

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

I processi a catalogo. L'ontologia storica e le sue implicazioni

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1702698> since 2019-05-25T10:17:00Z

Published version:

DOI:10.4399/978882551945711

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

I processi a catalogo*

TL'ontologia storica e le sue implicazioni

GIACOMO PEZZANO, GABRIELE VISSIO**

ABSTRACT: *Processes Under Cataloging: Historical Ontology and Its Consequences.* This paper moves from the discussion about the debate on the nature and the tasks of ontology in last decades. Then, we focus on the research program that goes under the name of “Historical Ontology”, claiming that it poses the exigence of the articulation of a “Process Metaphysics”: an ontology which is able to give an account of the emergence of novelties in the world and of the transformation of things. Going in search of the possibility of such an ontology in the history of ontology, we suggest that it can be found in the perspective of the Stoicism. Thus, finally, we offer an interpretation of the Stoicism which is filtered by some contemporary readings and theories, and we highlight the ground features of a possible Process Metaphysics through the presentation of four main Stoicism's topics: Logic, Physics, Language, and Ethics.

KEYWORDS: process philosophy, stoicism, metaphysics, regional ontologies, historical epistemology

1. Che cos'è l'ontologia?

1.1. *Ontologia*

La storia dell'ontologia è una storia relativamente recente¹. Essa muove i primi passi con esponenti della scolastica cinquecentesca come Francisco

* Il testo è stato concepito, discusso ed elaborato congiuntamente dai due autori. La stesura finale dei paragrafi è di G. Vissio per il § 1 e di G. Pezzano per il § 2.

** Università degli Studi di Torino; giacomo.pezzano@unito.it, gabriele.vissio@live.it.

1. In particolare in una prospettiva di “nominalismo storiografico”, per cui la storia della disciplina coincide con la storia della parola. Il termine, infatti, compare in età moderna e, sebbene una tradizione storiografica a lungo prevalente abbia considerato il campo di lavoro dell'ontologia moderna come raggruppamento di questioni interne alla metafisica aristotelica e medievale, da alcuni anni ormai si preferisce intenderla come il progetto di una metafisica moderna, che rielabora in maniera originale questioni anche molto antiche (Kobau 2008). Nella prima parte dell'articolo è in

Suárez, ha un momento di sviluppo in contesto cartesiano e in autori quali Johannes Clauberg, giungendo a piena maturazione nella prima metà del Settecento, con la *Schulphilosophie* di Christian Thomasius e nell'opera sistematica di Christian Wolff². Secondo una recente storiografia, dopo questa fase di sviluppo, l'ontologia avrebbe subito una sorta di 'occultamento' durante il periodo dell'Illuminismo e nella fase di diffusione europea del kantismo e dell'idealismo tedesco (Kobau 2008: 130–139). La fine di tale occultamento è segnata, nel tardo Ottocento, dal riemergere delle problematiche ontologiche nella Scuola di Brentano, in cui riappaiono questioni strettamente imparentate con le ontologie pre-kantiane³. Contemporaneamente, anche molti autori di quella che sarebbe poi diventata la «tradizione analitica», come Gottlob Frege, Bertrand Russell, Stanisław Leśniewski e il Ludwig Wittgenstein del *Tractatus*, offrono interessanti contributi alla ripresa di problematiche ontologiche (Angelone 2008), anche se in maniera spesso strumentale a ricerche in altri campi, in particolare la filosofia del linguaggio (Bottani–Davies 2012: 3).

Nel Novecento, le parole «ontologia» e «metafisica» — che, come vedremo, hanno un rapporto complesso — sono oggetto di importanti revisioni concettuali. Da un lato la metafisica è indicata da più parti come disciplina da abbandonare, in quanto collezione di pseudo-proposizioni prive di senso (Carnap 1997) e come progetto ormai esaurito, che occorre superare (Heidegger 2007). D'altro canto, anche per questi critici, l'ontologia sembra avere un destino un po' meno infausto, sebbene non privo di difficoltà. L'ontologia fondamentale heideggeriana, per esempio, propone di rifondare la disciplina su nuovi presupposti, come la «differenza ontologica» e l'analitica esistenziale (Heidegger 2010: 26) e anche negli esponenti del *Wiener Kreis* più critici nei confronti della metafisica, come Carnap, emergono questioni genuinamente ontologiche (Gatti 2008), inaggirabili nel contesto di discussioni epistemologiche come quelle sull'unità della scienza (Ruphy 2013: 17–50). Dalla metà del Novecento, poi, il dibattito ontologico ritrova piena autonomia in contesto analitico, in particolare a partire da *On What There Is* di Willard V.O. Quine, dove appare la nota definizione «essere è essere il valore di una variabile» (Quine 1948: 32). Anche la nozione di metafisica assume un nuovo significato, non più negativo, con i lavori di Peter F. Strawson (1978) — che distingue tra «metafisica descrittiva» e «me-

questo senso che parleremo dell'ontologia come di una disciplina moderna, sebbene le acquisizioni della prima parte del saggio vengano poi messe in relazione, nella seconda parte, con la filosofia antica, in particolare con le riflessioni della tradizione stoica.

2. Soprattutto in opere come la *Philosophia Prima Sive Ontologia* (1730).

3. Oltre allo stesso Brentano, tra gli allievi che più a fondo si dedicarono alle questioni ontologiche occorre ricordare almeno Carl Stumpf, Edmund Husserl, Alexius Meinong, Adolf Reinach.

tafisica correttiva» — e di Roderick Chisholm (1976). Da allora la filosofia analitica ha recuperato pienamente le nozioni di ontologia e di metafisica, riabilitandone il significato, al punto da sostenere non solo che «la metafisica oggi è di nuovo una disciplina rispettabile», ma invocando addirittura un «approccio sistematico», capace di presentare «una visione (si spera coerente) della struttura fondamentale del mondo» (Armstrong 2016: 25, 29).

Anche nel contesto della cosiddetta «filosofia continentale», e nella sua varietà di approcci, possiamo affermare che l'ontologia e la metafisica vivono, ormai da qualche decennio, una stagione di ripresa. Basti pensare alla centralità delle questioni ontologiche e metafisiche per autori contemporanei che — pur in modi diversissimi o addirittura contrapposti — raccolgono l'eredità strutturalista dell'antropologia novecentesca (Viveiros de Castro 2009; 2012; Descola 2014) o che riprendono la sistematicità dell'impianto filosofico di Gilles Deleuze, offrendone un'alternativa metafisica (cfr. innanzitutto Badiou 2004). Si pensi inoltre al permanere dei temi ontologici nei lavori dei principali eredi della tradizione fenomenologica, che muovono da autori come Maurice Merleau-Ponty o Jan Pato

ka (Barbaras 2011; 2013), quando non dallo stesso Husserl (Benoist 1997; 2011). Più in generale, inoltre, si riscontra la tendenza a fare della metafisica il luogo di ripensamento di una nuova filosofia della natura, capace di affrontare le aporie del meccanicismo (Grant 2017; Montebello 2015a; 2015b).

È all'interno di questo panorama complesso che emerge una linea di ricerche che chiameremo «ontologia storica», comprendente, oltre ai lavori che Ian Hacking ha esplicitamente raccolto sotto questa etichetta (Hacking 2002), una serie di lavori che contribuiscono, a nostro avviso, a identificare un plesso coerente di problemi e questioni. Per definire con precisione lo statuto e la collocazione dell'ontologia storica è però necessario riprendere, all'interno del dibattito novecentesco sull'ontologia, due distinzioni fondamentali: (a) quella tra ontologia formale e ontologie regionali e (b) quella tra ontologia e metafisica.

1.1.1. Ontologia formale e ontologie regionali

Per ciò che riguarda la distinzione (a), questa prende le mosse dalla filosofia husserliana, così come si delinea a partire dalle *Ricerche Logiche* (Husserl 2005), e in alcune opere posteriori, come il primo volume di *Idee* (2002) e *Logica formale e trascendentale* (2009). Husserl definisce l'ontologia come scienza delle essenze delle oggettualità, distinguendo tra un'ontologia formale, che mira al puro «qualcosa», e un'ontologia materiale, articolata in ontologie regionali, ciascuna organizzata intorno a un'essenza determinata. Per la fenomenologia le essenze non sono necessariamente formali e universali (Lanfredini 2003: 104), ma, anzi, proprio l'analisi fenomenolo-

gica rivela che «ogni concreta oggettualità empirica è subordinata con la sua essenza materiale a un genere materiale supremo, a una “regione” di oggetti empirici» e che «alla pura essenza regionale corrisponde poi una *scienza eidetica regionale* o, come possiamo anche dire, una ontologia regionale» (Husserl 2002: 26). L'ontologia formale, invece, non si interessa di una specifica regione, ma del «qualcosa in generale»: «la cosiddetta “*regione formale*” non è dunque qualcosa di coordinato alle regioni materiali (o *regioni senz'altro*); anzi non è una regione in senso proprio, ma una vuota forma di regione in generale» (Husserl 2002: 28–29). Rivolgendosi all'oggetto come mero «qualcosa», essa si struttura innanzitutto in «una sorta di morfologia pura delle determinazioni primitive degli oggetti» (Ferrari 2003: 177)⁴, quali: proprietà, determinazione caratteristica, stato di cose, relazione, identità, uguaglianza, insieme (collezione), numero, intero e parte, genere e specie (HUSSERL 2002: 29). Inoltre, essa comprende «*le forme di tutte le possibili ontologie*», prescrivendo «alle ontologie materiali una *comune legalità formale*» (Husserl 2002: 29). Husserl, seguito in questo da alcuni esponenti dell'ontologia analitica (Smith 1982), assegna così all'ontologia formale una funzione di meta–livello. Ogni specifica regione oggettuale, dunque, risponde a una doppia legalità: una legalità formale, valida per tutti gli oggetti in quanto oggetti, e una legalità materiale, valida per le oggettualità appartenenti a una specifica regione ontologica. È sulla base di questa distinzione che dovremo chiederci a quale tipo di regione appartengono le oggettualità tipiche dell'ontologia storica e in quale misura le considerazioni che possiamo fare circa il loro comportamento ci possono dire qualcosa sulla struttura generale dell'ontologia.

