

Quaestio 9/2009

Origini e sviluppi dell'ontologia (secoli XVI-XXI)

Naissance et développements de l'ontologie (XVI^{ème}-XXI^{ème} siècles)

Entstehung und Entwicklungen der Ontologie (XVI-XXI Jahrhundert)

Origins and Developments of Ontology (16th-21st Century)

a cura di Costantino Esposito

con la collaborazione di Marco Lamanna

Indice

Origini e sviluppi dell'ontologia (secoli XVI-XXI)

| | |
|---|-----|
| COSTANTINO ESPOSITO | |
| Introduzione. Dalla storia della metafisica alla storia dell'ontologia | VII |
| | |
| I. Alle origini dell'ontologia moderna: l'orizzonte tardo-scolastico e rinascimentale | |
| | |
| JOSEPH S. FREEDMAN | |
| The Godfather of Ontology? Clemens Timpler, «All that is Intelligible», Academic Disciplines during the Late 16 th and Early 17 th Centuries, and Some Possible Ramifications for the Use of Ontology in our Time | 3 |
| MÁRIO S. DE CARVALHO | |
| Tra Fonseca e Suárez: una metafisica incompiuta a Coimbra | 41 |
| JACOB SCHMUTZ | |
| Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suarézienne: les <i>status rerum</i> selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo | 61 |
| PAOLO PONZIO | |
| <i>Notitia sui est esse suum</i> . Nota sull'ente e sull'io nel pensiero metafisico di Tommaso Campanella | 101 |
| | |
| II. L'età cartesiana e le metafisiche del razionalismo | |
| | |
| GIULIA BELGIOIOSO | |
| L'invenzione dell'ontologia cartesiana nelle interpretazioni del Novecento | 113 |
| MASSIMILIANO SAVINI | |
| Johannes Clauberg e l'esito cartesiano dell'ontologia | 153 |
| MICHAËL DEVAUX / MARCO LAMANNA | |
| The Rise and Early History of the Term Ontology (1606-1730) | 173 |
| FILIPPO MIGNINI | |
| Dell'ontologia in Spinoza | 209 |

| | |
|--|-----|
| STEFANO DI BELLA | |
| Crisi e rinascite della sostanza. L'eredità leibniziana nell'ontologia analitica da Russell a Kripke (e oltre) | 225 |

III. Dalla *Schulmetaphysik* all'Idealismo tedesco

| | |
|--|-----|
| LUIGI CATALDI MADONNA | |
| L'ontologia sperimentale di Christian Wolff | 253 |
| ALEXEI N. KROUGLOV | |
| Die Ontologie von Tetens und seiner Zeit | 269 |
| RICCARDO POZZO | |
| L'ontologia nei manuali di metafisica della <i>Aufklärung</i> | 285 |
| NORBERT HINSKE | |
| Ontologie oder Analytik des Verstandes? Kants langer Abschied von der Ontologie | 303 |
| KLAUS DÜSING | |
| Grundformen der Ontologie bei Kant und bei Hegel | 311 |
| STEFANO POGGI | |
| Da Wolff a Herbart: l'ontologia di un soggetto inesistente | 325 |
| GIUSI STRUMMIELLO | |
| Beyond the Possible. The Overturning of Early Modern Ontology in Schelling | 335 |

IV. Prospettive novecentesche

| | |
|--|-----|
| JEAN-FRANÇOIS COURTINE | |
| Husserl et la réhabilitation de l'ontologie comme ontologie formelle | 353 |
| FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN | |
| Metaphysik und Ontologie in Heideggers fundamentalontologischem und ereignisgeschichtlichem Denken | 379 |
| MAURIZIO FERRARIS | |
| Documentalità e ontologia sociale | 389 |

Varia. Note Cronache Recensioni

| | |
|---|-----|
| VENERANDA CASTELLANO | |
| On the Byzantine Aristotle Commentators | 409 |
| MICHELE TRIZIO | |
| Le vie della spiritualità monastica a Bisanzio | 412 |
| ANNA AREZZO | |
| Storia di una «leggenda tenace»: le vicende della «doppia verità» | 417 |

| | |
|--|-----|
| ALESSANDRO PERTOSA La tradizione dell'ockhamismo: una rivisitazione storiografica | 423 |
| ANNALISA CAPIELLO Necessità e finitudine: il pensiero di Pomponazzi e la tradizione dell'aristotelismo rinascimentale | 427 |
| FRANCESCO MARRONE La dimostrazione dell'infinità divina e la ragione formale dell'infinito nella prima metà del Seicento | 432 |
| ELODIE CASSAN Descartes et la recherche de la vérité | 441 |
| EVELINA MITEVA Tetens and Pre-Kantian Debate on the Status of Metaphysics | 445 |
| FRANCESCO VALERIO TOMMASI Walking on the Tightrope. Metaphysics as the Icon of Human Condition | 448 |
| A Note from the Editors | 453 |
| Gli Autori | 455 |
| Indice dei nomi | 459 |

Costantino Esposito

Introduzione

Dalla storia della metafisica alla storia dell'ontologia

Mondo, sii, e buono;
esisti buonamente,
fa' che, cerca di, tendi a, dimmi tutto,
ed ecco che io ribaltavo eludevo
e ogni inclusione era fattiva
non meno che ogni esclusione;
su bravo, esisti,
non accartocciarti in te stesso in me stesso

Io pensavo che il mondo così concepito
con questo super-cadere super-morire
il mondo così fatturato
fosse soltanto un io male sbozzolato
fossi io indigesto male fantasticante
male fantasticato mal pagato
e non tu, bello, non tu "santo" e "santificato"
un po' più in là, da lato, da lato

Fa' di (ex-de-ob etc.) -sistere
e oltre tutte le preposizioni note e ignote,
abbi qualche chance,
fa' buonamente un po';
il congegno abbia gioco.
Su, bello, su.

Su, münchhausen

[Andrea Zanzotto, *Al mondo*, in *La Beltà*, Mondadori, Milano 1968]

Monde, sois, et sois bon; / existe bonnement, / fais que,
cherche à, tends à, dis-moi tout, / et voici que je renver-
sais, éludais / et toute inclusion n'était pas moins / effi-
cace que toute exclusion; / allez, mon bon, existe, / ne te
recroqueville pas en toi-même, en moi-même

Je pensais que le monde ainsi conçu / dans ce super-
choir, super mourir, / le monde ainsi adultéré, / était seu-
lement un moi mal décoconné / que j'étais indigeste, mal

imaginant, / mal imaginé, mal payé / et non pas toi, mon
beau, pas toi, “saint” et “sanctifié”, / un peu plus loin,
de coté, de coté

Fais en sorte d’(ex-de-ob, etc.)-sistere / et au-delà de tou-
tes les prépositions connues et inconnues, / aie quelque
chance, / fait bonnement un peu; / que joue le mécani-
sme. / Allez, mon beau, allez. /

Allez, münchhausen.

[Andrea Zanzotto, *Au monde*, in *La Beauté*, traduit de l’italien
par Philippe Di Meo, Editions Maurice Nadeau, Paris 2000]

World: Be, and be good; / exist nicely, / do that, try to,
aim at, tell me all, / and there I was upending eluding /
and every inclusion was no less / effective than every ex-
clusion, / come on, old chum, exist, / don’t curl up in
yourself in myself

I thought that the world thus conceived / what this super-
falling super-dying / the world thus adulterated / was
only a me ill-hatched from a cocoon / was me ill-digested
fantasizing / ill-fantasized il-paid / and not you, dear, non
you “sainted” and “sanctified” / a little more over there,
to the side, to the side

Be sure to (ex-des-res etc.) ist / and beyond all preposi-
tions known and unknown, / you should have some *chan-*
ce, / behave nicely for a bit; / give the mechanism some
play. / Come on, dear, come on.

Come on, Münchhausen.

[Andrea Zanzotto, *To the World*, in *The Selected Poetry and Pro-*
se of Andrea Zanzotto, transl. by Patrick Barron, University of
Chicago Press, Chicago 2007]

1. Senza dubbio l’ontologia è (ri)diventata negli ultimi anni una prospettiva di tendenza, se non addirittura una pratica alla moda nel panorama filosofico contemporaneo. Sia che la si osservi dal punto di vista della tradizione fenomenologico-ermeneutica, sia da quello della tradizione analitica, sembra che essa costituisca un punto di verifica cruciale per entrambe queste prospettive. Da un lato, infatti, la cosiddetta filosofia «continentale», che pure era partita da una radicale messa in questione della metafisica moderna, se non dell’intera metafisica occidentale, ha cercato di ridefinire i termini di un discorso squisitamente “ontologico”, sia riflettendo sui vissuti della coscienza o sugli oggetti intenzionali, sia interpretando la struttura dell’esistenza e la verità dei fenomeni storico-temporali, sia determinando la struttura testuale di ogni evento social-

mente significativo. Dall'altro lato, anche la filosofia analitica aveva preso le mosse da un'impetuosa critica alla metafisica, come un discorso impossibile se non illusorio nelle sue stesse pretese linguistiche, ma era stata in qualche modo costretta, proprio dalla sua analisi del linguaggio, a riproporre le condizioni prettamente "ontologiche" in base alle quali poter rendere sensati i nostri asserti in riferimento agli "oggetti" di cui di volta in volta parliamo. Se dunque la realtà "metafisica" del mondo sembrava diventare sempre più problematica, inaccessibile e inconsistente, al tempo stesso diventava sempre più urgente la ricostituzione di un'ontologia che rimettesse nella giusta connessione le nostre modalità o attività conoscitive (o più in generale psichiche) e il modo di costituirsi di oggetti ed eventi nello spazio e nel tempo ma anche al di fuori dello spazio e del tempo. Con la conseguenza che diverse delle problematiche e delle discussioni sviluppatasi nella lunga e variegata storia della metafisica antica, medievale e moderna sono tornate a farsi vive nella loro versione puramente "ontologica". In tal senso l'ontologia può essere intesa paradossalmente come una strada alternativa per continuare in quella stessa tradizione (o meglio, in quelle tradizioni) da cui pure essa voleva affrancarsi, riducendone però la portata e l'ambizione di costituire un discorso sui principi universali dell'essere e sul significato dell'essere.

