'essere non esprimono la sostanza della cosa, ma indicano qualcosa di aggiunto. Egli applicava questo all'ente, in quanto in ogni cosa che ha l'essere da un altro sono diversi l'essere della cosa e la sostanza, o la sua essenza: ora, questo nome 'essere' significa l'essere stesso. Perciò, come sembra, significa qualcosa di aggiunto all'essenza».<sup>289</sup>»

Analizzando il passo, Tommaso asserisce che, contrariamente a quanto dice Aristotele, Avicenna sarebbe dell'idea che dire 'uomo' o 'un uomo' (o ancora meglio 'è uomo') non sono la stessa cosa<sup>290</sup>. Come dice Gilson la sostanza è *id quod est* la quale fa sì che essa sia ciò che è, invece che essere *aliquid* o non essere affatto. Tuttavia, è necessario che vi si aggiunga l'*esse* acciocché la sostanza – che è già ciò che è – sia attualizzata e quindi esista.

Fin qua Avicenna e Tommaso concorderebbero *solo* sulla distinzione tra essenza ed esistenza, ma 'uomo' e 'un uomo', per Tommaso, differiscono perché 'è uomo' (o 'un uomo') non è qualcosa di aggiunto all'essenza ma è come qualcosa che ne fa parte e la costituisce purché atto d'essere e forma siano distinte.

Si noti che, anche per Tommaso, è fondamentale distinguere essenza dall'esistenza, ma il rischio per Avicenna è quello di derubricare l'esistenza a mera aggiunta accidentale

---

<sup>289</sup>Tommaso D'Aquino, *Commento alla Metafisica di Aristotele* (Vol. Vol. 1 Libri 1-4). (L. Perotto, Trad.) Bologna: Edizione Studio Domenicano 2004 ; Libro 4, L. 2, n. 556

«Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum. Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re quae habet esse ab alio, aliud est esse rei, et substantia sive essentia eius: hoc autem nomen ens, significat ipsum esse. Significat igitur (ut videtur) aliquid additum essentiae

<sup>290</sup>Cfr. Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Milano: Bompiani 2002; III. 2.1. [97] Avicenna in realtà sta affermando il contrario e cioè che con "essere-uno" ci riferiamo alla stessa realtà nella misura in cui "essere-uno" vuol dire che l'essenza ed esistenza sono indivisibili. Cfr. (Haan, 2020); p. 232

dell'essenza. Come ormai sappiamo, l'esistenza (extramentale o mentale) non cambia il contenuto quidditativo dell'essenza, eppure proprio per questo motivo se ne differenzia: perché pone l'esistenza al di fuori dell'essenza.

Per Tommaso l'enunciato "Socrate è" può e deve sempre essere qualcosa nel senso che l'atto d'essere è sempre da intendere come l'atto d'essere *qualcosa*: non possiamo pensare l'esistenza come "Socrate è" prescindendo dall'essenza. Pertanto "Socrate è uomo" oppure "Socrate è bianco" vogliono dire che Socrate esiste umanamente o biancamente<sup>291</sup>. Il punto fondamentale è che 'Socrate' deve essere qualcosa, cioè è *impossibile affermare che Socrate esista senza dire che cosa è Socrate*.

Ecco spiegato che cosa Tommaso intenda contrariamente ad Avicenna quando asserisce che «l'essere della cosa [...] è come costituito dai principi dell'essenza<sup>292</sup>». La copula gioca un ruolo fondamentale e non è soltanto il collegamento tra soggetto e predicato, ma essa stabilisce un contatto fondamentale con il predicato. Questo significa che *l'actus essendi* non va inteso come atto dell'essenza – nel senso di atto primo- come si è visto nel commento alle *Sentenze* di Pier Lombardo ma è qualcosa di peculiare, e per quanto relato all'essenza, è diverso da essa.

Questa relazione forte e stringente dell'*actus essendi* con l'essenza, senza tuttavia essere l'essenza o la forma che determina la materia indeterminata, può essere esplicitata nel seguente modo: «L'esistenza può ben essere *nella* essenza, ma non è mai *della* essenza<sup>293</sup>».

La versione avicenniana criticata da Tommaso consiste nell'affermare che nel giudizio "Socrate è uomo" per quanto la copula sia distinta dall'essenza, in quanto accidente di quest'ultima, non intratterrebbe alcun rapporto con i principi dell'essenza.

---

<sup>291</sup> L'*actus essendi* non attualizza solo l'ens per se ma anche l'ens per accidens dell'essenza.

<sup>292</sup> Tommaso D'Aquino, *Commento alla Metafisica di Aristotele* (Vol. Vol. 1 Libri 1-4). (L. Perotto, Trad.) Bologna: Edizione Studio Domenicano 2004 Libro 4, L.2, n. 9

<sup>293</sup> (Gilson E. , 1988); p. 87



«Dicebat autem quod hoc unum convertitur cum ente, non quia significat ipsam rei substantiam vel entis, sed quia significat accidens quod inhaeret omni enti, sicut risibile quod convertitur cum homine<sup>294</sup> ».

«Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia<sup>295</sup> ».

In questo passaggio Tommaso ammette che Avicenna abbia differenziato essenza dall'esistenza: «*Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia*» [...], ma forse troppo in un certo senso. Per Tommaso, ed è questa la differenza fondamentale, l'esse o l'esistenza della cosa pur essendo diversa dall'essenza propria è in ogni caso costituita dai principi dell'essenza. Per questo dire 'uomo' o 'ente uomo' o 'un uomo' significa la stessa cosa e quindi l'esse imposto dall'*actus essendi* collima con l'essenza imposta dalla forma.

In Tommaso osserviamo una sorta di doppio binario rispetto all'*actus essendi*. Nel senso che vi sono due livelli distinti metafisicamente, ma non ontologicamente, di attualità. Il primo binario corrisponde a quello già visto nel Commento alle *Sentenze*: attualità dell'essenza o da un punto di vista ilemorfico l'attualità della forma; il secondo binario, che è quello fondamentale, è l'*actus essendi* tout court.

---

<sup>294</sup>Tommaso D'Aquino, *Commento alla Metafisica di Aristotele* (Vol. Vol. 1 Libri 1-4). (L. Perotto, Trad.) Bologna: Edizione Studio Domenicano 2004; Libro 4, L. 2, n. 557

«Avicenna, poi, asseriva che tale uno si implica reciprocamente con l'ente, non perché esprima la sostanza stessa della cosa o dell'ente, ma in quanto indica l'accidente che inerisce a ogni ente, come il risibile che si implica reciprocamente con l'uomo»

<sup>295</sup>Tommaso D'Aquino, *Commento alla Metafisica di Aristotele* (Vol. Vol. 1 Libri 1-4). (L. Perotto, Trad.) Bologna: Edizione Studio Domenicano 2004 Libro 4, L.2, n. 9

«Sul primo punto, però, non pare che Avicenna abbia parlato rettamente. Infatti l'essere della realtà o della cosa per quanto sia altro dall'essenza, tuttavia non è da intendere in modo che sia qualcosa di aggiunto e sopraggiunto al modo dell'accidente, ma per così dire è costituito attraverso i principi dell'essenza. E perciò questo nome 'Ente' che è imposto dallo stesso essere significa lo stesso rispetto al nome che è imposto dalla stessa essenza». [traduzione

Nel primo caso l'atto (o attualità) dell'essenza è il vivere che corrisponde al suo essere cioè alla sua sostanza. Gilson molto efficacemente distingue il concetto di atto primo da quello di operazione essenziale che sembra essere più vicina a quello degli accidenti propri dell'essere. Gilson asserisce che l'operazione essenziale dice che cosa un'essenza *fa* mentre l'atto primo dice che cosa un'essenza *è*<sup>296</sup>. L'anima respira, si nutre, e pensa ma ciò che caratterizza l'atto primo della sua essenza è vivere che è il suo essere.