1.1.2. Ontologia e metafisica

Anche se il dibattito attuale sulla natura dell'ontologia formale è piuttosto ricco e presenta variegate posizioni, in pochi oggi negano l'efficacia euristica della distinzione tra ontologia formale e materiale. Diversamente stanno le cose per la distinzione tra ontologia e metafisica, in parte perché essa comporta l'adesione a una certa definizione di ontologia che, per quanto apparentemente molto semplice, nasconde qualche ambiguità. Uno dei più noti sostenitori di questa distinzione è Achille Varzi, che ha definito l'ontologia come la risposta alla domanda «che cosa c'è?» e la metafisica

4. In questo senso l'ontologia formale risponde e esigenze simili a quelle della teoria dell'oggetto [*Gegenstandstheorie*] di Alexius Meinong (MEINONG 2002; 2003), che condivide con Husserl non solo l'appartenenza alla scuola di Brentano, il riferimento ai problemi posti dalla *Dottrina della scienza* di Bernard Bolzano (1837), in particolare quelli riguardanti lo statuto degli oggetti non esistenti (Raspa 2008: 214).

come la risposta alla domanda «che cos'è quello che c'è?» (Varzi 2003: 8)⁵. Secondo Varzi il compito dell'ontologia è quello di fornire una sorta di catalogo del mondo, mentre quello della metafisica sarebbe quello di offrire una descrizione dei componenti del catalogo. Questa distinzione, però, pone una questione di principio, che riguarda i rapporti di priorità tra le due discipline. Secondo alcuni, tra cui Varzi stesso, l'ontologia avrebbe una priorità sulla metafisica: sarebbe infatti necessario definire prima che cosa esiste (o che cosa può esistere) per poi procedere alla sua descrizione metafisica. Questa posizione ha trovato però non poche critiche, la più radicale delle quali consiste nel negare che sia in ultima analisi possibile costruire un inventario del mondo senza prima aver messo in chiaro la natura degli enti che lo popolano (Bianchi–Bottani 2003)⁶. Due soggetti X e Y, infatti, «potrebbero essere d'accordo sul fatto *che* esistano gli oggetti materiali e dissentire su *che cosa essi siano*» (Varzi 2003: 14). A obiezioni come questa è forse possibile rispondere, e non è certo detto che siano sufficienti a giustificare l'abbandono della priorità dell'ontologia sulla metafisica⁷, ma la cosa che sembra interessante notare è come questo argomento possa essere utilizzato tanto per giustificare la priorità della metafisica sull'ontologia⁸, quanto per mettere in discussione la stessa partizione metafisica/ontologia. Alcuni studiosi hanno per esempio sostenuto che, proprio in ragione del fatto che «per dire se esistono gli unicorni bisogna sapere che cosa sono, altrimenti la domanda “esistono gli unicorni?” risulterebbe indistinguibile dalla domanda “esistono le mucche?”», sia più vantaggioso accorpare metafisica e ontologia, concentrandosi invece sulla definizione dell'ontologia in relazione all'epistemologia (Ferraris 2008: 17). Per il momento, ciò che ci interessa di quest'ultima posizione è che, come vedremo, essa condivide con l'ontologia storica l'esigenza di chiarire il rapporto tra l'ontologia (ciò che c'è) e l'epistemologia (ciò che sappiamo su ciò che c'è) e la convinzione che quest'ultima sia connotata da una dimensione storica (Ferraris 2008: 17).

5. Per una panoramica sulla distinzione metafisica/ontologia, tanto in contesto analitico quanto in ambiente continentale si consulti FORNERO (1998).

6. Tralasciamo qui, perché richiederebbero una trattazione a sé, le possibili difficoltà che la concezione di ontologia come «catalogo del mondo» incontra dinanzi a recenti proposte che mettono in discussione la sensatezza della nozione «mondo» e, conseguentemente, di proposizioni quali «il mondo esiste» (GABRIEL 2015).

7. Su questo si veda ancora VARZI 2003: 14–18.

8. È il caso per esempio di THOMASSON (1999; 2004), secondo cui gli ontologi che si appresterebbero a costruire cataloghi del mondo senza prima aver determinato le caratteristiche di che cosa possa dirsi esistente rischiano quantomeno di creare inventari lacunosi. Sarebbe allora preferibile definire quali cose possano esistere (metafisica) e poi accordarsi su quali esistano veramente (ontologia).

1.2. *Ontologia e storia*

Come già detto, l'etichetta «ontologia storica» è stata proposta da Hacking per indicare un *corpus* di ricerche che l'autore vuole distinguere sia da altre parti del proprio lavoro, sia da ricerche di altri studiosi apparentemente affini (Hacking 2002: 19; Vagelli 2014: 263–265), tra cui, in particolare, alcuni lavori di Lorraine Daston e Peter Galison. Al di là delle reticenze di Hacking, riteniamo che almeno una certa parte del lavoro di Daston e Galison sugli oggetti scientifici e sulla storia dell'oggettività abbiano molto a che vedere con l'ontologia storica propriamente detta e che concorrano a definirne il significato per l'ontologia generale e la posizione nei confronti di altre discipline filosofiche come l'epistemologia.

1.2.1. Oggetti con una storia. Ontologia storica come ontologia regionale

In *Biographies of Scientific Objects* (Daston 2000), i saggi raccolti a cura di Daston vengono presentati come esempi di «metafisica applicata». Scopo del volume, infatti, è presentare casi di oggetti che abbiano «iniziato a esistere» e che, a volte, siano scomparsi dal campo dell'esistenza. Per questo, Daston parla di «metafisica sublunare», ovvero «fisica», nel senso aristotelico di «scienza del mutamento» (Daston 2000: 1). Gli oggetti di cui si occupa questa metafisica appartengono, quindi, alla regione degli oggetti di cui si dà mutamento. Daston e i suoi co-autori, però, non intendono occuparsi del problema generale che gli oggetti esistenti in quanto tali sono “impastati” di temporalità o hanno perlomeno una qualche dimensione temporale che si affianca ad altre dimensioni⁹, ma del fatto che alcuni oggetti molto speciali inizino a esistere in un certo momento storico, perché solo in quel momento si sono verificate le condizioni per cui essi hanno potuto «venire all'essere» [*come to being*] (Daston 2000: 1). Per Daston, infatti, non sono tanto gli oggetti quotidiani ad avere una «biografia», ma solo *alcuni* oggetti scientifici come «etere», «flogisto», «sogno», «particella citoplasmatica» o «cultura», dotati di una speciale “instabilità ontologica”, che permette loro di entrare e uscire più frequentemente dal campo dell'esistenza. Per questi autori, dunque, l'ontologia storica occupa una regione relativamente ristretta, costituita da una sola porzione della più ampia regione degli «oggetti scientifici».

9. Di quest'ultimo aspetto si occupa quella specifica applicazione della mereologia che cade sotto il nome di topomereologia (SMITH 1996; CALOSI 2011; 2013; ANGELONE-MORENA 2008;).

1.2.2. Fare cose con le descrizioni. Ontologia storica come metafisica

Il lavoro di Hacking riprende una definizione piuttosto classica di ontologia come «studio dei tipi di cose più generali che esistono nell'universo», precisando però che intende all'interno del dominio dell'ontologia non solo le «cose» in senso stretto, ma gli «oggetti», intesi come «qualsiasi cosa [che] sia individuabile, e [...] di cui possiamo parlare», e arriva a estendere così il campo dell'ontologia ben oltre le cose materiali *stricto sensu*, includendovi anche «classi, tipi di persone, idee» (Hacking 2002: 12). Per Hacking, inoltre, quando facciamo ontologia non ci limitiamo a compilare il catalogo dell'esistente, ma ci impegniamo in una determinazione dei possibili candidati all'esistenza e delle condizioni che permettono a questi candidati di venire all'essere¹⁰.