Chiedersi che cosa c'è (o può esserci) e che cos'è quello che c'è (o che può essere) – per usare le formulazioni standard degli analitici – o anche a quali condizioni sia possibile cogliere la verità del mondo o interpretarne il senso – per usare un linguaggio più vicino ai continentali – suonano entrambe come questioni ontologiche fondamentali, anche se naturalmente cambia (e cambia anche all'interno di ciascuna di quelle tendenze) l'intenzione e la direzione che si vuole assegnare di volta in volta al nome "ontologia", che appunto può tranquillamente significare il riferimento al darsi di cose o dati di fatto indipendenti dalle nostre interpretazioni concettuali o, esattamente all'inverso, la costituzione ultimamente linguistico-interpretativa dell'essere di tutto ciò che c'è.

Ci troviamo dunque di fronte ad una strana situazione, per cui l'ontologia rappresenta un punto di verifica critica (e spesso di auto-verifica) di molti discorsi e di svariate pratiche del pensiero contemporaneo, e può farlo in virtù del fatto che in essa coesistono significati e usi diversi. Una situazione problematica, questa, che probabilmente non esprime solo la disputa odierna sulla posta in gioco delle diverse posizioni filosofiche, ma corrisponde ad una problematicità per così dire costitutiva, che segna l'ontologia sin dalla sua origine disciplinare.

2. "Ontologia" è in effetti uno di quei termini di uso corrente nel lessico filosofico che sembra fatto apposta per esprimere molte cose, forse troppe e troppo di-

stanti tra loro, tanto da risultare o sovraesposto, al limite di una generalità universale e indeterminata, o al contrario ridotto ad ambiti regionali determinati e ad un linguaggio speciale. Esso può indicare i principi e le proprietà in base a cui qualcosa “è” ma anche il computo di tutto ciò che esiste effettivamente; può concernere questioni *de jure* ma al tempo stesso anche questioni *de facto*. Si tratta di due estremi che possono essere intesi come i poli entro cui si dibatte il discorso ontologico, almeno nelle sue versioni moderne e contemporanee: da un lato il riferimento a tutto ciò che si presenta alla nostra mente come qualcosa di “reale” in senso logico o formale, ossia in quanto semplicemente *pensabile* con coerenza; dall’altro il riferimento a tutto ciò che di “reale” si trova *al di fuori* dei nostri pensieri, che si sviluppa attraverso una descrizione e una catalogazione di che cosa c’è nel mondo. Il regno dell’ontologia si distende tra il puro possibile e l’inevitabile effettivo; anzi a ben vedere essi costituiscono l’intreccio originale o il canovaccio specifico del suo discorso.

Il presente volume di «Quaestio» prova a riaprire il dossier dell’“ontologia”, mettendo a fuoco innanzitutto il percorso di avvicinamento, la genesi e l’istituzione di essa come disciplina in senso tecnico alle soglie del XVII secolo, ricostruendo lo spettro delle problematiche che essa ha implicato e veicolato, e cercando di tracciare al tempo stesso le linee di sviluppo e di tendenza che da essa si dipartono, attraversando e innervando il pensiero cosiddetto “moderno” sino a dar prova di sé nelle vicende della filosofia novecentesca e contemporanea.

Il punto di partenza in questa ricognizione è costituito senz’altro dalla stessa filiazione e distinzione (con la conseguente subordinazione) dell’ontologia dalla metafisica. Com’è noto, all’inizio l’ontologia ha costituito semplicemente una “costola” della metafisica e poteva essere compresa solo all’interno di quest’ultima, come la sua parte “generale”; ma da subito si è anche visto che questa distinzione portava ad una nuova sistematizzazione e a un’inedita gerarchizzazione delle diverse parti del canone metafisico tradizionale (almeno quello della tradizione aristotelica). Questa indagine sulla genesi tecnico-disciplinare dell’ontologia presuppone dunque uno sguardo sull’immenso lavoro di costituzione del sapere “metafisico” portato avanti nell’epoca medievale, attraverso la lettura, il commento e l’interpretazione della *Metafisica* di Aristotele. Da questo punto di vista, il presente volume costituisce la ripresa e la continuazione di un precedente numero di «Quaestio» (apparso nel 2005 grazie alla cura di Pasquale Porro) sul tema «*Metaphysica – sapientia – scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*».

Analogamente all’evidente ripresa di interesse per l’ontologia nel pensiero contemporaneo, che abbiamo appena segnalato come punto di partenza del nostro percorso, nel suddetto volume sulla “filosofia prima” in epoca medievale si

partiva dal rinnovato interesse per la “metafisica” (intesa nel suo senso tecnico più stretto, disciplinare) all’interno della medievistica degli ultimi anni¹. Il fenomeno che si presentava allora agli occhi – e che oggi appare confermato – era in effetti singolare: la metafisica medievale sembrava gradualmente tornare ad occupare quel posto di prominenza, come oggetto storiografico, che in apparenza aveva già a lungo occupato, prima di esserne sfrattata, e anche in malo modo, negli ultimi decenni del XX secolo. Per una lunga stagione di studi, infatti, la filosofia medievale era stata identificata *tout court* con la metafisica (intendendo con questo termine soprattutto una forma di “teologia naturale”, qualcosa che avesse a che fare con il divino e/o, piuttosto genericamente, con l’essere e in funzione di una “filosofia cristiana”), ritenendo invece secondario ogni effettivo rapporto con la *Metafisica* come insieme di testi (i libri aristotelici, le traduzioni, i commenti). A questa situazione era seguita una reazione per così dire uguale e contraria, che mirava a contestare l’idea che nel Medioevo la filosofia prima fosse soprattutto una specie di teologia naturale sussunta sotto quella fondata sulla rivelazione, e che in qualche modo dava voce ad istanze filosofiche e storiografiche di tipo anglosassone e “analitico” rispetto a quelle di tipo “continentale”. Ma tale reazione aveva poi ceduto il campo ad una posizione forse ideologicamente più equilibrata e storiograficamente più verificata (proprio attraverso l’analisi dei testi), in cui la storia della metafisica tornava ad assumere una posizione centrale e i nessi, gli incroci e le sovrapposizioni tra filosofia e teologia tornavano ad essere intesi, oggettivamente, come una struttura portante dell’intero pensiero occidentale.

E se è vero che in questa ripresa di attenzione alla storia della metafisica un importante contributo era stato portato dal pensiero di Heidegger, è altrettanto vero che tale impulso ha di fatto incontrato una preziosa verifica e uno sviluppo più strettamente storiografico proprio in ricerche che non partivano dall’ipotesi ermeneutica del filosofo tedesco e in alcuni casi le erano addirittura contrapposte. Da questo momento la questione del “soggetto” della filosofia prima – considerata nel duplice versante di scienza dell’*ens inquantum ens* e di scienza dell’*ens summum o divinum* – si trovava ad essere rilanciata addirittura come uno snodo strategico per comprendere, oltre che il pensiero medievale, anche la prima modernità e gli sviluppi dell’età “classica”, sino alla *Schulmetaphysik* del XVIII secolo e ai suoi influssi su Kant e l’idealismo tedesco.

Ma nel volume cui ci stiamo riferendo come presupposto essenziale per la lettura del presente tomo, emergeva anche un altro motivo per spiegare il ritorno

¹ Si veda P. PORRO, *Dalla «Metafisica» alla metafisica, e ritorno: una storia medievale*, Introduzione a Id. (a cura di), *Metaphysica – sapientia – scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*, «Quaestio», 5 (2005), pp. IX-LI.

della storia della metafisica, vale a dire una sempre maggiore attenzione dedicata negli ultimi decenni alle complesse vicende della tradizione del testo aristotelico e dei problemi interpretativi ad esso collegati, che teneva conto dei commentatori tardo-antichi, della mediazione araba, e dei commenti prodotti nelle Università dell'Occidente latino (rilevabile nei *curricula studiorum* e nei manuali universitari, specie relativi alla Facoltà delle Arti).

3. Sta di fatto che solo a un certo punto nella storia del pensiero i filosofi hanno chiamato le proprie indagini (o parti di esse) con il nome esplicito di “ontologia”. La nascita della nuova disciplina – stando agli ultimi ritrovamenti annunciati da Raul Corazzon (2003) e da Marco Lamanna due anni fa proprio su «Quaestio» – viene datata dalla sua prima occorrenza nell'*Ogdoas scholastica* del teologo calvinista Jakob Lorhard o Lorhardus, pubblicata a St. Gallen, in Svizzera, nel 1606². Ma non si tratta solo di una notizia erudita, bensì di una circostanza che dà a pensare, posta com'è al crocevia di molte direttrici storico-geografiche, disciplinari, filosofiche, teologiche e scientifiche, e che varrà la pena tener presente per orientarci nell'uso ormai standardizzato, ma proprio per questo spesso impreciso, se non vago, con cui utilizziamo il termine “ontologia”.