L'atto primo dell'essenza dell'anima è 'vivere' che non viene trasmesso all'anima nello stesso modo in cui il fuoco trasmette il suo calore all'acqua riscaldata, ma è ciò che fa sì che il suo essere sia 'vivere', cosicché anima non possa che essere se stessa. L'atto primo dell'essenza o della forma è *actus essendi* rispetto alla materia perché fa sì che la sostanza sia (nel senso del "to be" e non del "to exist" o nel senso del *mawjud* e non del *wujud*; o ancora nel senso del *wujud khass* ma non del *wujud ithbati*). Tuttavia attualizzarla o porla in atto è un'altra questione: è necessario che vi si aggiunga l'*esse*.

La questione dirimente è capire se l'*actus essendi* tout court è una forma<sup>297</sup> o invece *funga* da forma. Per quel che concerne l'operazione essenziale o atto secondo dell'*actus essendi*, potremmo dire che sia un principio formale poiché si comporta come una forma rispetto all'essenza che lo riceve/possiede allo stesso modo in cui l'*actus essendi* - impropriamente detto - della forma rispetto alla materia crea la sostanza, ma non la fa esistere. Quindi quando l'*actus essendi* agisce "localmente" nella misura in cui interagisce o ha a che fare con l'essenza si comporta formalmente – ma questo non vuol dire che sia forma; la stessa cosa può essere detta rispetto al vivere dell'atto primo dell'essenza che interagisce in-formando la materia.

Resta da capire quale sia l'atto primo dell'*actus essendi* tout court: se si è detto che cosa l'*actus essendi* *fa* e cioè fa sì che la sostanza esista (ordine esistenziale) aggiungendosi all'atto della forma che ilemorficamente determina la materia (ordine formale), adesso bisogna dire che cosa l'*actus essendi* *è*<sup>298</sup>. A tale scopo si mutuerà un ben noto paragone proposto da Tommaso<sup>299</sup>: l'acqua viene scaldata dal fuoco nella misura in cui riceve qualcosa dal fuoco

---

<sup>296</sup> (Gilson E. , 1988); p. 84

<sup>297</sup> (Gilson E. , 1988); p. 93

<sup>298</sup> *Ibidem*

<sup>299</sup> *Summae Theologiae, Prima pars, Questio CIV, Art. I, 4.*

«Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis, et ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis.»

che si confà alla sua forma o natura, pertanto v'è qualcosa riguardo all'essere che accomuna acqua e fuoco giacché alla sospensione del fuoco sull'acqua, l'acqua, mantenendo il calore non cessa di essere calda; tuttavia al contrario la stessa cosa non si può dire della luce e dell'aria: l'aria non interagisce con la luce come l'acqua con il fuoco, ma, come ricorda Gilson<sup>300</sup>, l'aria è lucente, ma non è illuminata, cioè la forma dell'aria (cioè il suo essere) non è parte attiva rispetto al Sole nella misura in cui non “trattiene” alcunché di quanto riceve – contrariamente a quanto faceva l'acqua con il fuoco. L'essenza della creatura non è mai il suo atto d'esistere. Pertanto l'*actus essendi* come atto primo non è null'altro che Dio come pura esistenza o piena coincidenza tra la Sua essenza e la Sua esistenza. *Actus essendi* detto impropriamente e *actus essendi tout court* si pongono su due piani metafisici diversi: il primo appartiene alla forma aristotelica che in-*forma* la materia indeterminata portando alla luce la sostanza; il secondo, distaccandosi da Aristotele, è l'*actus essendi proveniente* da Dio che fa esistere la sostanza. Sono due piani metafisici diversi, ma che, in un certo senso, ontologicamente, pertengono entrambi alla stessa dimensione dell'essere dell'ente: composizione (*actus essendi* improprio: forma che qualifica e determina l'essere) + attualizzazione (*actus essendi tout court*: l'esse viene impartito all'essenza che fa sì che l'esse si “precisi” come “Ente”).

Allo stesso modo in cui Avicenna è stato mal interpretato ponendo l'esistenza un po' troppo al di fuori dell'essenza, facendo desumere, la sua accidentalità rispetto all'esistenza e rimarcando di fatto un supposto essenzialismo avicenniano, mi sembra che, anche Tommaso, possa essere mal interpretato o per lo meno frainteso<sup>301</sup> perché, al contrario, ha posto l'esistenza troppo all'interno dell'essenza. Il rischio, sebbene molto minore rispetto ad Avicenna, è stato quello di scambiare la sua visione per quella essenzialista o un panteismo formale poiché l'*actus essendi* non si capisce propriamente fino a che punto sia o non sia forma: *actus essendi* ed essenza sono intimamente intrecciati, e il rischio è, quello di unificarli.

---

<sup>300</sup> (Gilson E. , 1988); pp. 86-87

<sup>301</sup> Su questo punto cfr. Quanto affermato da P. Descoqs « suppongono sempre che l'esistenza è ima *forma* (sottolineato nel testo) propriamente detta, e deve essere trattata come tale: convinzione che è anche oggetto di dibattito e che è tenacemente negata da Suarez, convinzione che in realtà i suoi avversari danno sempre per acquisita, ma non dimostrano mai». Oppure cfr. (Gilson E. , 1988); sembrerebbe che Tommaso non volendo tradire le intenzioni dello Stagirita, non formuli alcuna riserva, in diversi luoghi testuali, rispetto al fatto che Aristotele intendesse essenza, esistenza e unità come un tutt'uno, pp. 83-84. Uno di questi luoghi testuali è sicuramente: *I Sent., d. 33, q. 1, a. 1, ad 1m.*

#### 4.5.4 Avicenna e Tommaso: l'eredità metafisica

«Il debito di Tommaso D'Aquino nei confronti di Avicenna è così grande che qualcuno potrebbe chiedersi [...] se la rivoluzione di Tommaso stia a quella di Avicenna come la Rivoluzione francese stia a quella americana. Qualcuno potrebbe anche sostenere che Tommaso sentì il colpo di pistola che echeggiava nel mondo, ma fu Avicenna che per primo sparò<sup>302</sup>».

Avicenna distingue essenza dall'esistenza quando asserisce in *Al-Ilahiyat* I.5 che l'esistenza reale non è la *conditio sine qua non* acciocché si dia rappresentazione mentale della “cosa”<sup>303</sup>. Tommaso D'Aquino si è visto, nel capitolo precedente, distingue anch'egli l'essenza dall'esistenza. Considereremo soprattutto due luoghi testuali: a) Nel *De ente et essentia*<sup>304</sup> e nella b) *Summa contras Gentiles*<sup>305</sup>. Sin qua è indubbio che il lascito ereditario dell'*Al-Ilahiyat* e della metafisica avicenniana in generale abbia fortemente influito per quanto concerne la distinzione tra essenza ed esistenza in Tommaso. Lo stesso Avicenna fu fortemente influenzato da quell'incontro miracoloso e fortuito con il *Kitab al Huruf* di Al-Farabi<sup>306</sup> tramite il quale ereditò la distinzione alfarabiana di essenza ed esistenza, ma *de-aristotelizzandola*.