Riprendendo e radicalizzando il tentativo di Foucault (1998) di «storicizzare Kant», Hacking cerca di rendere conto dell'interazione tra le proprietà «essere reale» ed «essere storico» riarticolarlo il rapporto tra epistemologia e ontologia (Hacking 2002: 14). Se già Daston notava che un'ontologia che non ammette cose che iniziano a esistere ha come suo corrispettivo un'epistemologia che non ammette cose che iniziano a essere conoscibili (Daston 2000: 1), Hacking pone più espressamente una correlazione tra il fatto di qualcosa si dia descrizione e la sua esistenza. All'interno del problema dell'ontologia storica (perché alcune cose iniziano a esistere?) riemerge allora la vecchia diatriba tra nominalismo e realismo. Il nominalista, dice Hacking, «sostiene che le stelle (o le alghe, o la giustizia) non hanno niente in comune con altri esemplari dello stesso genere, tranne i nomi che vengono loro dati (“stelle”, “alghe”, “giustizia”)), laddove il realista, invece, «trova meraviglioso il fatto che il mondo sia organizzato in modo tale da accordarsi così bene con le nostre categorie» (Hacking 2002: 142). Entrambi, però, pongo un serio divieto all'interazione tra le classificazioni e gli oggetti classificati: per il nominalista le categorie possono certamente modificarsi nel corso del tempo, ma «una volta in campo sono fisse e non interagiscono con quello che classificano» (Hacking 2002: 144). Per il realista, invece, la realtà è in ultima istanza sotto il sigillo dell'inemendabilità (Ferraris 2002), ovvero del tutto indipendente dalle nostre classificazioni che, anzi, sono tanto più efficaci quanto più “ricalcano” la struttura del reale. La via d'uscita da questa annosa *impasse*, che riguarda in ultima analisi i rapporti tra l'ontologia e l'epistemologia, è fornita per Hacking dal *nominalismo dinamico*, ovvero nell'idea che, in alcuni casi, le classificazioni e gli individui che esse intercettano concorrano «a uno stesso *processo* che le fa emergere

10. Su come l'ontologia storica di Hacking sia anche una vera e propria filosofia della possibilità, ci permettiamo di rimandare a Vissio (2017).

insieme» (Hacking 2002: 145)¹¹. Se a questo aggiungiamo che, per Hacking, la «classe» che raggruppa un certo numero di individui è data da una parola (o etichetta) più una descrizione, ci rendiamo conto che l'ontologia storica pone seriamente in discussione la questione della priorità tra ontologia e metafisica. Sappiamo già, infatti, che un oggetto è tale solo se di esso si può parlare e, aggiungiamo ora, esso è inquadrabile in un catalogo solo nel momento in cui viene descritto, ma non può essere descritto senza essere in qualche modo classificato. In altre parole, l'ammissione al catalogo del mondo e la descrizione di ciò che vi è ammesso sono compiti che vengono assolti contemporaneamente e senza priorità logica dell'uno sull'altro.

1.3. *Cataloghi e processi. Essere, sapere e storia*

Quali sono però gli oggetti che, secondo Hacking, evidenziano un'interazione tra individui e classificazioni? Come Daston e i suoi colleghi, anche Hacking non sembra favorevole a un'estensione di questo fenomeno a tutti gli oggetti, ma allo stesso tempo sembra dare una determinazione più precisa rispetto alla distinzione oggetti quotidiani/oggetti scientifici. Per Hacking, da un lato, abbiamo oggetti (come cavalli, ornitorinchi, coralli), che difficilmente cambieranno al cambiare delle nostre tassonomie. D'altro canto troviamo oggetti «artefatti» (come guanti o laser), che invece sono venuti all'essere all'interno dello stesso processo che ha visto emergere le loro idee. Esistono poi oggetti particolarissimi — le persone — che per certi versi «somiigliano più ai guanti che ai cavalli» (Hacking 2002: 145).

Proprio il caso delle persone pone però alcune questioni interessanti. In primo luogo, le persone sono oggetti che istanziano un particolare tipo di emergenza, dato dal *looping effect*. In un primo momento, infatti, secondo Hacking, un gruppo di “esperti” (scienziati, soprattutto), determina un certo tipo umano [*human kind*] all'interno di una classificazione tassonomica¹² e applica l'etichetta, con la corrispettiva descrizione, a un dato gruppo di individui, che prima erano identificati con un altro tipo umano o, più semplicemente, appartenevano a una classe più generale. Quale che sia la reazione iniziale degli individui in questione, presto o tardi essi cominceranno a identificarsi con l'etichetta e a modificare i propri comportamenti proprio in virtù della loro nuova identità. Nei casi più eclatanti, come quelli concernenti le etichette sessuali (omosessuale, gay, transgender), il fenomeno si è più volte espresso come una presa di coscienza politica (Baccarin

11. Corsivo nostro.

12. Un esempio tipico potrebbe essere la definizione di «omosessuale» nella *Psicopatia Sexualis* di Krafft-Ebing o la «personalità multipla» studiata dallo stesso Hacking (1996).

2014), mentre altre volte ha assunto forme più difficili da cogliere, come i casi epidemici di alcune malattie mentali (Hacking 1996; 2000).

Ad ogni modo, questa appropriazione dell'etichetta e la trasformazione dei comportamenti degli individui impone e orienta una ridefinizione della descrizione da parte degli esperti, quando non addirittura una riformulazione della tassonomia. Questo fatto pone seriamente in dubbio la possibilità di distinguere tra oggetti scientifici e oggetti quotidiani, dal momento che il processo del *looping effect* si verifica proprio perché gli oggetti in questione sono sia oggetti scientifici (sui quali può rivolgersi il discorso degli scienziati), sia oggetti quotidiani (almeno nella misura in cui il loro emergere come individui di un certo tipo non avviene nel laboratorio, come nel caso del laser, ma in una rete di relazioni esistenziali, etiche e politiche con il mondo e con altre persone).

D'altro canto, il caso delle persone pone in particolare evidenza il problema dell'inclusione, all'interno del catalogo, dello stesso redattore del catalogo. Figure come Magnus Hirschfeld, medico e precoce militante per i diritti omosessuali convinto che la conoscenza scientifica dell'omosessualità costituisse una precondizione necessaria a qualsiasi processo di liberazione, ci mettono immediatamente nelle condizioni di capire come la costruzione di un certo tipo umano come oggetto del discorso scientifico concorra alla costituzione della soggettività dello scienziato che contribuisce alla descrizione dell'etichetta.

Al di là del caso particolare dei tipi umani, però, è la stessa pratica scientifica a essere portatrice di una serie di valori capaci di produrre e orientare le soggettività scientifiche. In particolare, come mostrano Daston e Galison (2007), sono concetti-valori come quello di «oggettività» a divenire principi di orientamento della pratica scientifica così forti da produrre effetti sulla soggettività morale del ricercatore e dello scienziato. Così, per esempio, nell'epoca dell'oggettività "meccanica", «la macchina, nella forma di nuovi strumenti scientifici, incarna un ideale positivo di osservatore: paziente, infaticabile, sempre all'erta, intento a scrutare al di là dei limiti dei sensi umani» (Daston-Galison 1992: 119).

Lavori come quelli di Hacking sulla produzione di persone (*Making Up People*) o di Galison e Daston sull'oggettività come concetto e valore, ci portano a formulare un'ulteriore considerazione circa l'ontologia in generale. Oltre alla necessità di introdurre una concezione processuale del rapporto tra gli enti e l'essere, al fine di rendere conto della possibilità degli enti (di tutti o di alcuni) di «venire all'essere», appare ora necessario applicare la stessa nozione di processo al polo soggettivo o, per meglio dire, al catalogo stesso. Lavori come *Objectivity*, mostrano chiaramente la storicità di concetti-valori che guidano la costruzione dei nostri cataloghi, sia sotto il profilo ontologico, sia per ciò che riguarda la descrizione metafisica degli

enti.

Queste e altre ricerche¹³ mostrano come la dimensione di emergenza processuale di queste categorie implichi un chiarimento dei rapporti tra due diverse dimensioni del processo, quella riguardante l'essere (ontologia) e quella concernente il sapere (epistemologia), che tematizzi innanzitutto il fatto del processo: la natura e l'andamento dei processi in quanto tali. Questo comporta la sospensione — prima ancora del semplice superamento — dell'assunto moderno che pone a fondamento delle scienze (ma anche della realtà stessa) l'opposizione tra la soggettività conoscente e l'oggettività conosciuta¹⁴: entrambe sono infatti innanzitutto del e nel mondo, e ne condividono dunque la costitutiva "storicità". Su questa scorta, e a partire dalle considerazioni aperte dall'analisi dell'ontologia storica, vorremmo dunque proporre una ripresa di una tradizione "minore" nella storia dell'ontologia — lo stoicismo —, al fine di delineare i contorni di una nuova «ontologia del processo» (o, se si preferisce, di una sua possibile ricostruzione).

2. Sub specie transformationis

2.1. *La processualità come problema filosofico*

2.1.1. Durante le cose

A partire da ciò, occorre pensare la genesi *iuxta propria principia*, rinunciando all'idea di una natura già data, di un'origine che custodisca l'essenza dello sviluppo, o di intervento di qualcuno o qualcosa che metta ordine in ciò che altrimenti sarebbe un puro caos¹⁵. L'implicazione filosofica di una simile impostazione è che qualunque cosa, persona, ente, ecc. sia coinvolto in un processo genetico viene formato e configurato all'interno e attraverso di esso: la posta in palio è — formulata semplicemente — smettere di vedere i processi come cose per considerare le cose come processi, nel solco — whiteheadiano, potremmo dire — di una *Process Philosophy* (Rescher 2007), che concepisce il mondo *sub specie transformationis*.