È vero che nel linguaggio ormai consueto delle ricerche filosofiche e storico-filosofiche è del tutto normale parlare della presenza di un'*ontologia* in Parmenide o in Platone e Aristotele, sebbene a rigore questo modo di esprimersi non sia del tutto corretto, poiché nomina una certa cosa, nata in un determinato tempo, con il nome di un'altra cosa, occorsa in un tempo successivo. Ma è anche vero che questa disinvolta utilizzazione a ritroso di un termine così universalizzante, certo, ma al tempo stesso ben localizzabile in un preciso momento storico (gli inizi del Seicento d.C.), fa sorgere l'ipotesi che esso non sia affatto così generale o neutro come sembrerebbe, ma abbia inaugurato e veicolato una nuova auto-comprensione della tradizione da cui proviene. Se è infatti dall'interno della tradizione dei commentari di area tardo-scolastica (cattolica e soprattutto riformata) alla *Metafisica* aristotelica, che giunge ad espressione il nuovo termine di “ontologia”, esso mostrerà una forza di significazione talmente determinante da costringere a ripensare – come una vera e propria soluzione di continuità – l'intero edificio, o meglio l'intero «sistema della metafisica» tradizionale (per usare la precisa locuzione proposta da Jean-François Courtine nel suo libro dedicato alla situazione della metafisica attorno a Suárez)³.

² M. LAMANNA, *Sulla prima occorrenza del termine «ontologia». Una nota bibliografica*, «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», 6 (2006), pp. 557-570 (ma si veda anche il website <http://www.for-malontology.it> curato da Raul Corazzon).

³ J.-F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990

Proprio nella metafisica suareziana, e più in generale in quello che è stato efficacemente denominato l'«aristotelismo gesuita» del XVI secolo⁴, è possibile rintracciare la formazione della “cosa” cui il termine “ontologia” ha dato il nome, vale a dire la ben precisa tendenza a costituire un'indagine generalissima sull'ente in quanto tale, che trasforma dall'interno la grande tradizione aristotelica, definendo in maniera nuova il suo soggetto, il suo oggetto, il suo metodo, la sua interna struttura sistematica, suddivisa d'ora in poi – secondo una precisa suggestione scotiana – in una parte generale e in una speciale, la quale ultima tratta degli enti determinati (rispettivamente, l'ente infinito o Dio e gli enti finiti o creati). In questo passaggio storico, nell'epoca dottrinalmente travagliata seguita allo scisma luterano e al Concilio di Trento, assume poi un significato di grande rilievo il fatto che questa scienza trascendentale dell'ente come ciò che è pensabile senza contraddizione, si presenti come scienza autonoma (sebbene sovraordinata) rispetto alle diverse scienze degli esseri determinati, e al tempo stesso trovi la sua motivazione storica nell'esigenza di assicurare una base “naturale” o puramente razionale alla *sacra doctrina*, indispensabile per acquisire i concetti metafisici e i principi conoscitivi che rendano pensabile il dato rivelato⁵.

Con questa vera e propria *inventio ontologiae*, la *Metafisica* di Aristotele (intesa come insieme di testi, commenti e problemi in tensione o in contraddizione o in equilibrio tra loro) diviene la “metafisica” di cui parlerà la filosofia moderna, un edificio compatto nelle sue interne articolazioni, un canone disciplinare, un sistema autonomo, appunto, come prima non ce n'erano mai stati: basti pensare al fatto che il luogo di nascita del nuovo termine di ontologia è un luogo classificatorio, uno schema enciclopedico di ascendenza ramista.

Ma nel momento in cui cambia la prospettiva architettonica del discorso metafisico – si pensi alla già accennata suddivisione di una *metaphysica generalis* e di una *metaphysica specialis*, in una traiettoria che arriverà com'è noto sino a Hegel – è la stessa impostazione dei problemi, nonché la costituzione dei concetti, a mutare di significato. È appena il caso di ricordare la riformulazione, sta-

(tr. it. di C. Esposito e P. Porro, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, Prefazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1999), in part. parte III, cap. 1.

⁴ Cfr. C.H. LOHR, *Jesuit Aristotelianism and Sixteenth-Century Metaphysics*, in G. FLETCHER / M.B. SCHUETE (eds.), *Paradosis. Studies in Memory of E.A. Quain*, Fordham University Press, New York 1976, pp. 203-220. Ma si veda anche C.H. LOHR, *Metaphysics*, in C.B. SCHMITT / Q. SKINNER (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 537-638 (in part., pp. 606-621).

⁵ Su questa problematica mi permetto rinviare a C. ESPOSITO, Introduzione a F. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche I-III*, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2007², pp. 7-39 e nello stesso volume l'Appendice: Id., *Le «Disputazioni metafisiche» nella critica contemporanea*, pp. 747-853.

rei per dire il nuovo “concepimento” della nozione stessa di *ens*, intesa come concetto formale e soprattutto come concetto oggettivo, con il progressivo slittamento del significato di *ens* in quello di *res*, in cui la *realitas* indica in prima istanza l'*essentia*, e quest'ultima viene significata a partire dal concetto di *aliquid*, il «qualcosa» che non è anzitutto l'effettivamente esistente, ma ciò che è solo «atto ad esistere», cioè possibile in quanto pensabile senza contraddizione, come contrario al niente (*non nihil*). E come non citare tra i problemi riformulati in senso prettamente “ontologico”, quello del significato nominale e del significato partecipiale del nome “ente”, il ruolo dell'astrazione dalla materia e dell'inclusione della *ratio entis* negli enti materiali, il nesso tra la causalità e il principio di contraddizione, la trasformazione del trascendentale dal transgenerico al genere supremo?

Con l'ontologia si produce così una nuova interpretazione della tensione problematica della scienza ricercata di Aristotele, che è scienza universale (*katholou*) non più perché prima (*prote*), ma perché generale; e ciò che è primo, l'essere più elevato, diviene l'oggetto di una scienza non più universale (cioè ora generale), ma speciale⁶. Come pure si può dire che viene rifondato il classico nesso di coappartenenza tra l'ente e l'intelligibile, in maniera tale che non è più innanzitutto l'ente ad essere conoscibile, ma piuttosto il conoscibile è “ente”.

4. Negli ultimi vent'anni sono state compiute ricerche di prim'ordine sulla genesi dell'ontologia⁷. Restano comunque ancora aperti alcuni problemi, comuni

⁶ Sul contesto problematico ereditato dall'epoca medievale, in cui, a differenza dell'edificio sistematico della metafisica moderna (e ancor più a differenza dell'interpretazione uniformante indotta dal modello heideggeriano dell'ontologia), il testo aristotelico viene interpretato e sviluppato in una diversità di piani e articolazioni, cfr. O. BOULNOIS, *La métaphysique au Moyen Age: onto-théologie ou diversité rebelle?*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 37-66.

⁷ Ci limitiamo a ricordare: COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique* cit.; L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez-Wolff-Kant-Peirce)*, Meiner, Hamburg 1990; V. CARRAUD, *L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de l'Ontosophia de Clauberger*, in Th. VERBEEK (ed.), *Johannes Clauberger (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht-Boston-London 1999, pp. 13-38; A. GOUDRIAAN, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes. Im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Brill, Leiden 1999; P. ØRSTRØM / J. ANDERSEN / H. SCHÄRFE, *What has happened to Ontology*, in F. DAU / M.-L. MUGNIER / G. STUMME (eds.), *Conceptual Structures: Common Semantics for Sharing Knowledge* (13th International Conference on Conceptual Structures, Kassel, July 2005, Proceedings), Springer, Berlin-Heidelberg 2005, pp. 425-438; M. FORLIVESI, *Impure ontology. The nature of metaphysics and its object in Francisco Suarez's texts*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 559-586; P. ØRSTRØM / S.L. UCKELMANN / E. SCHÄRFE, *Historical and Conceptual Foundation of Diagrammatical Ontology*, in U. PRIS / S. POLOVINA / R. HILL (eds.), *Conceptual Structure: Knowledge Architectures for Smart Applications* (15th International Conference on Conceptual Structures, Sheffield UK, July 2007, Proceedings), Springer, Berlin-Heidelberg 2007, pp. 374-385; M. LAMANNA, «*De eo enim Metaphysicus agitur logice*». *Un confronto tra Pererius e Goclenius*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 34 (2009), pp. 315-360.

sia a coloro che hanno visto in questa svolta una rottura epocale con la metafisica antico-medievale sia a coloro che ne hanno invece sottolineato la continuità problematica. In ogni caso rimane la questione delle motivazioni più profonde di questi slittamenti semantici. Il percorso che segue – e che raccoglie una serie di interventi presentati originariamente durante un Convegno internazionale su «Nascita e trasformazioni dell'ontologia: secoli XVI-XX», tenutosi presso l'Università di Bari dal 15 al 17 maggio 2008 – cercherà di sondare e saggiare alcune di queste motivazioni. In tale percorso l'ontologia sarà considerata, pur da prospettive e con approcci diversi, come un osservatorio privilegiato per continuare ad approfondire il problema – che è sempre storiografico e teorico insieme – della nascita e della costituzione della cosiddetta «filosofia moderna»; e viceversa per mettere a fuoco la novità di quest'ultima, proprio grazie alla lente ontologica, seguendo la trasformazione che essa compie delle diverse tendenze ereditate dalle scuole medievali e la loro riorganizzazione in una piattaforma problematico-disciplinare, al cui interno si giocheranno molte delle partite della filosofia dell'epoca classica e di quella illuministica.