Se questo punto è chiaro a tutti, molto meno limpido è il quesito circa la metafisica avicenniana, e cioè, se possa essere accolta – allo stesso modo in cui lo è quella di Tommaso – come esistenzialista: una metafisica in cui:

a) l'esistenza (o *wujud*) non è riducibile ad essenza, b) l'esistenza è prioritaria rispetto all'essenza e infine c) tra 'esistenza' ed 'essenza' qual è fondamentalmente reale e quale invece è frutto della facoltà analitica del nostro intelletto. Si presti attenzione al fatto che in

---

<sup>302</sup> (Staley, 2013); p. 2

«His indebtedness to Avicenna is so great that one wonders, extending Gilson's revolution metaphor, whether Aquinas's revolution stands to Avicenna's as the French Revolution stood to the American. One might argue that Aquinas heard a shot that echoed around the world, but it was Avicenna who fired the pistol.»

<sup>303</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I.5 [31-32]

<sup>304</sup> Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; pp. 118-119, capitolo V «Quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem preter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem nature in illis quorum est genus vel species, sed esse est diuersum in diuersis»

<sup>305</sup> Tommaso D'Aquino, *Somma Contro i Gentili*. (T. S. Centi, A cura di) Torino: Unione Tipografico - Editrice Torinese, 1975 Libro II, capitolo 54

«Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens».

<sup>306</sup> Al-Farabi, *Risalat al Zinun*, Hyderabad, p. 4

entrambi i casi parliamo di “concettualizzazione”, ma se nel caso dell’operazione razionale del nostro intelletto non vogliamo indicare o significare nulla nel mondo in quanto non esiste fattualmente, ma è solo una considerazione mentale che si sta facendo, nel caso della *realtà oggettiva* si sta sempre parlando di concetti che, però, denotano quanto contenuto nella nozione fattualmente perché effettivamente esiste qualcosa di questo tipo, ma il concetto non è questa realtà<sup>307</sup>.

Ritengo che entrambi i filosofi concordino su questi punti e cioè entrambe le metafisiche sarebbero annoverabili come “esistenzialiste”<sup>308</sup>. Di conseguenza, se così è, sia Tommaso che Avicenna sosterebbero che l’esistenza è prioritaria e superiore rispetto all’essenza – a tal riguardo si tenga presente la *seconda* metafora proposta da Carlo<sup>309</sup>.

Seguendo la comprensione di Tommaso su che cosa Avicenna intendesse per ‘esistenza’, Avicenna non sarebbe esistenzialista per i punti a) e b), ma *assurdamente* non per il punto c). Eppure sta proprio qui la grande incomprensione di Tommaso, l’Aquinata credeva che ‘esistenza’ ed ‘essenza’ indicassero realtà oggettive ed extramentali e non che fossero frutto dell’analisi razionale a posteriori dell’anima. Si è detto ‘assurdamente’ perché ci si aspetterebbe che Tommaso critichi il fatto che Avicenna non abbia trattato l’esistenza come esistenza oggettiva, ma l’abbia considerata solo come qualcosa di, certo accidentale, ma soprattutto concettuale e che esisterebbe solo nelle nostre considerazioni concettuali.

Come si è dimostrato al capitolo 3.2.3 I *non* risolti della teoria degli universali sull’Essenza, Avicenna applica due “trattamenti” diversi<sup>310</sup> dell’esistenza: in *Al-Ilahiyat* V.1-2 essa viene “trattata” come ciò che si aggiunge esternamente, come un accidente, all’essenza; in *Al-Ilahiyat* I.5 l’esistenza non viene trattata, non è considerata razionalmente, ma è fortemente e intimamente legata all’essenza, e l’unica cosa per cui divergerebbe è appunto la sua presunta superiorità rispetto all’essenza sicché è estensionalmente superiore poiché l’esistenza denota

---

<sup>307</sup>Cfr. (Izutsu, 1971); p. 102

<sup>308</sup> Non nel senso kierkegaardiano del termine, ma nel senso che l’esistenza è prioritario rispetto all’essenza.

<sup>309</sup> Cfr. 4.5.2. *Avicenna: Commento al passo de Al-Isharat wa’l-tanbihat*

a) Supponiamo che l’esistenza sia l’acqua e le quiddità siano i contenitori, allora nel momento in cui l’acqua si immetterà in essi, saranno i contenitori che attivamente determineranno il come e quanta acqua verrà contenuta.

b) Ma la visione proposta tramite il *Wahdat al-wujud* è supporre che non vi siano i contenitori, ma che vi sia solo l’acqua (l’esistenza), a questo punto supponiamo che quest’acqua sia in caduta libera dall’alto e che vi sia un improvvisa escursione termina in aria tanto da far ghiacciare all’istante l’acqua. A questo punto, il particolare tipo di forma assunta dall’acqua quando si ghiaccia è l’autodeterminarsi e autolimitarsi proveniente dall’acqua stessa e cioè dall’esistenza stessa.

<sup>310</sup> (Bertolacci, *THE DISTINCTION OF ESSENCE AND EXISTENCE IN AVICENNA’S METAPHYSICS: THE TEXT AND ITS CONTEXT*, 2012); pp. 267-268; pp. 287-288

anche Dio, mentre l'essenza come abbiamo visto non può farlo giacché Dio è indefinibile per genere e differenza specifica.

Pertanto, Avicenna come abbiamo detto *considera*<sup>311</sup> *mahiyya* e *wujud* anche mentalmente, e pur tuttavia, non solo.

Si possono addurre almeno cinque buone motivazioni per capire perché Avicenna parli di accidentalità dell'esistenza solo sul piano mentale e dell'analisi razionale. Tali motivazioni sono:

- a) La dottrina degli universali
- b) Evitare il regresso all'infinito
- c) L'accidente è comunque un accidente *sui generis*
- d) La terminologia: 'Dhat' ≠ 'Mahiyya'
- e) Analisi razionale: accidentalità Analitica

a) Su questo punto si è già lungamente dibattuto asserendo che l'intento avicenniano in *Al-Ilahiyat* V,1-2 è totalmente diverso da quello in *Al-Ilahiyat* I,5<sup>312313</sup>.

b) Se fosse vero che l'esistenza è una logica conseguenza della quiddità, allora l'esistenza, essendo l'effetto, è posteriore rispetto alla quiddità che è la sua causa. Tuttavia se così fosse l'esistenza della quiddità non mancherebbe mai di accadere portando così a un circolo vizioso<sup>314</sup>. Questo perché bisognerebbe presupporre una pre-esistenza dell'essenza che può risolversi o con la tesi debole a) e cioè che tale essenza riposerebbe nell'intelletto divino o perché è un'idea divina o con la tesi impraticabile b) *regressus in infinitum*: dovremmo andare sempre di più a ricercare la causa della causa dell'esistenza dell'essenza.

c) Come si è già visto, posto che, l'esistenza sia veramente un accidente dell'essenza, provocatoriamente, si è ipotizzato che non vi sarebbe nulla di male giacché lo sarebbe solo sul piano logico-proposizionale, ma non su quello metafisico<sup>315</sup>.

d) In questo elaborato sono stati usati i termini 'essenza' e 'quiddità' indistintamente, tuttavia