13. Pensiamo, per esempio, al bel lavoro di Mary Poovey sull'emergere della nozione di «fatto» (POOVEY 1998).

14. Questa opposizione non è da intendersi solo in senso gnoseologico o epistemologico, ma anche in senso politico: «nel loro comune dibattito, i discendenti di Hobbes e di Boyle ci offrono le risorse che abbiamo utilizzato fino a oggi: da un lato la forza sociale, il potere; dall'altro la forza naturale, il meccanismo. Da una parte il soggetto di diritto, dall'altra l'oggetto di scienza» (LATOUR 2009: 48).

15. Questa consapevolezza di fondo anima anche una certa visione della vita, dell'evoluzione e della cognizione legate al cosiddetto "paradigma della complessità": in merito cfr. perlomeno CERUTI 1989; MORIN 2007.

In una prospettiva processuale o “trasformativa”, le trasformazioni sono incessanti, il loro luogo proprio è “tra” ogni possibile isolato stato di cose. Si è lungo un percorso in cui non contano tanto il punto di partenza o quello di arrivo, bensì il corso dello svolgimento, essendo grazie a ciò che accade che diventa possibile un’effettiva trasformazione, per la quale, nel corso di quest’ultimo, inizio e fine non rimangono più, si parte con un posizionamento e si termina con un altro, che potrà così a propria volta prolungarsi in qualcosa di diverso dalla (supposta) origine. In altri termini (cfr. anche Nancy 2008: 15–25), si punta al fatto che ogni cosa è sempre suscettibile di trasformarsi anzi *in trasformazione*: più che focalizzare l’attenzione sulla dialettica tra “messa in forma” e “perdita di forma”, alla partenza o al risultato del movimento, ci si concentra sul “tra” mobile della *formazione*, sul divenire, sulla durata intesa come persistenza di uno sforzo e non come permanenza in uno stato (essere) o la sua cessazione (nulla).

Spezzandosi il rapporto lineare tra passato e presente, si mette in discussione l’equivalenza tra “essere” ed “essere stato” o “presenza”: “essere” indica piuttosto ciò che le cose possono. L’essere — secondo una certa postura che si vuole antiplatonista — coincide con il divenire pensato libero da forme date — ma non da forme assunte, evidentemente: il processo non è teleologico né casuale, ma si configura nel mentre del proprio farsi — Brentano parlava di *teleiosis* e Scheler di *teleoclinia*, come oggi si parla di *intenzionalità* (Deacon 2012) o *intenzionalità senza finalità* (Nagel 2015).

2.1.2. La filosofia di fronte all’alterazione

Nella tradizione filosofica più recente, Nietzsche (la cui onda lunga, d’altronde, va da Foucault e Deleuze a Hacking) ha affermato la necessità di comprendere adeguatamente la genesi, pensando che rimontare all’origine non implica ritrovare la verità di qualcosa, intesa quale *destinazione originaria*, il “ciò che la cosa era”. L’origine è al limite quanto *dà origine*, origina, è innesco, inizio, occasione: non coincide con la meta, non contiene il senso dello sviluppo; piuttosto, insiste lungo il processo come esigenza formativa. Riprendendo la nota espressione di Ricoeur, si pone il problema di un «kantismo senza soggetto trascendentale», una condizione di possibilità senza un qualcosa di già dato a condizionare: *la genesi stessa diventa il trascendentale*.

Riteniamo Deleuze uno degli autori contemporanei più rilevanti nello sforzo di portare alle estreme conseguenze filosofiche questa prospettiva. Considera la genesi sì *reale*, ma non perciò innanzitutto “storico–materiale”, “socio–culturale” o “scientifico–epistemologica” (à la Marx, Foucault, Bordieu o Hacking, per intenderci). È piuttosto *genesi reale astratta*: la genesi “realizza” o “effettua” forme e cose, le fa essere ed emergere, le pone in essere. Si cerca di spiegare come possa accadere che “prima” qualcosa non

c'è, mentre “dopo” sì, ossia di cogliere il “durante” della sua emersione: la processualità *qua tale*, come concetto e non fatto, viene ad assumere pieno statuto metafisico. È un gesto insieme kantiano e oltre-kantiano: da un lato si devono indagare le condizioni di diritto per le quali possono darsi i processi di fatto; dall'altro si insiste sul rapporto effettuale e non meramente formale tra *quid juris* e *quid facti*, traducibile nei termini (certo problematici) dell'*in virtu*¹⁶.

La fisica quale «scienza del mutamento», invocata nell'ontologia storica, crediamo possa essere intesa in duplice senso.

Il primo è *metafisico*. Proprio in alcuni momenti della fisica contemporanea troviamo l'idea per cui «a ben guardare, anche le “cose” che più sembrano “cose” non sono in fondo che lunghi eventi», al punto che persino «il sasso più solido [...] è in realtà un processo che per un breve istante riesce a mantenersi in equilibrio simile a se stesso»: «le “cose” sono solo accadimenti che per un po' sono monotoni», e «tutta l'evoluzione della scienza indica che la migliore grammatica per pensare il mondo sia quella del cambiamento, non quella della permanenza», «dell'accadere, non dell'essere», una grammatica di «*eventi, accadimenti, processi*» e non di «*cose, sostanze, enti*», che resta ancora tutta da articolare (Rovelli 2017: 86–92).

Il secondo è *metafisico*. La costruzione di una simile nuova grammatica comporta anche questioni di carattere filosofico: come proprio Deleuze voleva (Deleuze 1994: 31–39; Deleuze 2010a: 277, 300–301; 2015: 77–78; Deleuze–Guattari 2002: xv; Deleuze–Guattari 2002: 35), avanzare pretese metafisiche in senso classico significa — primo aspetto — intendere la natura alla stregua di una totalità in cui (in termini classici) *physis* e *nous* o (in termini contemporanei) essere e sapere sono considerati quali momenti di un'unica struttura complessiva, la quale — secondo aspetto — è un “Tutto aperto” proprio in quanto concepito in termini “energetico-dinamici”, cioè processuali. Più sobriamente, si riconosce che la cognizione stessa (o la mente, se si preferisce), umana ma non solo, è *un fatto naturale*, ossia emerge lungo un processo genetico — in senso tanto biologico-evolutivo quanto storico-epistemologico, come vuole l'ontologia storica.

16. Non potendo qui discutere dettagliatamente le ragioni per cui Deleuze è a tutti gli effetti un pensatore sistematico e — nello specifico — un metafisico del processo, rimandiamo per un primo affresco a PEZZANO 2014; 2016; 2017.

2.2. Stoicismo e metafisica del processo

2.2.1. Gli Stoici e noi

Posto tutto ciò, cercheremo ora la presenza — anche germinale — di una metafisica del processo in un qualche momento del mondo antico, generalmente (con ottime ragioni) colto come mondo sostanzialmente refrattario o insensibile al mutamento in senso proprio. Notoriamente, anche l'autore antico “più dinamico”, Aristotele, concepisce teleologicamente il divenire a partire dalla compiutezza dell'atto, la cui essenza — oltretutto — è fissa, immutabile: «la forma non è soggetta a corruzione e neppure a generazione: infatti, non si genera l'essenza di casa, ma solo l'essere di questa concreta casa qui», cioè «le forme esistono oppure non esistono senza che di esse vi sia processo di generazione e di corruzione: è chiaro, infatti, che nessuno le genera né le produce» (*Met.*, Z, 15, 1039b 20–21). Aristotele intende il mutamento linearmente, come passaggio dalla potenza all'atto, non concepisce una genuina alterazione (considera la velocità ma non l'accelerazione, in termini moderni): «non esiste “movimento di un movimento”, né generazione di una generazione, né in generale mutamento di mutamento» (*Fis.*, V, 2, 225b 15–16).

Crediamo che nel pensiero stoico siano invece riscontrabili alcuni tratti di un'ontologia del processo. In ciò, ci avvaliamo di alcuni momenti decisivi dell'opera di Deleuze stesso, che da un lato (è noto) ha lanciato con forza un'operazione di rovesciamento del «platonismo», contrapponendo — mediante i lavori di E. Bréhier, V. Goldschmidt, P.M. Schuhl e J. Vuillemin — il suo mondo identitario e statico all'orizzonte dinamico e differenziale aperto dallo stoicismo.

Non ci dedicheremo a collezionare i “luoghi stoici” nel pensiero deleuziano: non solo servirebbe ben altro spazio, ma si rischierebbe di ridursi a una catalogazione analitica, mettendo in secondo piano il problema filosofico più generale. Pertanto, ci avvarremo di alcuni momenti dell'opera deleuziana, anche estrapolandone le istanze filosofiche retrostanti, per provare a isolare alcuni snodi concettuali del pensiero stoico particolarmente rilevanti nell'ottica di una metafisica della processualità¹⁷.

D'altronde, l'importanza del pensiero stoico per un pensiero della trasformazione è stata evidenziata anche da altri autori o in altri contesti, per

17. Terremo conto non solo dell'insieme di Deleuze 1975 il testo più esplicitamente stoico in tutta l'opera deleuziana, ma anche di DELEUZE 1984: 21; 2004a: 77–90; 2004b: 98–136, 2010b: 133–148; DELEUZE–PARNET 2011: 62–66. Sulla natura, le fonti e le criticità dello stoicismo deleuziano si possono vedere BEAULIEU 2005; BÉNATOUIL 2003; BOWDEN 2011: 15–55; LERA 2016: 56–65; SELLARS 2006; 2007; 2012. JOHNSON xxx

alcuni aspetti eterogenei tra di loro, ma comunque legati dal filo conduttore del “dinamismo” e del “relazionalismo”¹⁸.