Seguendo lo svolgimento dei contributi raccolti nel presente volume, il lettore potrà farsi un'idea abbastanza precisa – certo, sempre attraverso una selezione limitata, benché significativa, di autori e di testi – dello spettro di problemi implicati nella nascita di questa nuova disciplina. La prima sezione, intitolata appunto «Alle origini dell'ontologia moderna: l'orizzonte tardo-scolastico e rinascimentale», si apre con un contributo di Joseph S. Freedman (*The Godfather of Ontology? Clemens Timpler, «All that is Intelligibile». Academic Disciplines during the Late 16th and Early 17th Centuries, and Some Possible Ramifications for the Use of Ontology in our Time*), il quale punta a rileggere la nascita dell'ontologia a partire dall'opzione radicale del filosofo e teologo calvinista Timpler (non a caso chiamato icasticamente il «padrino dell'ontologia»), il quale identifica il «soggetto» della metafisica non tanto nell'usuale concetto di «ente in quanto ente», bensì in quello di *omne intelligibile* («tutto ciò che è intelligibile»). Il costituirsi dell'ontologia come disciplina tecnica all'interno della metafisica sarebbe stata fortemente segnata dalla scelta operata da Timpler all'interno del suo *Metaphysicae systema methodicum* (1604), anzitutto perché, da un punto di vista storico, essa venne poi ripresa nella prima opera in cui compare propriamente il neologismo latino «ontologia», la già citata *Ogdoas scholastica* di Jakob Lorhard (che consiste in una riproposizione letterale della metafisica di Timpler). In secondo luogo perché, da un punto di vista dottrinale, l'uso di un concetto dotato di un'estensione così ampia come è quello di «puro intelligibile», permette di riportare nell'alveo dell'ontologia una serie pressoché indefinita di oggetti. In tal modo, la nozione di intelligibilità ha permesso non solo all'ontologia del Seicento di tramutarsi in una meta-scienza in cui discutere e stabilire lo statuto di ogni tipo di

oggetto (ciò che Freedman mostra attraverso tutta una serie di testi classificatori e definatori delle Scuole metafisiche tra il XVI e il XVII secolo), ma essa offrirebbe anche – sempre a detta di Freedman – un’interessante possibilità all’ontologia contemporanea: quella di candidarsi a essere l’unica scienza capace di fornire lo *screening* dei concetti con cui determinare, catalogare e organizzare idee, discussioni e problemi di tutti i tipi di sapere.

Già a partire dal caso Timpler emerge poi il dato assolutamente rilevante che l’ontologia come disciplina tecnica abbia visto la luce all’interno di una ben precisa situazione istituzionale, quella relativa alla formazione accademico-disciplinare dei filosofi e ancor più dei teologi all’interno delle Università, dei Collegi gesuiti o delle Scuole calviniste e luterane. In particolare alla messa a fuoco di questo contesto dottrinale e istituzionale nell’ambito della metafisica gesuita sono dedicati i due contributi di Mário Santiago de Carvalho e di Jacob Schmutz. Nel primo, intitolato *Tra Fonseca e Suárez. Una metafisica incompiuta a Coimbra*, Carvalho tratteggia il contesto entro cui si svolgeva l’insegnamento della metafisica presso il collegio gesuita di Coimbra, tra XVI e XVII secolo, ricostruendo le ragioni – sia contingenti che propriamente filosofiche – relative alla mancanza di un commento alla *Metafisica* di Aristotele (inizialmente assegnata a Pedro da Fonseca) tra i testi elaborati e pubblicati nel *Cursus conimbricensis*. Nonostante questa mancanza, tuttavia, molte delle scelte puramente “ontologiche” che verranno assunte successivamente dalla cosiddetta scolastica protestante, erano già presenti secondo Carvalho all’interno del dibattito tra i gesuiti di Coimbra, in particolare riguardo allo statuto della metafisica e al rapporto di quest’ultima con la logica. Il contributo di Carvalho fornisce peraltro uno spaccato particolarmente interessante per comprendere come, all’interno del cosiddetto «aristotelismo gesuita», fossero presenti posizioni diversificate e spesso contrastanti tra loro, come ad esempio quelle di chi avvertiva esplicitamente quell’«eccesso» di scotismo che pareva essere diventato l’elemento peculiare della riflessione metafisica di diversi autori, anche conimbricensi, della Compagnia di Gesù.

Il contributo di Schmutz (*Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suárezienne: les status rerum selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo*) segue idealmente quello di Carvalho nell’indagine storica sugli sviluppi dell’ontologia gesuita. In particolare, Schmutz mostra come nella «penisola metaphysica» (cioè nella penisola iberica) tra XVII e XVIII, prenda corpo una certa insofferenza per le ambiguità contenute nei concetti di «ente reale» e di «ente possibile», utilizzati nei dibattiti metafisici all’interno della Compagnia di Gesù a seguito alla lezione dei maestri Fonseca e Suárez. Questa insoddisfazione avrebbe poi portato autori come Pérez e Izquierdo a tentare la formulazione di un diverso vocabolario concettuale che trovava nella nozione di *status rerum*

una nuova chiave di volta ontologica. Secondo questa prospettiva, l'analisi metafisica non doveva limitarsi a pensare gli oggetti esclusivamente nella loro determinazione di «enti», ma doveva soprattutto chiarificare e valutare gli «stati» metafisici entro cui essi erano di volta in volta rinvenuti (come il «possibile», l'«attuale», il «futuro», il «vago», il «disgiuntivo»). Secondo la ricostruzione di Schmutz, questa riformulazione terminologica e concettuale avrebbe ottenuto l'esito, in ambito gesuita e sul finire del Seicento, dello spodestamento del concetto suareziiano di *essentia realis* in vista del concetto di *status entis possibilis*. Ed è sulla nozione di *status rerum* che doveva ora realizzarsi la convergenza della conoscenza dell'intelletto divino e di quello umano e giocarsi la celebre controversia sui «possibili».

Ma la discussione può essere seguita anche in quello che dal di fuori sembrerebbe semplicemente il campo avversario della scolastica, vale a dire nella filosofia del naturalismo rinascimentale; anzi, proprio la continuità problematica dell'ontologia, pur attraverso la netta discontinuità della fisica, della metafisica e della teologia, può aiutare a comprendere meglio un'epoca in cui le dispute filosofiche e le battaglie dottrinali si giocano per lo più (anche se non sempre in maniera evidente) sul campo specifico della formazione dei concetti. Ne dà un saggio emblematico il contributo di Paolo Ponzio (*Notitia sui est esse suum. Nota sull'ente e sull'io nel pensiero metafisico di Tommaso Campanella*), in cui si affronta la questione del significato dell'*ens* come un filo conduttore che attraversa tutta la molteplicità di temi e posizioni che sono propri della filosofia di Campanella, andando a cogliere quegli aspetti di continua ricerca ed evoluzione che solo una visione della sua intera opera filosofica e teologica può offrire. La questione dell'essere e della sua realtà scandisce in modo sistematico l'intera esperienza di pensiero di questo Autore, sin dagli scritti giovanili, all'interno dei quali è già possibile intravedere un abbozzo di quella dottrina delle primalità dell'ente – quale vero e proprio punto di origine ontologica – che sarà ampiamente trattata nell'opera metafisica, lì dove Campanella affronta il problema della conoscenza di Dio e quello della relazione tra essenza ed esistenza.

La seconda sezione del volume è poi dedicata a «L'età cartesiana e le metafisiche del razionalismo», cioè a quell'epoca e a quei sistemi filosofici in cui si entra propriamente in una storia dell'ontologia strettamente intesa. E qui subito si impone uno strano paradosso: da un lato infatti sembrerebbe ovvio leggere Descartes come un punto di svolta, nel senso di un ritorno in grande stile alla metafisica rispetto all'ontologia (una metafisica, certo, identificata con una egologia e insieme con una teologia); ma dall'altro lato non è senza ragione che proprio fra i cartesiani prenderà piede, e in qualche modo divamperà, il problema ontologico in senso stretto o tecnico (come sta a dimostrare il caso emblematico di Clauberg). Ma Descartes è anche importante perché nel suo pensiero (e sul suo

pensiero) si gioca una battaglia ermeneutica di non poco significato, quella che si concentra nella formula heideggeriana dell'«onto-teologia». Per chi segue quest'ultima tendenza interpretativa, Descartes costituirebbe un momento cruciale nella storia ontoteologica della metafisica a motivo della ridefinizione dell'*ens* come oggetto della rappresentazione mentale, ossia come una realtà puramente noetica e per la concezione di Dio come un tipo speciale di ente (quello infinito, appunto); per altri, invece, proprio in quanto Descartes si sottrae all'ontologia, fondando ciò che è reale non in una nozione astratta di ente, ma nella sostanza-io e nella natura di Dio, egli si salverebbe, per così dire, dalla riduzione ontoteologica.