---

<sup>311</sup> Ad esempio si faccia riferimento a Avicenna. *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Milano: Bompiani 2002; V. 1-2- e *cfr.* (Bertolacci, THE DISTINCTION OF ESSENCE AND EXISTENCE IN AVICENNA'S METAPHYSICS: THE TEXT AND ITS CONTEXT, 2012); p. 268, pp. 287-288

<sup>312</sup> Cfr. 3.2.3 *I non risvolti della teoria degli Universali sull'Essenza*

<sup>313</sup> Cfr. (Bertolacci, THE DISTINCTION OF ESSENCE AND EXISTENCE IN AVICENNA'S METAPHYSICS: THE TEXT AND ITS CONTEXT, 2012)

<sup>314</sup> Avicenna, *Al-Mubahathat*. Intisharat: Qom 1992; p. 109; (Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, 2020); p. 36

<sup>315</sup> Cfr. 4.5.2. *Avicenna: Commento al passo de Al-Isharat wa'l-tanbihat*

Avicenna – in alcuni passaggi - differenzia i due concetti con i termini *mahiyya* e *dhat*: *mahiyya* deriva dalla domanda posta in arabo *ma huwa?* e quindi il ‘che cos’è?’ pertanto corrisponde in toto alla quiddità; *dhat* invece corrisponde a quello di essenza in quanto con ‘essenza’ tendiamo a fare meno del riferimento alla dimensione della coseità e maggiore riferimento al fatto che è proprio in virtù di quell’essenza che quell’essere è ciò che è differenziandosi così da ciò che non è<sup>316</sup>. Tale differenziazione avviene perché l’*essere* quell’essenza è diverso da *averla*<sup>317</sup> e così l’essere questo-*Se* fondamentale è ciò che sottostà alla manifestazione dell’ente<sup>318</sup>. Si può dire che *essentia* è intimamente connessa con il termine *esse* non solo linguisticamente, ma anche metafisicamente. Pertanto il termine essenza, pur non essendo assolutamente esistenza per questo, intrattiene un certo legame con l’esistenza, mentre la quiddità è l’esatto contrario.

Questo per insistere sul fatto che Avicenna impiegherebbe addirittura un termine nuovo per riferirsi all’essenza coincidente con l’esistenza di Dio, per rimarcare, quanto poco l’accidentalità dell’esistenza avrebbe *realmente* a che fare con la metafisica di Avicenna: tant’è, che il filosofo persiano reputa necessario esprimere l’*essentia* in termini di esistenza. In siffatto modo l’esistenza nel senso reale è tutto fuorché essere accidentale o attributo dell’essenza.

e) L’accidentalità a cui si riferisce Avicenna è soltanto un modo per poter trattare e soprattutto *considerare* l’esistenza e l’essenza in un ambiente neutro e asettico e cioè né empirico né trans-empirico (cioè trascendente) ma logico – mentale. Se su questo piano si considerasse l’esistenza non come accidente ma come ciò che logicamente consegue dalla quiddità, dovremmo postulare precedentemente l’esistenza della quiddità prima della sua esistenza stessa e appunto, come si è già detto al punto b) vi sarebbe un *regressus in infinitum*<sup>319</sup>. Scongiurata sia la deriva essenzialistica di Avicenna e sia l’accidentalità dell’esistenza, ora ci si concentrerà sull’oggettività dell’esistenza<sup>320</sup> (o *Wahdat al Wujud*) se presente o meno nella metafisica dei due filosofi.

---

<sup>316</sup> (Bizri, 2001); pp. 765-766

<sup>317</sup> L’essere quell’ essenza è diverso dall’ averla dell’essenza perché con ciò si intende sottolineare come l’identità metafisica che fa sì che una certa cosa sia una certa cosa – e non un’altra- sia superiore rispetto all’aver dell’essenza che va inteso come qualcosa che limita e determina che cosa una cosa sia così limitandola appunto, e quest’ultimo senso è quello della quidditas (distinta in questo passaggio da quello di *essentia*).

<sup>318</sup> *Ivi*, 766

<sup>319</sup> (Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, 2020); p. 36

<sup>320</sup> E cioè sulla priorità dell’esistenza sull’essenza, nel senso che l’essenza non è altro che un modo per considerare l’esistenza oggettiva o unità dell’esistenza.

In questo elaborato si vuole sostenere che entrambi i filosofi convengano sulla presenza di un piano extramentale e oggettivo dell'esistenza.

Su tale punto convengono anche Amos Bertolacci<sup>321</sup>, Toshihiko Izutso<sup>322</sup> e Hashemi<sup>323</sup>. L'argomentazione in favore della tesi secondo la quale in Avicenna l'esistenza è a) prioritaria rispetto l'essenza e b) l'esistenza non è riducibile all'essenza, prende l'abbrivio da un passaggio di cui si è già disquisito in questo elaborato e cioè le *nozioni primarie*<sup>324</sup>.

Esattamente in *Al-Ilahiyat* I,5 troviamo la trattazione più genuina dell'esistenza da parte di Avicenna. L'argomentazione proposta è di carattere gnoseologico, ma rimanda sempre inevitabilmente a quello ontologico. Se la realtà oggettiva constasse solo della quiddità (ad esempio 'uomo' che è 'razionale' 'bipede' 'vivente', ma anche 'bianco', 'musicista', ecc.) allora tutto sarebbe separato e disunito, giacché nessun enunciato sarebbe ricollegabile all'unità dell'esistenza che restituisce l'unità logico-proposizionale (soggetto + predicato). Quest'unità oggettiva dell'esistenza è il *wahdat al wujud*. L'argomentazione sin qua ha un carattere logico-predicamentale, ma il costante e continuo riferimento a 'quel che è' o all'esistente', e quindi al *wujud*, trae la sua genesi da l'intuizione metafisica delle nozioni primarie – ecco perché gnoseologico. Non è necessario occuparsi di metafisica per sapere che qualsiasi cosa che abbia un certo rapporto con l'anima è.

Questa possibilità di predicazione è data dal comune riferimento all'Unità dell'esistenza come realtà reale e oggettiva.

Questo passaggio segna una svolta veramente fondamentale rispetto alla metafisica aristotelica, perché Aristotele sostiene nel libro  $\Gamma$  1003b – 1010 che l'essere si dice in molti modi ed è per questo che è molto difficile pervenire a una risposta unica per tutti modi in cui si dà; eppure se si guarda a che cosa ogni cosa è collegata si può rivenire che ciascuna cosa è legata a una realtà comune: l'essere si dice *analogamente* nella misura in cui ciascun modo di

---

<sup>321</sup> (Bertolacci, *THE DISTINCTION OF ESSENCE AND EXISTENCE IN AVICENNA'S METAPHYSICS: THE TEXT AND ITS CONTEXT*, 2012); p. 268, pp. 287-288

«Essence and existence, “thing” and “existent”, have different intensions, and essence and “thing” are surely prior to existence and “existent” from a cognitive point of view; according to an absolute consideration, however, existence and “existent” are intensionally prior to essence and “thing”, since the meaning of essence is expressed also by a particular sense of existence (“proper existence” or existence), and “existent” is not susceptible to being explained by means of a different notion, such as by the notion of essence in the case of “thing”».