Innanzitutto, esisterebbero due linee nel mondo antico, una classico-aristotelica della forma e una ellenistico-stoica dell’evento, che produrrebbero anche due differenti logiche: la prima costruita sul nesso soggetto-predicato, la seconda su quello condizione-svolgimento. Quest’ultima metterebbe in risalto relazioni di inferenza e implicazione, ossia tensioni e transiti, rapporti di sviluppo temporale, al punto che la concezione moderna della realtà in termini di produzione, figlia del rifiuto di ogni gerarchia prestabilita degli esseri, rappresenterebbe l’estremizzazione del passaggio da una logica metafisica aristotelica, essenzialista e predicativa, a una fisica stoica, non-essenzialista e ipotetica.

In quest’ottica, poi, il concetto stoico di *tonos* consentirebbe di concepire il “moto tonico” delle cose, ossia quel duplice movimento di contrazione e distensione che determina la diversa *tensione* (la durata) delle cose, che si differenziano alla stregua di differenti livelli o modalità di intensità. Al contempo, il modo stoico di intendere l’atmosfera come *mélange* rende intellegibile la dinamica del mondo, il suo ritmo immanente di costituzione di qualità e individualità attraverso un rapporto di mescolanza senza confusione.

Infine, si evidenzia la difficoltà di concepire la processualità e la trasformazione in quanto tali pensando tramite le lingue indoeuropee, imperniata — a differenza per esempio della lingua cinese — sulla struttura “sostanzialista” Soggetto-Predicato. Tuttavia, si ritiene al contempo che uno dei possibili luoghi per costruire un ponte con i linguaggi “processuali” sarebbe proprio il pensiero stoico.

Tutto questo per evidenziare che la ripresa dell’antico che qui si profila ha pretese più teoretiche che filologiche¹⁹, nella convinzione che se da una parte si può tornare alle metafisiche antiche alla luce delle innovazioni dei dibattiti contemporanei, ciò è possibile proprio perché — dall’altra parte — le prime possiedono dei tratti di assoluti interesse e originalità rispetto allo scenario contemporaneo.

In tal senso, la rilettura dello stoicismo di cui presentiamo i lineamenti è certo figlia del modo in cui la genesi e il processo cominciano *oggi* a essere intesi, ma — azzardiamo — la possibilità di una sorta di “affinità concettuale” può forse essere anche rintracciata in una “consonanza” di fondo tra alcuni tratti peculiari del mondo stoico e del “nostro mondo”.

18. Pensiamo per esempio a CHIURAZZI 2010a: 256; 2010b: 60–66; COCCIA 2016: 69–73; DIANO 1993; JULLIEN 2016: 232; LERA 2016: 25–28; RONCHI 2017: 76–77.

19. In chiave più strettamente storiografica, abbiamo comunque tenuto conto delle recenti considerazioni di ALESSANDRELLI 2016 e MAGRIS 2016: 208–237, 355–369.

Con ciò, intendiamo sottolineare che se l'ellenismo da un lato è un fenomeno di "unificazione" e "restringimento" (la fondazione dell'impero di Alessandro, Roma che diventa capitale universale), dall'altro lato — soprattutto dal punto di vista della *polis* greca, si presenta come processo di "pluralizzazione" e "allargamento" (nuove capitali della cultura in Oriente, estensione del campo delle azioni e reazioni reciproche). Di fronte a circostanze politiche e sociali che «avevano palesato con accresciuta intensità certi imperiosi bisogni», anche la filosofia «per la sua parte, era tenuta a fornire risposte nuove» (Robin 1969: 381): nello spaesamento e smarrimento legato a un mutamento diffuso delle condizioni di vita, ci si interroga sull'atteggiamento da prendere e sulla posizione da assumere. Sotto questo riguardo, lo stoicismo — il cui fondatore fenicio Zenone di Cizio è stato, vale la pena ricordarlo, il primo filosofo greco a dover imparare il greco come si impara una lingua straniera — rappresenta forse quella "metabolizzazione" di un'epoca spiccatamente "processuale" che cercava di comprendere sino in fondo le dinamiche delle trasformazioni senza rifiutarle o reagire meramente con un'operazione di ripiegamento o richiusura.

È evidente che non è possibile semplicemente fare del cosmopolitismo stoico la filosofia dell'epoca della globalizzazione, né tracciare una banale equazione tra mondo stoico e mondo contemporaneo. Ci limitiamo più timidamente a notare che questo potrebbe presentare alcune analogie con quello, in quanto sembra contraddistinto in modo incalzante dall'intreccio di diverse trasformazioni, al punto che l'opera-testamento di Beck (2017) sostiene per l'appunto che viviamo in un mondo che non sta semplicemente cambiando, ma è in totale metamorfosi, ossia in corso di trasformazione radicale, in gestazione di qualcosa di nuovo. Vivremo cioè nella trasfigurazione globale del mondo, nel pieno di un'alterazione complessiva per la quale vanno configurandosi una diversa realtà, un diverso modo di essere nel mondo, un diverso modo di vedere il mondo, un diverso modo di fare politica.

Insomma, di fronte a un mondo attraversato da intrecci di processi, il richiamo allo stoicismo potrebbe essere motivato da ben più di un mero interesse storiografico o "monumentale": ci rivolgiamo agli stoici al contempo perché loro sembrano *avere qualcosa da dirci* e noi *possiamo interrogarli* facendo valere istanze significative.

Non si tratta allora soltanto di fare un esempio di una ripresa dell'ontologia antica o della sua persistenza nei progetti metafisici contemporanei: proviamo a "ripetere" l'antico per perimetrare un'ontologia coerente con i problemi sollevati dal programma dell'ontologia storica.

2.2.2. Lineamenti di una metafisica stoica del processo

Enucleiamo quindi quattro tratti fondamentali di una possibile metafisica del processo di matrice stoica: a) *logica*; b) *fisica*; c) *linguaggio*; d) *etica*. Che si possa parlare di metafisica è dovuto al fatto che questi tratti sono collegati e si tengono insieme (fanno sistema): pongono un problema complessivo, offrono un taglio della realtà che evidenzia qualcosa sotto forma di un problema. Perciò, come si vedrà, ciascuno di questi quattro aspetti manifesta immediatamente la propria portata ontologica in senso più ampio.

a) *Logica*. La logica stoica è una logica dell'evento o dell'eventualità, non della sostanza e della predicabilità: il passaggio da " $S \text{ è } P$ " a " $p \rightarrow q$ " mette al centro la direzionalità di " \rightarrow ". Chiama cioè in causa una struttura implicativa, di espressione dell'implicito, di svolgimento della complicazione, di dipanamento della problematicità, non più un procedimento di determinazione di essenza o identità, di attribuzione di caratteristiche essenziali. Emerge "il senso" *qua tale*, inteso quale prolungamento, vettore, condizione che condiziona a tutti gli effetti: è una logica *consecutiva e direzionale* fatta di svolgimenti, nessi, relazioni ed eventi.

Se piove, allora prendo l'ombrello: non si afferma la pioggia come causa dell'ombrello, ma *un nesso possibile* tra stati di cose, che produce una concatenazione, l'accadimento di un evento piuttosto che un altro (esco con l'ombrello). Non abbiamo una causa che contiene in sé l'effetto, ma un conseguente che *effettua la relazione di condizionamento* con un antecedente: il *Faktum* dell'evento, il puro dinamismo della relazione. Perciò, le proposizioni ipotetiche sono trasformabili in congiuntive o disgiuntive: è in gioco non una causalità necessitante, bensì una significazione, un sistema di segni fatto di corrispondenze, quasi più di echi e risonanze in chiave relazionale che non di cause ed effetti in chiave essenzialistica.

La copula predicativa (" $S \text{ è } P$ "), che attribuisce una qualità a un soggetto ossia a un sostrato, viene destituita dalla pura relazione (" $p \rightarrow q$ "), che risulta esteriore agli stati di cose eppure relativa a essi, in quanto li pone effettivamente in rapporto, generando un evento, un concatenamento, che non si riduce agli stati di cose, i quali, a propria volta, non sono soggetti, sostanze, ma connessioni di elementi, eventi che non si definiscono semplicemente come somma di corpi. Il concatenamento tra stati di cose, infatti, non ne esplica delle proprietà costitutive ed essenziali, già iscritte nella loro natura sostanziale e indipendenti dall'effettivo andamento del processo che le coinvolge.

Data una proposizione, il *lekton* (cfr. meglio *infra*) è innanzitutto ciò che ne consente la formulazione, ciò che le dà senso connettendo gli elementi che la compongono: è il fatto della sua *sensatezza*. In aggiunta, esso è

la “ripetizione” sul piano linguistico di ciò che accade su quello extra-linguistico ossia dell’incorporeità dell’evento, che non esiste come uno stato di cose ma sussiste in e rispetto a esso. Infine, più in generale, il “senso” testimonia linguisticamente il fatto stesso dell’incorporeità, ossia quella parte di mondo che pur non essendo corporea, è nondimeno — lo vedremo — “qualcosa”.