Non a caso il titolo scelto da Giulia Belgioioso per il suo contributo parla de *L'invenzione dell'ontologia cartesiana nelle interpretazioni del Novecento*. L'autrice assume il termine "invenzione" nella sua duplice valenza di scoperta e di creazione *ex novo*, mostrando come, se da un lato l'interpretazione heideggeriana rischi di essere un'invenzione nel secondo senso, essa ha tuttavia portato, indirettamente – e anche al di là della sostenibilità delle sue tesi –, a riaprire il dossier della metafisica cartesiana, evidenziando o riscoprendo la sua originalità (ma anche la sua problematicità) nel seguire direzioni che oltrepassano il canone dell'ontologia moderna. Nel far questo, Belgioioso si appoggia ad alcuni interpreti francesi, primo fra tutti Jean-Luc Marion, secondo cui la metafisica di Descartes consisterebbe in una «non-ontologie explicite et revendiquée», e in questo quadro cerca di spiegare non solo la reticenza di Descartes nell'uso dello stesso termine "metafisica" (di cui, alla fine del contributo, è offerto un elenco di occorrenze nell'opera cartesiana), ma, in positivo, anche una serie di soluzioni innovative, come quella di legare, nell'ente divino, il concetto di «infinito» con quello di «perfezione».

Si è detto della paradossale fioritura, proprio nel campo del cartesianismo, di alcune significative determinazioni – a livello categoriale e lessicale – del canone dell'ontologia moderna. È quanto ci aiuta a riconoscere il contributo di Massimiliano Savini (intitolato *Johannes Clauberg e l'esito cartesiano dell'ontologia*) in cui vengono riprese e sviluppate – in un caso di tutto rilievo nella storia della pensiero moderno – le difficoltà già in parte rilevate da Giulia Belgioioso circa il rapporto tra la metafisica di Descartes e l'ontologia scolastica. Il "cartesiano" Clauberg aveva affiancato Burman nella redazione del suo celebre *Entretien* con Descartes, e con la pubblicazione nel 1647 di una *Ontosophia* (opera che, su suggerimento di Étienne Gilson, è stata a lungo considerata, anche se erroneamente, il luogo della prima occorrenza del termine «ontologia»⁸)

⁸ É. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1987², p. 171, nota 1 (tr. it. parziale di L. Frattini e M. Roncoroni, Massimo, Milano 1988, p. 158, n. 44).

mirava a reintegrare alcuni elementi della metafisica cartesiana nel canone scolastico dominante allora in Germania, e viceversa immetteva nell'ontologia elementi nuovi di matrice non scolastica e non aristotelica. Ancora un esempio di come l'ontologia moderna abbia costituito, insieme, un luogo di esclusione rispetto ad altre prospettive o soluzioni dottrinali, e insieme un luogo di inclusione e di riformulazione dell'*intero* campo del sapere filosofico.

Proprio da un confronto con la nuova ontologia "corretta" in senso cartesiano di Clauberg parte anche Filippo Mignini a proposito *Dell'ontologia in Spinoza*. Per quanto infatti nel corso dell'opera spinoziana non venga mai utilizzato il termine "ontologia", nei *Cogitata metaphysica* troviamo esposta la distinzione della metafisica in *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*, su cui molti autori scolastici erano soliti fondare epistemologicamente la loro propria ontologia. È significativo che l'interesse di Spinoza nel proporre questa distinzione non fosse quello di intervenire nel dibattito sull'ontologia scolastica, ma quello di chiarire che cosa intendesse Descartes quando parlava dell'"ente" e delle sue affezioni. È proprio il confronto con Clauberg che diventa allora decisivo, secondo Mignini, per comprendere l'interazione di questi due orizzonti – quello scolastico e quello cartesiano – all'interno della riflessione "ontologica" di Spinoza. Mignini offre poi un'elucidazione di cosa intenda Spinoza quando, sempre nei *Cogitata metaphysica*, si dedica all'esposizione di alcuni articoli tradizionali dell'ontologia del suo tempo, come la dottrina dell'ente reale e dell'ente di ragione, e la differenza tra quest'ultimo e l'ente finto, cioè il *figmentum*.

Una puntuale ricognizione di come l'ontologia moderna, proprio attraverso la riformulazione che in essa si attua della tradizione metafisica antica e medievale, offra tutta una serie di soluzioni nuove o alternative ai problemi posti da quella tradizione, costituendo una prospettiva di grande interesse sino ai dibattiti filosofici novecenteschi, viene proposta nel contributo di Stefano Di Bella dedicato a Leibniz, intitolato appunto *Crisi e rinascite della sostanza. L'eredità leibniziana nell'ontologia analitica da Russell a Kripke (e oltre)*. L'Autore ricostruisce lo spiccato interesse che emerge all'interno del dibattito analitico contemporaneo per la nozione leibniziana di sostanza, vista come una valida alternativa all'usiologia nella tradizionale versione aristotelica. A partire dall'interpretazione di Bertrand Russell, il quale aveva tentato di risolvere nella logica l'intera metafisica di Leibniz, la discussione sull'ontologia leibniziana – nella quale si rinviene in particolare un principio in grado di trascendere e insieme di unificare tutto l'articolato di proprietà e di qualità degli enti – ha ispirato molte delle discussioni riguardo alle tematiche della descrizione, delle questioni semantiche, della distinzione tra principio di individuazione e di identità, fino alla ripresa della celebre dottrina dei «mondi possibili».

Come si è già detto, tuttavia, la questione forse più interessante riguardo al-

la nascita e al primo stabilizzarsi dell'ontologia moderna – oltre il contributo peculiare dato dai singoli autori, compresi quelli di prima grandezza nel panorama post-cartesiano – risiede soprattutto nel quadro complessivo e per così dire sinottico della formazione di un vero e proprio canone. In tal senso il lettore potrà beneficiare della ricca e articolata ricognizione documentaria offerta in questo volume da Michaël Devaux e Marco Lamanna, nel contributo a quattro mani dal titolo *The Rise and Early History of the Term Ontology (1606-1730)*. Vi si troverà un elenco di tutte le occorrenze del termine “ontologia”, da Jakob Lorhard sino a Christian Wolff, con il quale il termine e la disciplina conoscono la loro definitiva consacrazione accademica ed editoriale. Fornendo una mappatura delle occorrenze, gli autori tentano anche di mettere in luce alcuni elementi problematici – spesso legati alle opzioni dottrinali e confessionali dei singoli autori – che si celano dietro la storia del termine “ontologia”. Risulta, così, che questo termine conobbe un vero successo (e in tal senso venne canonizzato) specialmente in quegli autori che lo adoperarono nel tentativo di individuare una scienza universale e architettonica dell'intera realtà: è questo il caso di personaggi come Rudolph Goclenius e Johann Heinrich Alsted, Abraham Calov e il già citato Johannes Clauberg, Johannes Micraelius e Christian Wolff. In questa traiettoria storico-problematica si potrà inoltre verificare in che senso (e a prezzo di quali inclusioni ed esclusioni) il dibattito sullo statuto della metafisica portato avanti nella tarda Scolastica gesuita di area iberica – arricchito oltre che dal cartesianismo anche dal contributo del ramismo e dell'enciclopedismo seicentesco – sia confluito nella scolastica tedesca di area riformata, la quale costituì infine il luogo della definitiva “invenzione” dell'ontologia.

Proprio dalla metafisica della scuola razionalista parte la terza sezione di questo volume, che raccoglie diversi interventi sotto l'indicazione generale «Dalla *Schulmetaphysik* all'Idealismo tedesco». Con il contributo di Luigi Cataldi Madonna (*L'ontologia sperimentale di Christian Wolff*) si entra nella stagione della maturità del paradigma ontologico della metafisica, una stagione che la storiografia dell'*Aufklärung* è solita indicare, appunto, come l'«età di Wolff». Rispetto però al consolidato paradigma che legge l'ontologia wolffiana come il predominio dell'aspetto formale e generale nella considerazione dell'ente, Cataldi Madonna propone invece una lettura che ne sottolinea il carattere “sperimentale”. Da questo punto di vista, dunque, non è esclusivamente nella logica, ma al tempo stesso anche nella psicologia che va individuata la chiave di volta del discorso ontologico. L'esperienza psicologica e l'attività della coscienza, infatti, costituiscono per Cataldi Madonna l'autentico «punto di partenza» dell'indagine metafisica wolffiana, e questo comporta che non solo le prime determinazioni ontologiche, ma anche i principi formali della logica – come il principio di non-contraddizione – trovino la loro fondazione in un'esperienza squisitamente mentale.