<sup>322</sup> (Izutso, 1971); p. 103, pp. 109 – 112 « [...] We have already shown that the dichotomy between “existence” and “quiddity” of which Avicenna speaks must be interpreted as an occurrence in the sphere of concepts, on the level of conceptual analysis, and not as an occurrence in the sphere of concrete reality»

<sup>323</sup> (Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, 2020); pp. 41-44

<sup>324</sup> e.g., 'esistente', 'uno', 'necessario', 'cosa'



essere si riferisce sempre alla sostanza comune.

Aristotele sostiene che questa unità è data dal comune riferimento alla sostanza. Tuttavia, nel caso avicenniano le cose sembrano cambiare perché è necessario che vi sia un'unità trascendentale<sup>325</sup> – e non solo l'unità della sostanza – affinché si connetta la molteplicità delle componenti del giudizio, oltre alla molteplicità empirica, altrimenti, tutto sarebbe irrelato e sconnesso.

A tal riguardo si consideri il seguente passo di Avicenna:

« Per questo chi tenti di sostenere qualcosa a loro riguardo [le nozioni primarie] cade nell'imbarazzo, come chi dica che “alla realtà dell'esistente appartiene di essere agente o paziente”; questa, infatti, anche se si dà immancabilmente, è una delle divisioni dell'esistente, che però è più noto dell'agente e del paziente. La gran massa della gente poi, si rappresenta la realtà dell'esistente senza conoscere affatto che esso è necessariamente o agente o paziente; e io stesso sono arrivato fino a questo punto senza averlo capito chiaramente, se non in virtù di un sillogismo, non altrimenti<sup>326</sup>».

La divisione tra agente e paziente divide il campo dell'esistente, ma quest'ultimo lo precede. La composizione della realtà in *wujud* e *quidditas* è frutto della nostra analisi razionale e non è pertanto l'esistenza oggettiva o unità dell'esistenza, allo stesso modo in cui la dottrina delle indifferenza delle essenze è un prodotto della nostra analisi razionale.

Riflettendoci bene ulteriormente, ci si rende conto che dopotutto i concetti di 'cosa' ed 'esistente' indicano e si riferiscono alla stessa realtà, ma con significati diversi: la realtà comune “intenzionata” è l'esistenza che ci risulta essere di per sé autoevidente e ovvia, sebbene, non riusciamo a definirla o a ridurla in concetti ulteriormente più semplici.

Questo è il paradosso: l'esistenza comune intenzionata è così ovvia da essere appresa intellettualmente, ma è così semplice da non poter essere pensata come quiddità in quanto non può essere definita per genere e differenza specifica. In questo modo, diventa più evidente il carattere indistinto e unico di questa unità dell'esistenza.

---

<sup>325</sup> Ma anche trascendente se facciamo riferimento all'esistenza come ciò che non è attestabile “quotidianamente”, ma l'esistenza è una dimensione trans-empirica e quindi, appunto, trascendente.

<sup>326</sup> Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Bompiani, Milano 2002; I.5, [30]

Contrariamente a questa unità dell'esistenza, come si è già detto, per Avicenna la quiddità implica la possibilità<sup>327</sup>; essa è limitazione e determinazione dell'esistenza stessa.

Per fare un esempio: è la nostra anima che riconosce che questa è una pietra: è la nostra anima che è abituata a considerarla come "pietrità". Certamente, la quiddità potrebbe essere interpretata come un fenomeno mentale – cioè come nostra considerazione – ma comunque ciò non vorrebbe dire che quanto rappresentato o considerato non sia vero. O almeno questa, sicuramente, non era la concezione né di Avicenna e né di Tommaso.

Semplicemente il nostro modo di considerare la realtà deve per forza di cose passare mediante l'apprensione della quiddità di un essere, ed è proprio l'unità dell'esistenza (*wahdat al-wujud*) o *actus essendi* che fa sì che ciò che apprendiamo è. In Avicenna questa garanzia del conoscere è restituita dalle *nozioni prime*.

Per Tommaso, la verità è l'adequazione dell'intelletto con la realtà, tuttavia bisogna chiedersi quali siano le condizioni che ci permettono di constatare questa realtà. È l'atto d'essere che garantisce all'intelletto di vedere tale realtà nella misura in cui esso fa sì che la realtà si offra o si manifesti all'intelletto. Ciò è fondamentale affermarlo per evitare di incappare nel *rappresentazionalismo*: per Tommaso l'intelletto coglie l'atto d'essere dell'oggetto andando oltre il mero incasellamento dell'oggetto - in genere e differenza specifica (per la specie) o specie e materia *signata quantitate* (per l'individuo) – così, l'intelletto, coglie ciò che lo causa. Pertanto, l'intelletto coglie la verità e non un fenomeno mentale altrimenti si fermerebbe all'apprensione della quiddità.

Su questo punto Gilson chiarisce molto bene la questione:

«Da ciò si comprende come, nella dottrina di San Tommaso, la verità del giudizio si fonda più sull'essere delle cose che sulla loro essenza. L'adequazione dell'intelletto e della cosa, in cui consiste la verità, trova la sua espressione completa dell'operazione di un intelletto che, superando la semplice apprensione della quiddità di un essere, colga l'atto che la causa, poiché esso è<sup>328</sup>».

---

<sup>327</sup> Il Necessariamente esistente non ha alcuna quiddità altrimenti, oltre ad essere pensabile dall'intelletto, implicherebbe la possibilità di essere qualcosa di diverso da qualcos'altro oltreché difettare di qualcosa. Cfr. Avicenna, *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Milano: Bompiani, 2002; VIII.7

<sup>328</sup> (Gilson E., 1988); p. 111

In conclusione si possono inferire i seguenti punti:

A) Avicenna e Tommaso fanno riferimento alla stessa unità dell'esistenza: nel senso che la quiddità differisce dall'esistenza solo nell'intelletto (Tommaso) o nell'anima (Avicenna).

B) La considerazione dell'esistenza come accidente dell'essenza è solo un modo dell'intelletto di considerare e studiare l'essenza senza implicarne l'esistenza. Se l'anima non considera l'esistenza in quel momento lo fa solo per studiare o analizzare meglio la quiddità: questo non vuol dire che il 'non-considerato' diventi 'non-esistente'<sup>329</sup>.

Affermati questi due punti, si faccia riferimento alla nota formulazione di Menn<sup>330</sup>: «quando si dice che un cavallo esiste *non* è la stessa cosa di dire che “un cavallo è un cavallo<sup>331</sup>”». Giunti a questo punto si può togliere quel 'non' dall'espressione sopracitata perché dire '*un cavallo è un cavallo*' o dire '*un cavallo esiste*' a questo livello è la stessa identica cosa. Se su Avicenna si è già detto lungamente a che cosa fa riferimento l'unità dell'esistenza, su Tommaso si vuole chiarire questo punto.

Sebbene la citazione di Menn sia applicabile sia ad Avicenna che a Tommaso, concentriamoci sul secondo.

Nell'Aquinate notiamo due sensi dell'atto d'essere o, meglio, dell'*esse* in senso generico: il primo esse deriva dalla forma, in quanto costitutivo fondamentale dell'essere della sostanza e, quindi, anche dell'essenza (forma + materia o solo forma); il secondo esse va inteso come principio che dà l'esistenza effettuale (o sussistenza o *wircklichkeit*) all'essenza.