Il nesso “→”, in tale ottica, intende allora esibire o “catturare” non solo il fatto del *lekton*, il dinamismo della struttura segnica in quanto tale, bensì anche esattamente la pura e incorporea forza relazionale che consente le mescolanze corporee, a livello di connessione tra differenti stati di cose, come anche a livello della connessione tra corpi che si addensano in un “singolo” stato di cose.

Se l’intera natura stoica è concepibile come una ragione in azione o un insieme di diverse ragioni in azione nelle cose (che ripetono su diversi piani il fatto naturale dell’azione di una ragione nelle cose), la logica è il tentativo di tradurre verbalmente anzi formalmente una realtà fatta di azioni tra corpi che si svolgono su un piano incorporeo, o quantomeno necessitano di questo come proprio presupposto. In questo scenario, l’accidente si presenta come evento, espresso linguisticamente da un verbo, non come attributo di una sostanza, espresso linguisticamente da un aggettivo: in quest’ultimo caso, l’accidente diventa qualcosa che poteva non accadere, che devia da una norma o normalità, un’anomalia o irregolarità; nel primo caso, l’accidente è l’evento, qualcosa come un “puro accidente”, il puro fatto incorporeo dell’avvenire delle cose, la pura processualità, la ragione dell’azione-passione dei corpi.

b) *Fisica*. Nel cosmo stoico le cose sono concepite come “toni” ossia durate, forze o conati: si tratta di una realtà governata dalle modalità plurali e creatrici della fondamentale elasticità della tensione; è un mondo fatto di tonicità, di processi. La fisica stoica è una fisica del dinamismo energetico, la realtà è un complesso di azioni e reazioni determinate da rapporti di forza, da effetti che si producono grazie alle azioni reciproche dei corpi. Il cosmo è la forza viva e plastica che lega le cose nella loro differenza o apparente incompatibilità, è una rete di nessi, un “sistema nervoso” di eventi che “con-cadono”.

Nel mondo, le cause si intrecciano in modo trasversale e sincronico (*a rete*) e non verticale e diacronico (*a catena*): generano delle serie, producono vincoli e costrizioni. L’intero mondo è una sorta di unico reticolo: il mondo si connota come un miscuglio continuo irriducibile alla sommatoria di elementi ultimi, quasi retto da una solidarietà universale che mantiene — anzi produce — l’individualità, la differenza.

La ragione del mondo, divinità o principio delle cose, è immanente

al mondo stesso e non separata da esso, è corporea tanto quanto le cose, è letteralmente immersa in esse. Il cosmo, nella sua potenza generatrice, conosce “conflagrazioni” che ne segnano la rinascita e il rinnovamento, la ripresa o il rilancio della dinamica effettuale. Il cosmo non è altro che tensione in diffusione, che si espande e contrae secondo gradi diversi: questi sono sì organizzati gerarchicamente, ma al contempo presi in un legame di solidarietà generalizzata, senza nessuna forma di trascendenza.

La concezione stoica dell’essere è evenemenziale nella misura in cui esistere significa agire e patire, essere capaci di influenzare e informare, di essere influenzati e informati.

D’altra parte però, il mondo non è fatto solo di entità corporee, di “cose”, bensì anche di *incorporei*, i quali hanno come caratteristica essenziale quello di essere anch’essi “qualcosa”. Hanno realtà oggettiva, pur senza esistere in senso stretto come i corpi: *sussistono*. Poi, essi hanno come caratteristica fondamentale quella di porsi *al bordo* o *lungo la frontiera* delle cose, dei corpi: al confine del detto (l’esprimibile), negli interstizi del movimento (il tempo), lungo il perimetro del corpo (il luogo), al limite del cosmo (il vuoto). In tal senso, gli incorporei non sono “nel” mondo, eppure non sono neppure semplicemente “al di fuori” di esso: sono proprio la sua membrana.

Inoltre, l’altro tratto distintivo degli incorporei è quello di non essere in senso stretto causa (non essendo corpi), eppure sono *condizione* delle azioni e passioni delle cose, vale a dire del rapporto di azione e passione tra i corpi. Questa opera di condizionamento va intesa in senso effettivo: in termini moderni, parleremmo del *trascendentale*, inteso quale condizione reale, effettivamente genetica, di ciò che è condizionato (dei corpi, del mondo).

Simile condizionamento opera alla stregua di una *quasi-causa*, la quale non è altro che il *rapporto tra* le cose, il loro nesso, la frontiera delle cose, il luogo dove si producono gli eventi. Questa peculiare operatività non risiede in qualcosa come proprietà costitutiva, in un corpo che agisce su un altro, ma ha luogo nell’*intreccio tra* i corpi, senza ridursi a nessuno di essi, a nessuna effettuazione corporea. Al contempo, essa non è nulla al di fuori del proprio effetto, che perciò si configura come reale effettuazione: incorporeo è proprio il processo di effettuazione, il puro rapporto genetico, che opera — per così dire — in intensione ma senza intenzione.

Questa quasi-causa è sterile rispetto alla potenza causale dei corpi, eppure dotata di un peculiare potere genetico rispetto alla corporeità stessa: essa si pone così su un piano ideale e incorporeo, ma non perciò semplicemente “mentale”, nel senso di extra-naturale o costruito artificialmente. È un piano fisico-naturale, sebbene non corporeo; è pur sempre qualcosa, qualcosa *del mondo*: il suo limite interno, immanente; è esattamente la *logica del mondo*, la struttura del suo andamento, il dinamismo del suo corso.

Si tratta dell'affermazione delle ragioni del puro rapporto, concepito in chiave dinamica e transitiva, cioè come genuina forza che afferma la relazione nella differenza, non come nesso logico-formale che connette elementi già dati in nome di un rapporto di comunanza, ossia di un'identità comune.

c) *Linguaggio*. Riprendendo la struttura $p \rightarrow q$, il nesso di significazione indica allora la relazione dinamizzante stessa, la direzionalità o tensione *quale*: il senso delle cose, nelle cose. Il linguaggio, in quanto luogo del *lekton*, è il modo in cui all'uomo si manifesta o l'uomo può cogliere il fatto dell'incorporeità, vale a dire l'evento stesso del mondo, la tensione creatrice propria della natura (se non, azzardando: il linguaggio segna l'individuazione stessa dell'uomo in quanto tale — oggi si direbbe l'evoluzione). In altri termini, è attraverso il linguaggio che l'uomo accede all'incorporeità in quanto tale: con il linguaggio l'uomo coglie direttamente il senso del mondo, il suo andamento e la sua condizione. La logica, sotto questo prospetto, non soltanto "formalizza" la struttura del senso in chiave strettamente linguistica o semiotica, ma addirittura "condensa" la *logica del senso della natura*: perciò la logica stoica è genuinamente fisica.

In senso più stretto, il *lekton*, il senso, il dicibile o l'esprimibile non è un significato ideale che trascende i corpi che formano il linguaggio, bensì l'effetto generato dalla loro interazione, che si dispiega lungo la loro superficie, senza dunque stare né al loro interno né al loro esterno: il senso ha una peculiare immanenza incorporea, non sta dal lato della sostanza e della causa ma dell'evento e della quasi-causa. Il *lekton* non si riduce nemmeno al concetto, all'universale, entità puramente mentale e priva di realtà oggettiva (figmento), perché possiede una realtà propria oggettiva: è *qualcosa d'incorporeo*.

Il *lekton* è dunque quell'incorporeo che è in rapporto al "corpo linguistico" (alle proposizioni, all'enunciazione, alle parole, ai significati intesi, ecc.) ma non si riduce a esso, o — più precisamente — non trova sede propria né nel rapporto di designazione tra la proposizione e lo stato di cose (vero/falso), né nel rapporto di manifestazione tra proposizione e soggetto enunciante (veracità/inganno), né nel rapporto di significazione tra parola e concetti (sensatezza/insensatezza). Tutti questi, piuttosto, presuppongono *una relazione significante*, ossia il senso, il fatto del senso, la potenza genetico-dinamica del senso, senza il quale non ci sarebbe affatto linguaggio: il senso è la *barra generatrice* tra "vero/falso", "veracità/inganno" e "sensatezza/insensatezza", e per questo *all'interno del linguaggio* si manifesta soltanto in maniera paradossale o come non-senso, ossia come suo limite (come incorporeo *immanente* al corpo del linguaggio).

Eppure, il senso non si dà che mediante il linguaggio: non è esprimibile,

ma non si manifesta che nell'espressione. È allora, al limite, l'apparire stesso del linguaggio, il suo darsi: il suo evento, inteso proprio come il suo prender forma, la ragione della sua formazione, il suo trasformarsi. Un bambino che impara a parlare, un adulto che apprende una lingua straniera, una lingua che si modifica, ecc.: sono tutti eventi che non stanno semplicemente "dentro" o "fuori" rispetto al linguaggio ma non si danno che mediante esso, perché rappresentano esattamente la tensione della sua formazione, l'andamento della sua trasformazione.