Per seguire lo sviluppo del progetto ontologico nel contesto dell'Illuminismo tedesco sarà messo a fuoco l'apporto di un filosofo particolarmente indicativo delle discussioni e delle prospettive che innervano l'intera *aetas kantiana*, quale Johann Nicolaus Tetens, di cui parla il contributo di Alexei N. Krouglov (*Die Ontologie von Tetens und seiner Zeit*). La priorità dell'ontologia rispetto alle altre discipline è dovuta secondo Tetens al fatto di essere una scienza «trascendentale». Si tratta, certo, di un carattere che aveva accompagnato, e spesso dominato, lo sviluppo dell'ontologia moderna sin dagli anni della sua nascita, e che questo Autore assume in pieno e sviluppa in tutta una serie di principi e di concetti trascendentali, che da un lato risentono del confronto con il pensiero di Locke e Hume, dall'altro prefigurano i «concetti trascendenti» di Lambert e soprattutto la dottrina delle categorie proposta da Kant nella *Critica della ragion pura*. Nel panorama filosofico della *Spätaufklärung*, Tetens è stato a lungo considerato un rappresentante dello psicologismo e dell'empirismo, ma tale tendenza può essere adeguatamente verificata, secondo Krouglov, nello stretto rapporto che in questo Autore sussiste tra ontologia, metafisica e fisica. Ancora una volta, dunque, ci troviamo di fronte alla coincidenza, in chiave ontologica, tra una ricerca sull'origine e la costituzione dei nostri concetti e una rideterminazione architettonica e disciplinare dei diversi campi del sapere.

Al panorama filosofico-accademico dell'Illuminismo tedesco è dedicato poi il contributo di Riccardo Pozzo (*L'ontologia nei manuali di metafisica della Aufklärung*), che ha il merito di ricostruire il dibattito sull'ontologia seguendo le diverse fasi in cui è possibile periodizzare questa stagione filosofica, a partire da un angolo visuale allo stesso tempo particolare e privilegiato: i manuali di metafisica in uso nelle accademie tedesche. Se è vero che sin dai suoi esordi, con Lorhard e Göckel, l'ontologia si era sempre presentata come una disciplina di taglio squisitamente manualistico (sia a livello universitario che ginnasiale), è nel corso del XVIII secolo che essa si consolida, proprio nella misura in cui si afferma come disciplina specifica (benché di carattere generale) nei manuali di metafisica. Nella *Frühaufklärung* essa aveva fatto il suo ingresso ufficiale nelle Università tedesche grazie ad autori quali Paul Rabe e Christian Wolff, mentre nel corso della cosiddetta *Hochaufklärung*, si deve ad autori quali Friedrich Christian Baumeister, Martin Heinrich Otto, Alexander Gottlieb Baumgarten e Georg Friedrich Meier se l'ontologia stabilizzava le sue posizioni nei curricula dell'insegnamento di metafisica. È proprio su questa manualistica, com'è noto, che si formerà il giovane Kant, ed è su di essa che il Kant professore terrà molte delle sue lezioni. Il contributo di Pozzo esamina anche la tradizione dei manuali che, con Johann Georg Heinrich Feder e Gottfried Ploucquet, si affermerà nel corso della *Spätaufklärung* e durante l'*aetas kantiana*, fornendo gli

elementi per valutare anche l'impatto delle innovazioni apportate dalla nuova filosofia critica nella manualistica ad essa contemporanea.

Con un contributo dal titolo *Ontologie oder Analytik des Verstandes? Kants langer Abschied von der Ontologie*, sarà poi Norbert Hinske ad entrare nel vivo della riflessione di Kant sull'ontologia. Hinske mostra come, ancora nella *Dissertazione* del 1770, Kant ritenga pressoché sinonimi tra loro "ontologia" e "analitica dell'intelletto", come fossero le due facce di una stessa medaglia. Tuttavia, nell'opera in cui dovrebbe consumarsi la definitiva separazione dal modello ontologico della metafisica, vale a dire la *Kritik der reinen Vernunft*, Kant lascia ancora irrisolto e incompiuto il rapporto tra ontologia e analitica dei concetti. Se con la dottrina delle categorie, infatti, egli sembra preferire un'analitica dell'intelletto puro rispetto all'ontologia, di contro nell'«Architettonica della ragion pura», Kant ripropone una partizione del sistema della metafisica in cui all'ontologia viene riconosciuto un posto e un ambito di oggetti simili a quelli che le erano riconosciuti dalla «Scuola», cioè ancora da Wolff e Tetens.

Spetterà invece a Klaus Düsing (il cui contributo è intitolato *Grundformen der Ontologie bei Kant und bei Hegel*) mostrare i punti problematici di contatto dell'"ontologia" kantiana con quella hegeliana, servendosi in questo delle categorie di valutazione dei modelli ontologici più in uso nel dibattito contemporaneo sull'ontologia. Ne risulta che, se in Kant la critica dell'ontologia formale della *Schulmetaphysik* conduce a un'ontologia di oggetti spazio-temporali nel quadro di una complessiva ridefinizione della teoria della conoscenza in senso criticistico; in Hegel invece un'ontologia di tipo dialettico giunge a coniugarsi con un'ontologia di «paradigmi», e viceversa un'ontologia idealistica viene coniugata con un'ontologia di tipo «processuale».

Il contributo di Giusi Strummiello (*Beyond the Possible. The Overturning of Early Modern Ontology in Schelling*), si inoltra ulteriormente nell'ambito dell'ontologia idealista. Partendo dalla lettura heideggeriana dell'ontologia di Schelling, l'Autrice mette in evidenza il peso e il ruolo di alcuni "articoli" classici della metafisica occidentale, e poi dell'ontologia strettamente intesa – come quello della distinzione di essenza e di esistenza – nella riflessione schellinghiana. Pur nella condivisione di alcune tematiche e tendenze di fondo dell'ontologia moderna, come la trasformazione dell'ente in un pura possibilità logico-concettuale, l'ontologia idealistica e dialettica di Schelling (soprattutto a partire dalle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* del 1809 e poi nella *Filosofia della rivelazione*) giungerà ad un vero e proprio «rovesciamento» dell'ontologia nel suo complesso, vista come l'espressione compiuta di una «filosofia negativa». Ed è proprio all'interno di un ripensamento radicale della «prova ontologica» – nel quale la determinazione del rapporto tra Dio, l'essere e l'essente non avviene più a partire dall'essenza ma dalla semplice esistenza di Dio

– che si potrà compiere il capovolgimento dell'ontologia tradizionale in una «filosofia positiva» dell'essente e della rivelazione. In essa l'ontologia classica non viene semplicemente esautorata, bensì superata per «eccesso», così come l'esistere libero di Dio costituisce una fuoriuscita «ek-statica» dal suo mero esser-possibile ontologico.

Un altro caso rilevante e indicativo per cogliere il passaggio dall'Illuminismo all'Idealismo (e al post-idealismo) è costituito dalla discussione circa lo statuto e il soggetto della psicologia razionale. La questione viene qui affrontata dal contributo di Stefano Poggi (*Da Wolff a Herbart: l'ontologia di un soggetto inesistente*), nel quale si mettono in luce alcuni dei nodi problematici che interessano questo dibattito, soffermandosi in particolare sul pensiero di Johann Friedrich Herbart. Sia per quanto riguarda il metodo, sia per quanto riguarda il concreto sviluppo dell'indagine psicologica, le tesi di Herbart devono molto al confronto critico con le posizioni di Wolff, e in particolare alla distinzione compiuta da quest'ultimo tra la psicologia empirica e la psicologia razionale. Agli occhi di Herbart una tale separazione di ambiti appare del tutto inaccettabile: i due piani – quello empirico-sperimentale e quello razionale – risultano infatti assolutamente interconnessi tra loro, e separarli produrrebbe una descrizione del tutto infondata delle facoltà dell'anima. Al contrario, Herbart punta a recuperare il carattere *essenzialmente* unitario dell'anima, concepita come «atto di automantenimento». A questo proposito il filosofo di riferimento di Herbart diventa piuttosto Leibniz, ed è significativo il fatto che, se la presa di distanza dalla psicologia wolffiana era in qualche modo motivata proprio dai suoi presupposti ontologici, d'altro canto la ripresa di Leibniz in psicologia dipendeva strettamente dalla preferenza accordata alla stessa metafisica leibniziana.

Come si è accennato e si avrà modo di verificare scorrendo questo volume, la storia dell'ontologia fornisce dunque una sorta di “piattaforma” concettuale e problematica, che permette di evidenziare le continuità che attraversano tutto il percorso del pensiero moderno; e d'altra parte, proprio rintracciando il *continuum* ontologico che accompagna questo pensiero è possibile rendere conto in maniera più incisiva delle dissonanze o delle cesure tra gli autori, le posizioni e le tradizioni diverse che si presentano in esso.