Quando parliamo di esistenza nella prospettiva suggerita da Carlo<sup>332</sup> in precedenza, ad esempio, *l'actus essendi* potrebbe essere inteso secondo i due sensi appena distinti. Questi due sensi in Tommaso sembrano convivere fino alle ultime opere e potrebbero essere

---

<sup>329</sup> Nasir al-Din al-Tusi, *Commentary on Avicenna's Al-Isharat wa'l-tanbihat, III*; pp. 462-463

<sup>330</sup> (Menn, 2013); 150

<sup>331</sup> Cfr. 3.5. *Wujud Khass* come *ipsum esse simpliciter* ;

«Per riprendere le parole di Menn: quando si dice che un cavallo esiste non è la stessa cosa di dire che “un cavallo è un cavallo”<sup>331</sup>».

<sup>332</sup> Cfr. la seconda metafora di Carlo: b) Ma la visione proposta tramite il *Wahdat al-wujud* è supporre che non vi siano i contenitori, ma che vi sia solo l'acqua (l'esistenza), a questo punto supponiamo che quest'acqua sia in caduta libera dall'alto e che vi sia un'improvvisa escursione termina in aria tanto da far ghiacciare all'istante l'acqua. A questo punto, il particolare tipo di forma assunta dall'acqua quando si ghiaccia è l'autodeterminarsi e autolimitarsi proveniente dall'acqua stessa e cioè dall'esistenza stessa.

la chiave interpretativa per capire meglio il rifiuto della accidentalità dell'*actus essendi*, ma potrebbero anche spiegare ciò che Tommaso dice in una delle sue ultime opere<sup>333</sup> riguardo all'atto d'essere che non è accidente, ma è quasi costituito dai principi dell'essenza. Qui Tommaso sembrerebbe tentare di portare a coerenza i due sensi di *esse* distinti sopra e che vengono spesso tenuti separati nelle sue opere precedenti<sup>334</sup>.

Arrivati sino a questo punto la sensazione che mi pervade è che, in un certo senso, forse, Tommaso sia stato molto più avicenniano di quanto *già* comunque egli ritenesse<sup>335</sup>.

---

<sup>333</sup> Tommaso D'Aquino, *Commento alla Metafisica di Aristotele* (Vol. Vol. 1 Libri 1-4). (L. Perotto, Trad.) Bologna: Edizione Studio Domenicano 2004 Libro 4, L.2, n. 9

<sup>334</sup> Ad esempio cfr. *Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 arg. 1* oppure Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, Trad.) Milano: Bompiani 2022; p. 81 « *Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse* ».

<sup>335</sup> (VANSTEENKISTE, SEPTEMBER 1953, 15de Jaarg.); Si contano ben 426 occorrenze della parola 'Avicenna' in tutto il *Corpus Thomisticum* dell'Aquinate. Tommaso era ben consapevole dell'influenza esercitata da Avicenna nei suoi confronti, e inoltre, tale influenza non veniva neanche sottaciuta da Tommaso.

## CONCLUSIONI

Giunti alla fine di questo elaborato, una questione, ancora, ci travaglia. Nonostante tutte le asperità e gli impedimenti di natura geografico-cronologica e, soprattutto culturale, Ibn Sina e Tommaso, il filosofo medico-persiano e il maestro medioevale, hanno instaurato in fin dei conti un ponte o un dialogo metafisico *interculturale*? Se sulla questione relativa a se, e se sì in quale misura, Avicenna abbia influenzato Tommaso, la maggior parte degli studiosi è d'accordo con l'asserire che certamente tale influenza vi è stata. Persino Gilson<sup>336</sup> è favorevole su questo punto; eppure sul secondo punto, e cioè in che misura si dà tale influenza, gli studiosi si dividono molto di più<sup>337</sup>.

Conclusasi questa tesi magistrale, spero che si capisca che la risposta a siffatta domanda sia affermativa per i seguenti motivi:

I) La tesi dell'esistenza come accidente dell'essenza è una comprensione dell'*Avicenna Latinus*, che sembra 'selettiva' delle opere di Avicenna, in quanto, le parti tradotte<sup>338</sup> del corpus avicenniano vertono più sulle sezioni di filosofia naturale e metafisica anziché sulle sezioni della logica o della matematica; quest'ultima mai tradotta. Oltre a ciò l'*Avicenna Latinus* è stato anche influenzato molto dal rappresentante più noto dell'averroismo latino e cioè da Sigieri di Brabante<sup>339</sup>, il quale influenzò fortemente la fase finale del pensiero di Tommaso. L'Aquinate nel suo *Commento alla Metafisica* lo dimostrerà affermando che

---

<sup>336</sup> (Gilson E. , 1988); p. 112

Sicuramente tale influenza vi è stata, tuttavia per Gilson non è da intenderla come influenza esercitata tramite l'ontologia dell'esistere, cioè il contrario di quanto si è voluto asserire in questo elaborato

<sup>337</sup> Ad esempio Amos Bertolacci (Bertolacci, *THE DISTINCTION OF ESSENCE AND EXISTENCE IN AVICENNA'S METAPHYSICS: THE TEXT AND ITS CONTEXT*, 2012) e Hashemi (Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, 2020) propendono verso la tesi che la metafisica di Avicenna sia esistenzialista, anche Deborah Black (Black, *MENTAL EXISTENCE IN THOMAS AQUINAS AND AVICENNA*, 1999), con qualche riserva in più sul piano epistemologico e psicologico-cognitivo, è propensa a sottolineare questa continuità metafisica nei due filosofi; oppure Staley Kevin che pur sottolineando la distinzione tra essenza ed esistenza di Avicenna e il forte influsso su Tommaso, comunque rimarca un'importante differenza tra "mere possibility" (in Avicenna) e "real possibility" (in Tommaso) (Staley, 2013); oppure ancora è molto interessante la prospettiva di R.E. HOUSER il quale, insiste meno sul discorso dell'ontologia dell'esistere per sottolineare soprattutto come la forma di aristotelismo di Tommaso sia in realtà un avicenniano tipo di aristotelismo (Houser R. E., 2012).

<sup>338</sup> (Bertolacci, *The reception of Avicenna in Latin medieval culture*, 2013); pp. 245-246.

<sup>339</sup> Sigieri di Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam*, Louvain-La Neuve, 1981; *Questio 7, p. 41*

«Ideo , cum de ipsa sit intentio, primo quaeramus circa ipsum ens utrum ens vel esse 10 in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum , vel sit aliquid additum essentiae illorum»

Avicenna intendeva l'accidente dell'esistenza nei confronti dell'essenza come l'accidente del bianco inerisce alla parete.

II) L'accidentalità dell'esistenza imputata ad Avicenna, come si è dimostrato, è un'accidentalità di natura logico-concettuale e cioè legata alla *nostra* analisi razionale dell'esistente. Questa dimensione emerge in modo lampante in *Al-Ilahiyat* V,1-2 ove l'obbiettivo di Avicenna è quello di presentarci una sorta di fenomenologia dell'essenza, facendoci vedere come essa si comporti nelle fattezze di un universale.

III) Se anche qualora questi due punti non fossero abbastanza convincenti, provocatoriamente si potrebbe asserire che posto che l'esistenza sia un accidente in ogni caso non vi sarebbe nulla di male. Del resto chi ha detto che l'accidentalità debba essere vista solo nei termini dell'accidentalità propria delle categorie aristoteliche?

Difatti in tal caso, l'accidentalità ascritta da Avicenna all'essenza è un'accidentalità *sui generis*: la dipendenza ontologica rispetto al soggetto o alla sostanza è rovesciata.