Il *lekton* si profila così (à la *Wittgenstein*) come limite del linguaggio: non può dirsi (con il linguaggio), ma solo sempre mostrarsi (nel linguaggio). Il senso non è fuori dal linguaggio, ma nemmeno semplicemente dentro al linguaggio come una sua parte: è il suo limite costitutivo anzi costituente, nel senso che non è il limite inteso come ciò che lo separa da altro, che lo delimita (la finitezza), bensì è il limite inteso come ciò che lo rende effettivamente possibile, che conduce i suoi effetti fin dove possono giungere. Gli incorporati, sotto questo riguardo, sono tutte diverse "figure del limite".

Coerentemente con la loro concezione "tensionale" o "intensiva" della realtà, gli stoici hanno infatti indicato la via per distinguere una concezione statica del limite da una dinamica.

Nella prima, il limite-cornice confina, definisce e conchiude, sancendo la forma di qualcosa: designa ciò che mantiene qualcosa al proprio interno o al di sotto di un determinato genere, che lo de-termina o separa, delimitando una forma e tracciando un perimetro.

Nella seconda, il limite-portata indica una tensione, il limite delle possibilità di qualcosa, il dis-tendersi o dispiegarsi di uno sforzo nell'esplorazione dei suoi possibili esiti: presenta la pendenza o il pro-pendere delle cose, indica un potenziale trasformativo, un'alterazione in corso, il movimento grazie a cui avviene la trasmutazione di uno sforzo, il suo prolungamento.

Ritornando proprio al linguaggio, la "scoperta" dei limiti del linguaggio non indica o implica tanto il silenzio («su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere»), che al limite può rappresentare quel primo momento di problematizzazione in cui l'intensità di uno sforzo insieme si arresta e si rimodula, ossia un punto di sospensione o ricondensazione. Detta altrimenti, non viene segnata la condanna all'inespressività (il linguaggio "ha" limiti), perché ciò che nel linguaggio non può essere detto può essere comunque *diversamente espresso* (il linguaggio "giunge" al proprio limite o lo "effettua"): per esempio, qualcosa può essere indicibile ma esprimibile musicalmente, così come la musica non potrà esprimere musicalmente il fatto dell'espressività musicale ma questo può essere esprimibile pittoricamente, e così via.

Qualcosa non può esprimersi su se stesso restando al di dentro di sé, ma questo non ne sminuisce la portata o l'entità, perché piuttosto testimonia la sua esigenza di altro, di alterazione: è il suo stesso movimento di trasfor-

mazione, di modo che — contro intuitivamente — l'altro libera ciò che dovrebbe "colmare" ossia ne sancisce la differenza²⁰. Il limite di A mostra che più che invocare un qualche "meta-A" (un meta-linguaggio rispetto al linguaggio, per intenderci), occorrerà un qualche B, e in questo modo A non verrà tanto negato da B ("B = non A"), ma verrà esso stesso posto in quanto tale ("B ≠ A", con il problema di capire la natura liminale di "≠")²¹.

Ciò che qualcosa non riesce a fare contando solo sulle proprie risorse è il principio stesso della sua modificazione, che non è tanto una negazione ossia un "annichilimento" per sostituzione di tali risorse, né semplicemente l'aggiunta di altre risorse, bensì la loro trasformazione. La logica (fisica) del processo consiste proprio in questo procedere creativo — ossia *ontogenetico* — basato sulla relazione interna²²: il fatto che qualcosa giunga al proprio limite costituente non segna tanto o non soltanto il suo scacco, la sua inconsistenza, ma anzi la sua trasmutazione in altro, la sua trasformazione, la sua soglia di trasformabilità, la possibilità dell'emersione di qualcosa di nuovo, l'in-corso del suo alterarsi.

Prima di passare all'ultimo punto, è opportuno soffermarsi ancora su tale aspetto, perché rappresenta il nucleo filosofico della questione della processualità. Questo può essere ora sinteticamente colto rileggendo e riformulando il canonico paradosso di Achille e la tartaruga. Esso non sostiene tanto, come sembra suggerire, l'insussistenza del movimento, ma mette in discussione la possibilità di "spezzettare" un processo in istanti irrelati o momenti astratti, poiché esso diventa così inspiegabile e sfuggente, persino inesistente, mentre di fatto accade, è produttivo ed effettuale²³. D'altro can-

20. Non si fatterà qui a riconoscere una struttura che sembra richiamare l'incompletezza godeliana o i paradossi dell'auto-riferimento russeliani. Si tratta di una questione che non può essere affrontata in questa sede; ci limitiamo a ricordare che non a caso notavamo prima che, rispetto al linguaggio, il senso appare in quanto tale solo in forma di paradosso o non-senso: c'è qui un rapporto tra elemento logico ed elemento ontologico-metafisico tutto da esplorare. Un primo passaggio dal piano logico a quello psicologico è rappresentato dal significativo WATZLAWICK-WEAKLAND-FISCH 1974.

21. Il tentativo di articolare una logica formale costruita sul valore della differenza anziché su quello della negazione è contenuto negli importanti Vero TARCA 2006; 2007a; 2007b.

22. Si tratta di una bi-logica (con Ignacio Matte Blanco) o ana-logica (con Enzo Melandri) o partecipativa (con Lévy-Bruhl), come discute MAZZEO 2009 (soprattutto pp. 15-89), chiamando significativamente in causa anche un autore centrale nell'elaborazione deleuziana come Simondon.

23. Può sembrare perlomeno curioso — se non contraddittorio — associare i Megarici alla metafisica del processo, e non possiamo in questa sede approfondire plausibilità e tenuta di simile accostamento. Tuttavia, ci limitiamo a notare che proprio DELEUZE (1975: 116-121) ha sostenuto che con i megarici, i cinici e gli stoici si è inaugurata quella nuova immagine del filosofo e del pensiero che prescinde dalle profondità e dalle altezze, per collocare invece l'incorporeo alla superficie delle cose, concependolo non come Essenza ma come evento. Cfr. RONCHI 2017 (particolarmente 51-52, 199-202), che — ponendosi sul solco bergsonian — fa risalire proprio al pensiero megarico un «canone minore» filosofico inteso quale filosofia della natura come processo — nel quale peraltro lo stesso Deleuze gioca un ruolo chiave.

to, la stessa formulazione del paradosso in termini di traslazione locale (il tragitto da A verso B) segna già la percezione del cambiamento nei termini “spazializzati”: il tempo è già in partenza subordinato alla dimensione spaziale del movimento. Si potrebbe allora forse riformulare il paradosso nei termini della tartaruga *che diventa* Achille (l’evoluzione, in fondo, è esattamente questo), o di Achille che per rincorrere la tartaruga *si stanca* (ossia vive uno sforzo che ne altera lo stato): il tempo si presenta da subito in chiave genuinamente *qualitativa* o *differenziante*, come *alterazione continua*²⁴.

d) *Etica*. Proprio l’interrogativo circa la natura del tempo affiora in superficie discutendo l’etica dello stoicismo. Per cominciare, l’accostamento tra necessità e libertà appare come un mostro logico, ma in un’ottica “energetica”, ossia fisico-dinamica, la necessità si presenta come qualcosa di ineludibile non tanto nel senso logico di qualcosa che non può essere altrimenti da come è, quanto piuttosto in quello per cui si fa valere un’esigenza o preme un bisogno. Qui la “costrizione” intima di trovare il modo di sviluppare e rispondere, non impone un’unica via: richiede che si determini un suo possibile *modus*, senza poterne ignorare l’istanza, lo slancio o la tendenza.

Da questo punto di vista, la libertà non si riduce affatto all’atto mediante cui si *attesta* quanto è *necessariamente così*; si traduce invece nella possibilità di *testare* ciò che *bisogna affrontare*: è un’operazione empirica, sperimentale, di prolungamento creativo della necessità; è cioè lo sforzo di dare libero corso alle tendenze di uno sviluppo in cui si è chiamati in causa, tanto internamente quanto esternamente ed è anzi un’esperienza di *crisi*, in cui i due lati si riconfigurano a vicenda.

La libertà può così fare tutt’uno con lo sforzo di seguire il corso della propria natura, quell’impulso e sforzo di “appropriazione” che contraddistingue ogni vivente: la vita “secondo natura” richiede proprio di sforzarsi di “assecondare” tale natura.

Gli stoici hanno per questo cercato di distinguere il fato o destino dalla necessità. I primi corrispondono alla tensione naturale presente nelle cose, mentre la seconda allude alla concatenazione determinista di cause a livello corporeo. Questa, però, non basta per rendere ragione del piano incorporeo in cui si dipanano gli eventi non ancora effettuati ma in corso di effettuazione, dunque anche dell’azione libera umana, la quale si esercita proprio su e

24. Il problema della divisibilità si traduce oggi, dal punto di vista evolutivo, in quello della ricerca dei cosiddetti “anelli mancanti”, l’insistenza sulla quale, muovendo sempre retrospettivamente a “cose fatte”, rivela una non adeguata comprensione dell’andamento creativo e non prestabilito dell’evoluzione, ossia del corso creativo del suo farsi: cfr. Gee 2016 (particolarmente le figure alle pp. 42–50), che significativamente manifesta una predilezione per il termine (più vicino al senso neutro di modificazione non pre-indirizzata) «trasformazione», rispetto al termine (più ambiguo in senso finalistico) «evoluzione» (vedi pp. 65–84).

grazie a quell'interstizio incorporeo tra gli stati di cose. L'atto libero si delinea così alla stregua di un "con-fatale", di un agire insieme — quasi reduplicando o accompagnando — ciò che accade anzi sta accadendo, più che contro o su di esso.