Che le assonanze permangano nonostante le dissonanze, e forse proprio *nelle* stesse dissonanze, è quello che emerge infine dalle più prossime trasformazioni dell'ontologia nel secolo XX⁹. A questo scenario è dedicata l'ultima sezio-

⁹ Per una panoramica su questo dibattito si vedano: M.J. LOUX, *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Routledge, New York-London, 2006³ e F. NEF, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Gallimard, Paris 2004. Ma si può vedere con profitto anche la trattazione dell'ontologia nel dibattito contemporaneo (alla luce delle vicende storiche della disciplina) contenuta in M. FERRARIS (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008.

ne del volume, che prende in considerazione, appunto, le «Prospettive novecentesche» della storia dell'ontologia. Naturalmente si tratta di prospettive di lavoro filosofico al cui interno si aprono interi mondi e si specificano proposte anche assai diverse tra loro. Basti pensare ad esempio, nel vasto orizzonte del pensiero fenomenologico, all'accezione di «ontologia formale» in Husserl e a quella di «ontologia fondamentale» in Heidegger (trattate direttamente in questo volume); oppure, dalla parte della prospettiva analitica, a ciò che è accaduto nel passaggio dal cosiddetto *Linguistic Turn* al vero e proprio *Ontological Turn* degli ultimi decenni¹⁰. In molte di queste discussioni si può assistere al riemergere di problemi antichi, tanto che in diversi casi le discussioni odierne potrebbero essere tranquillamente ri-tradotte nel contesto e nel lessico dei dibattiti ontologici del XVI e del XVII secolo¹¹ (valga, per tutti, il problema del rapporto tra ontologia e metafisica, se di inclusione o di esclusione, e nel primo caso se di precedenza o di consequenzialità)¹². Ma sarà possibile seguire anche l'itinerario inverso, verificando cioè in che modo l'intera storia dell'ontologia moderna resta presente, come campo di forze e di problemi, in ognuna delle posizioni in campo nell'attuale dibattito. In altri termini, l'ontologia (come peraltro la metafisica) sembra avere una storia in cui non si passa semplicemente da una certa posizione ad un'altra, e nella quale non ci si può neanche limitare a individua-

¹⁰ Per una ricostruzione delle tematiche legate agli inizi dell'ontologia analitica, si veda accanto ai classici G. KÜNG, *Ontologie und logistische Analyse der Sprache*, Springer, Wien 1963; R.W. TRAPP, *Analytische Ontologie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; anche i più recenti J. DEJNOZKA, *The Ontology of the Analytic Tradition and Its Origins*, Rowman & Littlefield, London 1996; E. RUNGALDIER / CH. KANZIAN, *Grundproblemen der analytischen Ontologie*, Schöningh Verlag, Paderborn 1998 (tr. it. di S. Galvan, *Problemi fondamentali dell'ontologia analitica*, Vita e Pensiero, Milano 2002); F. TOCCAFONDI, *L'essere e i suoi significati*, il Mulino, Bologna 2000; C.B. MARTIN / J. HEIL, *The Ontological Turn*, «Midwest Studies in Philosophy», 23/1 (2002), pp. 34-60; U. MEIXNER, *Einführung in die Ontologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004.

¹¹ Su queste tematiche basti considerare alcuni contributi di Barry Smith, confluiti poi nei progetti del suo National Center for Ontological Research (<http://ontology.buffalo.edu/smith/>): fra tutti B. SMITH, *Logica Kirchbergensis*, in P. KLEIN (Hrsg.), *Praktische Logik. Traditionen und Tendenzen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989 (Veröffentlichungen der Joachim-Jungius Gesellschaft Hamburg, 61), pp. 123-145; B. SMITH / C. WELTY, *Ontology: Towards a New Synthesis*, in Id., *Formal Ontology and Information Systems*, ACM Press, New York 2001, pp. III-IX. Si faccia riferimento anche a ØRSTRØM / SCHÄRFE / UCKELMANN, *Historical and Conceptual Foundation of Diagrammatical Ontology* cit.; P. ØRSTRØM / E. SCHÄRFE / S.L. UCKELMANN, *Jacob Lorhard's Ontology: a 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles*, in P. EKLUND / O. HAEMMERLÉ (eds.), *Conceptual Structures: Knowledge Visualization and Reasoning* (16th International Conference on Conceptual Structures, Toulouse, France, July, 2008, Proceedings) Springer, Berlin-Heidelberg 2008, pp. 74-87.

¹² Sulla cosiddetta "questione ontologica" e il rapporto tra ontologia e metafisica, si veda F. D'AGOSTINI, *Metaontologia. Considerazioni terminologiche e storico-sistematiche su 'ontologia' e 'metafisica'*, «aut aut», 310/311 (2002), pp. 144-180; K. MULLIGAN, *Metafisica e ontologia*, «aut aut», 310/311 (2002), pp. 116-143; A. VARZI, *Ontologia e Metafisica*, in F. D'AGOSTINI / N. VASSALLO (a cura di), *Storia della Filosofia Analitica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 81-117, 521-526 e A. VARZI, *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2008².

re il conflitto che permane tra le diverse posizioni. Si tratta cioè di una storia che non è comprensibile soltanto nei termini di una particolare “tradizione”, né in quelli di una “rivoluzione” di paradigmi, appunto perché in questo caso ogni rivoluzione evidenzia una certa continuità tradizionale e la continuità della tradizione è il più decisivo tramite per i capovolgimenti e le fratture epocali.

Il giro di orizzonte novecentesco è aperto da Jean-François Courtine, con un contributo intitolato *Husserl et la réhabilitation de l'ontologie comme ontologie formelle*, in cui si intende verificare se l'«ontologia formale» husserliana costituisca una replica o una ricaduta nella versione standard dell'ontologia, secondo la quale il senso d'essere dell'ente coincide con il mero «essere-oggetto», o se invece non si tratti di una fuoriuscita dalla tradizione di origine aristotelica e scolastica, attraverso l'apertura di un'interrogazione sul senso dell'essere più ampia rispetto alla pura «oggettività» di tipo noetico. L'operazione storico-teorica di Courtine da un lato si svolge attraverso un serrato confronto critico con l'interpretazione heideggeriana della storia dell'ontologia e della metafisica come l'imporsi totalizzante di un paradigma oggettivistico in cui risulterebbe non più posta la questione sul senso dell'essere (un'interpretazione che viene ripresa e sviluppata da un autore molto attento alle questioni fenomenologiche post-husserliane e post-heideggeriane quale è Jean-Luc Marion). Dall'altro lato Courtine fa riferimento ad alcune «teorie dell'oggetto» – soprattutto quella offerta da Alexius Meinong – che si differenziano esplicitamente dal canone dell'ontologia di ascendenza aristotelica e arrivano a intendere il *Gegenstand* non più nel doppio registro di ciò che esiste effettivamente e/o di ciò che è possibile noeticamente, ma anche di ciò che si costituisce in una modalità d'essere differente dall'esistenza e dalla non-esistenza. Ciò che lo stesso Husserl non mancherà di riprendere e sviluppare sin dalle sue *Ricerche logiche*. Con la conclusione, di tutto rilievo, che l'ontologia formale husserliana, da un lato eccede la versione oggettivistica dell'ontologia, e dall'altro permette di ripensare l'“oggetto” secondo una più originaria portata ontologica rispetto a quella, per intenderci, che parte da Suárez e sarà codificata, anche se in senso critico, da Heidegger. Anzi, da questo punto di vista proprio Husserl si sottrarrebbe alla critica rivoltagli da Heidegger di lasciare non interrogato il senso dell'essere, e lo farebbe non abbandonando il campo dell'ontologia tradizionale (come vorrebbe Heidegger), ma rifondandolo dalle radici.

Ed è proprio al pensiero heideggeriano che è dedicato l'intervento di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, intitolato *Metaphysik und Ontologie in Heideggers fundamentalontologischem und ereignisgeschichtlichem Denken*, in cui è offerta una puntuale e articolata ricognizione del rapporto tra metafisica e ontologia in Heidegger seguendo le due “tracce” principali in cui si articola la «questione dell'essere» riproposta da un Autore certamente decisivo per deci-

frare (positivamente o criticamente) il senso e il compito dell'ontologia nel pensiero contemporaneo. La prima di queste tracce riguarda l'«ontologia fondamentale» elaborata da Heidegger negli anni Venti sino ad *Essere e tempo* e a *Kant e il problema della metafisica*: essa parte dalla riflessione del giovane Heidegger sull'ermeneutica ontologica della «vita fattuale», giunge alla riconsiderazione della metafisica come lo stesso modo d'essere dell'esserci (una *Metaphysik des Daseins*, nel senso prettamente soggettivo del genitivo), e per questo tramite individua la necessaria coappartenenza dell'«ontologia» (sia degli enti intramondani sia, e a maggior ragione, dell'ente esistente che noi stessi sempre siamo) con una «me-ontologia», considerazione del «non» e del «niente» che appartiene costitutivamente al darsi degli enti, anche se resta per lo più nascosto rispetto ad essi e si manifesta solo nell'esistenza, ossia nel modo di essere del *Dasein*. La seconda traccia riguarda invece la riflessione heideggeriana sulla «storia dell'evento», quella storia in cui è possibile vedere il passaggio dal primo inizio (quello in cui il senso dell'essere viene compreso e anche ridotto all'«entità») ad un altro inizio, in cui ciò che restava non compreso e neanche interrogato, vale dire la verità dell'essere stesso, viene in primo piano, restando al tempo stesso serbato nel suo nascondimento. Da questo punto di vista il «superamento» della metafisica proposto da Heidegger non va inteso come il mero respingimento della sua pretesa ontologica (o meglio onto-teo-logica), ma l'invito ad assumere la dimenticanza dell'essere che sempre sottende la metafisica – e il cui nome è «nichilismo» – non più come la semplice crisi o la fuoriuscita dalla metafisica, ma come la possibilità di volgersi per la prima volta alla sua «essenza», cioè all'evento di appropriazione di uomo ed essere.