A partire dal punto II), si può asserire che l'accidentalità dell'esistenza avicenniana non sia altro che una nostra considerazione razionale-concettuale, e che, non vi è alcuna distinzione reale tra quiddità ed esistenza poiché tale differenziazione mentale si annulla quando riferita alla realtà extramentale dell'Unità dell'esistenza (*Wahdat Al-Wujud*).

Pertanto, se la conclusione raggiunta è questa, non vi sono motivi reali e forti per non gettare quel collegamento metafisico tra Avicenna e Tommaso. Detto ciò, tale collegamento culturale può essere letto secondo due chiavi di lettura implicitamente proposte nel corso dell'elaborato:

a) Chiave di lettura dell'*equivoco*: il risultato raggiunto della mediazione culturale sarebbe stato soddisfatto per *eterogenesi dei fini*, ossia, grazie al fenomeno della *translatio studiorum* da una parte, e dall'altra, grazie ad avvenimenti come: l'incredibile epifania di Avicenna che casualmente si imbatte nel *Kitab al Huruf* di Al-Farabi, tramite il quale capirà finalmente la *Metafisica* di Aristotele dopo averla letta per più di quaranta volte. In altro modo l'eterogenesi dei fini si è realizzata anche attraverso la falsa attribuzione intellettuale del *Liber de Causis* e della pseudo-*Teologia* ad Aristotele ha fatto credere a Tommaso e ad Avicenna di leggere e interpretare il pensiero dello Stagirita, quando in realtà l'autore era neoplatonico.

Sulla base di questa serie di equivoci è nato questo ponte culturale e anche quindi una metafisica esistenzialista.

b) Chiave di lettura dell'*analogo*: l'esito culturale sarebbe dato da una parte dalla volontà della Chiesa stessa di confrontarsi con *l'altera pars* e far sue le tesi che anche se provenivano dal mondo arabo-neoplatonico comunque potevano entrare in contatto e dialogo con la teologia cristiana. Non contava chi fosse il filosofo-questionante, ma la differenza la fa la questione posta. Se essa poteva essere di interesse per la teologia cristiana queste potevano entrare in contatto tra di loro, del resto come ricorda Tommaso «giacché ogni verità, chiunque sia che la dica, viene dallo Spirito Santo<sup>340</sup>».

La stessa *falsafa* islamica era ammessa al dibattito universitario, sebbene secondo un iter storico piuttosto travagliato, *analogamente* a quella cristiana.

Papa Benedetto XVI presso l'aula magna dell'università di Ratisbona<sup>341</sup> disse in un suo famoso discorso:

«Solo così diventiamo anche capaci di un vero dialogo delle culture e delle religioni – un dialogo di cui abbiamo un così urgente bisogno.»[...]

«"Non agire secondo ragione, non agire con il *logos*, è contrario alla natura di Dio", ha detto Manuele II, partendo dalla sua immagine cristiana di Dio, all'interlocutore persiano».

In questo lungimirante, acuto e, purtroppo, mal compreso discorso del Papa, il Santo Padre avverte del pericolo nel nichilismo causato dall'allontanamento della fede dalla ragione. Egli sottolinea come l'aprirsi all'ampiezza della ragione non significhi nullificarne la sua grandezza. Le due cose possono, e devono, camminare insieme. L'Occidente ha sin da troppo tempo smarrito il questionare stesso della Ragione in modo tale che anche la ricerca scientifica smarrirebbe il suo *τέλος* venendosi a dissolvere la fondamentale dicotomia soggetto-oggetto che anche Husserl ne *La Crisi delle Scienze Europee e la fenomenologia trascendentale* sottolinea come imprescindibile.

Tommaso credeva che chiunque è portatore di luce, anche chi è di fede diversa da quella

---

<sup>340</sup> *Super Ioannem, 1,5 lect. 3, n.103*

cristiana, perché ciò che ci accomuna è il comune riferimento alla ragione. Comunque sia questo confronto e proficuo scambio culturale vi è stato e da esso dovremmo prendere esempio per la risoluzione delle controversie religioso-culturali.

Per concludere, se l'ammonizione del Santo Padre suoni come profetica, o più pessimisticamente, come reale, pone una questione con la quale bisogna fare i conti. Non è cosa nuova che la discrepanza che divide Occidente e Oriente si sia fatta sempre più estesa, e non è nemmeno cosa nuova il fatto che sempre più guerre culturali o di religione imperversino sul nostro pianeta.

Si è fatto tardi, e noi, siamo *già* al crocevia.



## *Bibliografia*

- Afrodisia, A. d. (2014). *Questiones 1.1 - 2.15*. (R. W. Sharples, Trad.) London: Bloomsbury.
- al-Jawzi, S. i. (s.d.). *Lo specchio del tempo; 23-volume encyclopedic biographical*.
- al-Juzjani, A. ' . (1974). *The life of Ibn Sina: a critical edition and annotated translation*. (W. E. Gohlman, A cura di) New York: State university of New York Press.
- al-Tusi, N. a.-D. (s.d.). *Commentary on Avicenna's Al-Isharat wa'l-tanbihat, III*.
- Aristotele. (1996). *Organon: Analitici Secundi* (Vol. Volume Secondo). (M. Zanatta, A cura di) Torino.
- Aristotele. (2017). *Metafisica*. (G. Reale, A cura di, & G. Reale, Trad.) Firenze: Bompiani.
- Avicenna. (1938). *Kitab Al Najat*. Cairo.
- Avicenna. (1992). *Al-Mubahathat*. Intisharat: Qom.
- Avicenna. (2002). *Metafisica*. (P. Porro, A cura di, & O. Lizzini, Trad.) Milano: Bompiani.
- Avicenna. (2005). *The Metaphysics of the Healing*. (M. E. Marmura, Trad.) Utah: Brigham Young University Press.
- Avicenna. (2014). *Al-Isharat wa'l-tanbihat: Remarks and Ammonitions: Physics and Metaphysics*. (S. Inati, A cura di, & S. Inati, Trad.) New York: Columbia University Press.
- Avicenna. (s.d.). *Kitab Al- Najat*.
- Bertolacci, A. (2006). *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâbal-Shifâ: A Milestone of Western Metaphysical Thought*. Boston: Brill.
- Bertolacci, A. (2012). THE DISTINCTION OF ESSENCE AND EXISTENCE IN AVICENNA'S METAPHYSICS: THE TEXT AND ITS CONTEXT. *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*, 83, p. 257–288.