Con il contributo di Maurizio Ferraris (*Documentalità e ontologia sociale*) ci spostiamo nel quadro delle ontologie contemporanee di “nuovo conio”, all'interno della tradizione analitica¹³, che recupera però anche alcuni elementi portanti della tradizione ermeneutica. L'ontologia sociale è quell'ontologia che si occupa, appunto, di oggetti sociali. A differenza degli «oggetti naturali», che esistono nello spazio e nel tempo indipendentemente dai soggetti (come vediamo nel mondo della natura fuori di noi), e degli «oggetti ideali», che esistono fuori dallo spazio e dal tempo indipendentemente dai soggetti (come gli enti matematici), gli «oggetti sociali» in origine esistono nello spazio e nel tempo solo

¹³ Tra le relazioni presentate al Convegno di Bari sulla nascita e le trasformazioni dell'ontologia, alcuni problemi peculiari della cosiddetta «ontologia analitica» erano stati oggetto di un intervento di Kevin Mulligan, dell'Università di Ginevra, dal titolo *Processes, Properties, Priorities*. Tale intervento non è incluso in questo volume perché già pubblicato nel frattempo in altra sede (*Propriétés, Processus et Priorités*, in CH. ERISMANN / A. SCHNIEWIND, *Compléments de substances. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008, pp. 231-247), a cui volentieri rimandiamo per completare il quadro d'insieme di questo percorso.

grazie ai soggetti che li creano, ma, una volta prodotti, finiscono con avere una vita propria, indipendente dai soggetti produttori. Una delle principali proprietà degli oggetti sociali è dunque quella di dipendere dai soggetti, ma allo stesso tempo di non essere soggetti. Su questa base Ferraris giunge a individuare quella che per lui è la legge costitutiva degli oggetti sociali, e che risponde alla formula «Oggetto = Atto iscritto», la quale sta a dire che nulla di sociale esiste o può esistere al di fuori di un testo, o meglio di un documento. Prima di giungere allo stato di documento, un oggetto di tal fatta resterebbe sempre esposto alla possibilità di revoca da parte del soggetto che lo ha istituito. Quando viene invece fissato in un documento, un oggetto diventa a tutti gli effetti «sociale» ed acquisisce una propria indipendenza, tale da poter persino esercitare un potere coercitivo nei confronti dei soggetti (si pensi ad esempio al caso dei contratti stipulati e alla loro obbligatorietà). L'ontologia sociale di Ferraris si articola nella catalogazione dei vari livelli in cui si costituisce questa ontologia «documentale» degli oggetti sociali (dal piano economico a quello giuridico, dall'ambito artistico o religioso a quello filosofico), nell'intento di verificare la validità di quel principio ontologico che egli ritiene basilare per l'ontologia sociale, e cioè che non è lo «spirito» a fondare il senso della «lettera», ma è la lettera, lo scritto-documento, che sta a fondamento di ogni operazione «spirituale».

Porsi la domanda sull'ente (oggetto, dato, evento, individuo ecc.) implica dunque sempre, e necessariamente, la domanda su cosa voglia dire «essere» per quell'ente, almeno intendendo quest'ultimo termine nella sua accezione partecipiale (appunto come «essente»); e la stessa concezione dell'ente nel suo significato nominale (il «che cos'è» di ciò che è) ci porta direttamente o indirettamente a chiarire il significato che attribuiamo o con cui pensiamo la sua «essenza». Ora, al di là del problema di attribuzione disciplinare di queste domande, resta il fatto che esse potrebbero, e forse dovrebbero essere poste sia da un filosofo analitico che da uno ermeneutico – per restare ancora fermi alle tradizionali tendenze del Novecento, che oggi probabilmente, anche grazie al lavoro sull'ontologia, risultano un po' obsolete e non più veramente indicative del dibattito filosofico in atto. Naturalmente questo non vuol dire affatto che non vi siano più reali differenze tra le diverse prospettive dell'ontologia; al contrario significa che le differenze non possono più essere intese come semplici auto-delimitazioni di partenza dall'interno dei singoli campi, ma vanno verificate ogni volta nel confronto e nel trasbordo tra di essi. A patto però di intendersi su ciò di cui stiamo trattando. Ma, appunto, la possibilità di intendersi, non certo annullando le differenze ma proprio attraverso di esse, resta la vera posta in gioco nel dibattito ontologico attuale.

E qui forse si potrà comprendere il motivo per cui, come esergo di questa In-

troduzione, è stata scelta la poesia dedicata *Al mondo* dal poeta italiano Andrea Zanzotto: essa mi sembra sintetizzata in un solo sguardo – sguardo curioso, acuto ma anche sorpreso, come di uno che veda per la prima volta ciò che pure gli stava da tanto tempo davanti agli occhi – quello che è stata la storia dell'ontologia e quello che è ancora in gioco in essa, le sue evidenze e le sue strategie, le sue conquiste e le sue ambiguità. Si tratta di quel «gioco» proprio di ogni progetto ontologico, in cui la scoperta del mondo come ciò che esiste indipendentemente, starei per dire liberamente rispetto me, si accompagna al mio continuo tentativo di costituirlo nelle strutture della mia mente. Ma forse l'enigma, o se si vuole, l'aporia permanente dell'ontologia sta proprio nel fatto che queste due tendenze sono indistricabilmente intrecciate tra loro, e restano sempre co-implicate, come la trama e l'ordito nella stoffa della nostra esperienza del mondo.

E se il celebre, stralunato Barone di Münchhausen cercava di venir fuori dalle sabbie mobili tirandosi su dal suo stesso codino, analogamente l'ontologia ha cercato di dar conto degli enti tirandoli su per mezzo dei suoi stessi concetti. Ma è proprio quando il poeta lo invita, o forse lo incita, nel suo tentativo apparentemente impossibile, che il Barone fa venir su il mondo, e che l'ontologia permette alle cose di dar prova di sé: «oltre tutte le preposizioni note e ignote», è come se l'ontologo stesse ancora in attesa del darsi delle cose, e ingiunga anch'egli al mondo: «Fa' di (ex-de-ob etc.) -sistere [...] abbi qualche chance». Ecco, e se l'ontologia fosse una delle *chances* con cui il mondo ci parla?

Come si è accennato in precedenza, questo volume nasce da un serrato lavoro di ricerca e discussione sulla storia dell'ontologia moderna e contemporanea che, avviatosi già da alcuni anni all'interno del gruppo redazione di «Quaestio» – nella cui direzione sono accompagnato, con mio grande vantaggio, dall'amico Pasquale Porro – e grazie al proficuo confronto tra alcuni colleghi che fanno parte del Comitato scientifico del nostro Annuario (alcuni dei quali sono autori di importanti contributi in questo volume), ha trovato un punto di verifica particolarmente significativo nel Convegno internazionale del maggio 2008 tenutosi presso l'Università di Bari sul tema «Nascita e trasformazioni dell'ontologia: secoli XVI-XX». Il convegno fu promosso dal Dipartimento di Scienze Filosofiche dell'Università di Bari e dal Dottorato di Ricerca in Filosofia e Storia della filosofia della stessa Università, con il concorso della «Società Filosofica Italiana».

Costituisce un dovere pieno di gratitudine ricordare a questo proposito chi ha contribuito con un sostegno finanziario all'organizzazione del Convegno, nonché alla pubblicazione di questo volume di «Quaestio»: il Consiglio di Amministrazione dell'Università di Bari (per cui ringrazio l'attenta e cordiale disponibilità del Rettore, il Prof. Corrado Petrocelli), il Dipartimento di Scienze Filosofiche (all'epoca diretto dal Prof. Ferruccio De Natale), coadiuvato in questo dal Coor-

dinatore del Dottorato di Ricerca in Filosofia e Storia della filosofia, il Prof. Giovanni Cera, e dalla Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, la Prof.ssa Grazia Distaso, e certo non da ultimo la Società Filosofia Italiana nella figura del Suo Presidente, il Prof. Stefano Poggi. Ma va ricordato che il Convegno è stato realizzato anche grazie ai fondi assegnati dal MIUR all'Unità di Ricerca di Bari, da me coordinata, all'interno del Progetto intitolato «Filosofie e teologie: fonti antiche, discussioni moderne. Da Bruno a Spinoza» (Prin/Cofin 2006).

In particolare desidero poi ringraziare Pasquale Porro, Paolo Ponzio e Giusi Strummiello, che mi hanno accompagnato nell'ideazione e nella realizzazione del Convegno. Tra i giovani studiosi che hanno dato la loro piena disponibilità a questo progetto, ringrazio soprattutto il Dr. Marco Lamanna, che ha condiviso con me, oltre ad alcune scelte redazionali, anche la faticosa cura richiesta dall'*editing* del volume, ulteriore segno della sua vera passione per la scoperta indiziaria e la ricostruzione sistematica delle origini dell'«ontologia» moderna.

Da ultimo, è appena il caso di sottolineare che, come ciascuno potrà facilmente notare scorrendo solo l'indice di questo numero dell'Annuario, diversi nomi mancano all'appello: come non notare la mancanza, in età moderna, di un Hobbes o, in età contemporanea, di un Hartmann o di un Sartre, di un Frege o di un Bolzano? Sappiamo bene dunque che, per quanto ampio e variegato, questo tentativo di ricostruzione storica e teorica dell'ontologia resterà inevitabilmente limitato e insufficiente. Ma ci auguriamo anche che possa costituire un momento di dialogo e di confronto tra competenze storiografiche, opzioni filosofiche e approcci metodologici differenti, che poi è stata sempre, sin dall'inizio, l'ambizione di «Quaestio».

Costantino Esposito

Bari, dicembre 2009