- Bertolacci, A. (2013). The reception of Avicenna in Latin medieval culture. In P. Adamson, *Interpreting Avicenna: critical essays* (p. 242-269). New York: Cambridge University Press.
- Bertolacci, A. (2022). Avicenna ed Averroè «spiriti magni»: Dante Alighieri e la cultura araba nella Divina Commedia. *Medioevo: Rivista di Storia della filosofia Medioevale*, 56 (2021), p. 145-174.
- Bizri, N. E. (2001). Avicenna and Essentialism. *The Review of Metaphysics*, 54(4), p. 753-778.
- Black, D. L. (1999). MENTAL EXISTENCE IN THOMAS AQUINAS AND AVICENNA. *Mediaeval Studies*, 61 (1), p. 45-79.
- Black, D. L. (2010). Intentionality in Medieval arabic philosophy. *Quaestio: Journal of the History of Metaphysics*, 10, 65-81.
- Brabante, S. d. (1981). *Quaestiones in Metaphysicam*. (W. Dunphy, A cura di) Louvain-La Neuve.
- Carlo, W. (1966). *The ultimate reducibility of essence to existence in existential metaphysics*. Netherlands: The Hague: M. Nijhoff.
- Corrigan, K. (1996). Essence and Existence in the Enneads. In L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press.
- Costa, C. D. (2000). Avicenna and the Liber De Causis: A contribution to the Dossier. *Revista Espanola de Filosofia Medieval*(7), p. 95 - 114.
- Crane, T. (2001). *Elements of Mind*. Oxford University Press.
- D'Aquino, T. (1882). *Commetaria: In aristotelis libros peri hermeneias et Posteriorum Analyticorum* (Edizione Leonina ed.).
- D'Aquino, T. (1888-1906). *Summa Theologiae* (Edizione Leonina ed., Vol. 4-11, prima pars). (c. i. Gaetano, A cura di)
- D'Aquino, T. (1929). *Scriptum super libros Sententiarum* (ed. P. MANDONNET ed.). Lethielleux Paris.
- D'Aquino, T. (1953 e altre date). *Questiones disputatae de veritate I* (Marietti ed.). (R. Spiazzi, A cura di)

- D'Aquino, T. (1975). *Somma Contro i Gentili*. (T. S. Centi, A cura di) Torino: Unione Tipografico - Editrice Torinese.
- D'Aquino, T. (2000). *Questio disputata De Spiritualibus creaturis*. Leonina t. 24/2.
- D'Aquino, T. (2004). *Commento alla Metafisica di Aristotele* (Vol. Vol. 1 Libri 1-4). (L. Perotto, Trad.) Bologna: Edizione Studio Domenicano .
- D'Aquino, T. (2022). *L'ente e l'essenza*. (P. Porro, A cura di) Milano: Bompiani.
- D'Aquino, T. (s.d.). *Lectura Super Ioannem*. Edizioni Parma t. 10, 279-645; Vives t. 19, 669-842 e t. 20, 1-376.
- Emilsson, E. K. (2010). L'idealismo Plotiniano. In D. P. Taormina, *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino* (p. 65-91). Napoli: Taormina.
- Fabro, C. (1950). *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino* . SEI.
- Farabi, A. (s.d.). *Risalat al-Zinun*. Hyderabad.
- Galluzzo, G. (2012). *Breve Storia dell'ontologia*. Torino: Carocci.
- Geach, P. (1954-1955, ). Form and Existence. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55, p. 251-271.
- Geach, P. T. (1968). What Actually Exists. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes 42*.
- Gerson, L. P. (1994). *Plotinus*. London: Routledge: Ted Honderich.
- Gilson, E. (1948). *L'etre et l'essence*. Parigi: Vrin.
- Gilson, E. (1988). *L'essere e l'essenza*. Milano: Massimo.
- Gutas, D. (2002). *Pensiero greco e cultura araba*. (C. D. Costa, A cura di) Torino: Einaudi.
- Haan, D. D. (2020). *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing* (Vol. Investigating Medieval Philosophy, 15). Brill.
- Habermas, J. (2013). *L'inclusione dell'altro*. Feltrinelli.

- Heidegger, M. (1929). *WAS IST METAPHYSIK?* (V. Klostermann, A cura di) VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT A. M.
- Heidegger, M. (2001). *Che cos'è Metafisica?* Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (2003). *Introduzione alla domanda metafisica fondamentale.* (L. Romera, A cura di) Armando Editore.
- Heisenberg, W. (2002). *Indeterminazione e realtà,*. (G. G. Gregorio, A cura di) Napoli: Alfredo Guida.
- Houser, R. (2013). Avicenna and Aquinas: Essence, Existence, and the Esse of Christ. *The Saint Anselm Journal* 9.1., p. 1-20.
- Houser, R. E. (2012). Why the Christian Magistri Turned to Arabic and Jewish Falāsifa: Aquinas and Avicenna. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 86, p. 33-51.
- Izutsu, T. (1971). *The concept of reality and existence.* Tokyo: Keio University of cultural and Linguistic Studies.
- Jolivet, J. (1993). Paragone tra le teorie del linguaggio di Abelardo e dei nominalisti. *Logica e linguaggio nel medioevo*, p. 113-164.
- Leibniz. (2016). *Discorso di Metafisica.* (R. Cristin, A cura di) Roma: (Edizioni Studium Roma ed.
- Libera, A. d. (1996). *La Querelle des Universaux.* Paris: Editions du Seuil.
- Lizzini, O. (2020). *Avicenna.* Roma: Carocci.
- Lizzini, O. (2020). *Ibn Sina's Metaphysics.* Tratto da Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-sina-metaphysics/>
- Magris, A. (1986). *Invito al Pensiero di Plotino.* Milano: Mursia.
- Maltinti, F. (2017). *L'eredità del profeta (ebook).* Hobos Edizioni.
- Menn, S. (2013). Avicenna's Metaphysics. In P. Adamson, *Interpreting Avicenna* (p. 143-169). New York, United States of America: Cambridge University Press.

- Pini, G. (2004). «absoluta Consideratio Naturae»: Tommaso d'Aquino e la dottrina avicenniana dell'essenza. *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*(15), p. 387-438.
- Plotino. (2004). *Enneadi*. (G. Faggin, A cura di) Milano: Bompiani.
- Plotino. (2008). *Enneadi*. (G. Reale, A cura di, & R. Radice, Trad.) Milano: Mondadori.
- Quine. (1948 ). On what there is. *The Review of Metaphysics*, 2(5), p. 21-38.
- Quine, W. (1975). Tre gradi di coinvolgimento modale. In *I modi del paradosso e altri saggi* (p. 226-245). Milano: Il Saggiatore.
- Rahman, F. (s.d.). *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Tratto da Brill: [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dhat-SIM\\_1816](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dhat-SIM_1816)
- Rushd, I. (1978). *Averroes' Tahafut Al-Tahafut*,. (t. b. Bergh, Trad.)
- Salisbury, G. d. (s.d.). *Metalogicon*.
- Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, A. A. (2020). Distinction between Existence and Essence in Avicenna's ontology and its influence on Christian philosophical theology with a focus on Aquinas' views. *Religious Inquiries*, 9(18), p. 25-46.
- Staley, K. M. (2013). Avicenna, Aquinas and the Real Distinction: In Defense of Mere Possibilities or Why Existence Matters. *Saint Anselm Journal*, 9, 1-20.
- Torrell, J. P. (2017). *Amico della verità*. Edizioni Studio Domenicano.
- Tropia, A. (2019). Early modern scotists and thomists on the question on the intellect's first and adequate object (15th-17th Centuries). *Revista Española de Filosofía Medieval*, p. 66-91.
- VANSTEENKISTE, C. (SEPTEMBER 1953, 15de Jaarg.). Avicenna-Citaten bij S.Thomas. *Tijdschrift voor Philosophie*(3), p. 457-507.
- Varzi, A. (2002). Ontologia e Metafisica. In F. D. di), *Storia della Filosofia Analitica*. Torino: Einaudi.

Ventimiglia, G. (2020). *Aquinas after Frege (ebook)*. Palgrave Macmillan.  
doi:10.1007/978-3-030-48328-9

Wisnovsky, R. (2000). Notes on Avicenna's concept of thingness. *Arabic Sciences and Philosophy* (10), p. 181-221.