In questo senso, la libertà consiste innanzitutto nel chiedersi dove e come stanno andando le cose, cogliendo gli accadimenti nella loro qualità di segni dotati di uno spessore rivelativo, ossia come incontri od occasioni che possono offrire la sponda per un loro rilancio: qual è l'andamento dell'evento? in che modo è possibile agire con esso?

La questione dei futuri o possibili contingenti, ancora oggi oggetto di accese e sottili discussioni (cfr. Gallina-Spolaore 2016), è uno dei luoghi in cui si può vedere il tentativo di perimetrare la natura incorporea dell'evento, ripensando il rapporto tra necessità e contingenza, in almeno due sensi, che testimoniano non semplicemente una presa di posizione per l'indeterminismo o il determinismo, ma prima ancora la posizione di un problema.

Il primo è la possibilità di applicare le leggi logiche (in particolare il principio di non contraddizione) a ciò che queste di fatto presuppongono, ossia l'incorporeità del senso, di per sé "indifferente" al vero come al falso, in quanto principio per cui qualcosa potrà dirsi vero o falso, ossia per cui è possibile designare.

Il secondo, conseguente, è la domanda se abbia senso separare una possibilità dalla sua effettuazione (dalla sua effettività), intendendo entrambe come stati di cose corporei, dunque riducendo l'incorporeo al corporeo. Infatti, il problema è se si può stringere ciò che accadrà (anzi: sta accadendo) nella morsa del vero/falso, nel senso che l'enunciazione di proposizioni sul futuro presuppone il futuro stesso, l'av-venire o l'evento, che per essere enunciabile ora come contingente (non ancora effettuato in un qualche stato di cose) e ora come reale (effettuato in uno stato di cose), deve essere entrambe le cose insieme. L'evento è ciò che si divide in contingente e reale, in passato e presente: è la temporalità stessa nel suo avvenire o evenire.

Sotto questo prospetto, è nella contingenza o *durante* la contingenza che si apre la possibilità di andare in una direzione piuttosto che in un'altra, il compimento che ne seguirà avrà di fatto annullato quella che si profila poi soltanto *ex post* come mera possibilità o necessità logica, enunciabile linguisticamente ("avrei potuto...", "era inevitabile...").

È proprio in questo scenario che assume particolare rilevanza il problema della "divinazione", giacché se il futuro è aperto, in che modo se ne può cogliere la direzionalità, il senso, nel mentre del suo farsi? La divinazione fonda la morale nel senso che rappresenta la capacità di rapportare l'incorporeo e il corporeo, l'evento e gli stati di cose in cui esso si effettua: non è la visione divina che coglie unitariamente la concatenazione di cause

fisico–corporee, ma l’abilità di distinguere ciò che accade da ciò che è *in* ciò che accade, ossia di cogliere ciò che sta accadendo.

Si apre così un problema che in termini contemporanei apparterrebbe al campo della «futurologia»: non si tratta meramente di dover pre–vedere il futuro (rendendolo presente, anticipando “ora” il suo “poi”), bensì di intercettare l’andamento di un processo in corso, il punto in cui gli eventi fanno segno, di aderire alle linee e ai tagli che appaiono in essi. La questione non è tanto o solo che i processi di per sé non sarebbero catalogabili, perché la loro costitutiva “liquidità” sfugge a ogni tentativo di tassonomia: infatti, questa a ben vedere è comunque possibile coglierla, ancorché sotto forma di riscontro di “tendenzialità” anziché di “essenze”, individuando *trend*, andamenti, influenze, propensioni, ecc. Il punto è piuttosto che qualsiasi opera di categorizzazione è a propria volta effettuale o trasformativa, ossia — in chiave etica — insiste su quel margine di “accompagnamento” che è lo spazio per la libertà (nel momento in cui colgo un individuo come “razzista” od “omofobo” lo sto anche rendendo tale — secondo il *looping effect* tematizzato da Hacking).

In quest’ottica, il tempo in quanto incorporeo si presenta come “eone” ossia durata creatrice: non è la semplice scansione cronologica come alternanza di momenti presenti (prima, ora o poi) o il numero dei movimenti corporei, ma è un tempo di pura intensione ossia differenziazione, l’alterazione dei ritmi che produce una differenza, che modifica il corso e l’andamento delle cose. Il suo “luogo” è al limite *tra* i corpi: è una temporalità di pura tensione, costituita dall’istante intenso e teso dell’operazione pura, che opera infinitamente e continuamente una suddivisione genuina del presente in passato e futuro, che li distingue e articola nella loro differenza (linguisticamente espresso dall’infinito del verbo). È la frontiera, mobile e non statica, delle cose, il “tra”, dinamico e differenziante, le cose. L’evento, da ultimo, è a un tempo qualcosa che è già accaduto e ancora deve accadere: non qualcosa che accade, ma qualcosa che *sta accadendo*. Il suo procedere, la sua processualità, l’in–corso del suo farsi è quindi sì fatale, ma non necessario: qui, nell’intercettarne i segni, si apre lo spazio per la libertà umana, ma anche — più in generale — si trova la precondizione per l’accadimento delle cose nel mondo, per l’emersione di cose nuove.

3. Conclusioni

In questo contributo, abbiamo preso le mosse dai termini in cui il dibattito sull’ontologia e sui suoi compiti si è costituito negli ultimi decenni, per poi volgere lo sguardo verso un programma di ricerche che abbiamo chiamato “ontologia storica”, il cui contributo all’ontologia ci ha portato a identificare

l'esigenza di una metafisica del processo, ovvero di un'ontologia capace di rendere conto dell'emergere di novità nel mondo e della trasformazione delle cose. Da qui, abbiamo cercato nella storia dell'ontologia una possibile risposta ai problemi aperti dall'ontologia storica, presentando una lettura dello stoicismo che, filtrata da interpretazioni contemporanee, vi rintraccia i tratti fondamentali di una possibile metafisica del processo.

Riferimenti bibliografici

- ANGELONE L., 2008, *Introduzione*, in "Rivista di Estetica", n. 39, pp. 3–II.
- ANGELONE L., MORENA, L., 2008, *Tridimensionalismo e quadridimensionalismo*, in M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano, pp. 583–600.
- ALESSANDRELLI M., 2016, *L'ontologia stoica del qualcosa. Corpi, incorporei e concetti*, in "ILIESI", n. 2, 2016, pp. 1–39.
- ARMSTRONG D.M., 2016, *Che cos'è la metafisica*, Carocci, Roma.
- BACCARIN A., 2014, *Il sottile discrimine. I corpi tra dominio e tecnica del sé*, Ombre Corte, Verona.
- BADIOU A., 2004, *Deleuze. "Il clamore dell'Essere"*, Einaudi, Torino.
- BARBARAS R., 2011, *L'ouverture du monde : Lecture de Jan Patočka*, Éditions de la Transparence, Chatou.
- , 2013, *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris.
- BEAULIEU A., 2005, *Gilles Deleuze et les Stoïciens*, in Id., *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, PUF, Paris, pp. 45–72.
- BECK U., 2017, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Roma–Bari.
- BÉNATOUIL T., 2003, *Deux usages du stoïcisme : Deleuze, Foucault*, in F. Gros, C. Lévy (éd.), *Foucault et la philosophie antique*, Kimé, Paris, pp. 17–49.
- BENOIST J., 1997, *Phénoménologie, sémantique, ontologie : Husserl et la tradition logique autrichienne*, PUF, Paris.
- , 2011, *Éléments de Philosophie Réaliste. Réflexions sur ce que l'on a*, Vrin, Paris.
- BIANCHI C., BOTTANI A., *Introduzione: metafisica, ontologia e significato*, in C. Bianchi, A. Bottani (a cura di), *Significato e ontologia*, Franco Angeli, Milano.
- BOLZANO B. (1837), *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, 4 voll., Seidel, Sulzbach.
- BOTTANI A., DAVIES R., 2012, *Introduzione*, in "Rivista di Estetica", n. 49, pp. 3–6.
- BOWDEN S., 2011, *The Priority of Events: Deleuze's Logic of Sense*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

- CALOSI C., 2011, *Mereologia*, in "APhEx", n. 3, pp. 23–78.
- , 2013, *Metaphysics of Time in the Spacetime*, in "Thought. A Journal of Philosophy", n. 3, pp. 1–8.
- CARNAP R., 1997, *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi nella filosofia*, UTET, Torino.
- CERUTI M., 1989, *La danza che crea. Evoluzione e cognizione nell'epistemologia genetica*, Feltrinelli, Milano.
- CHISHOLM R.M., 1976, *Person and Object: A Metaphysical Study*, Allen & Unwin, London.
- CHIURAZZI G., 2010a, *The Condition of Hermeneutics: The Implicative Structure of Understanding*, in J. Malpas, S. Zabala (eds.). *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years after Gadamer's "Truth and Method"*, Northwestern University Press, Evanston, pp. 244–258.
- , 2010b, *L'ipotesi del senso*, in J. Benoist, G. Chiurazzi (a cura di), *Le ragioni del senso*, Mimesis, Milano–Udine, pp. 51–71.
- COCCIA E., 2016, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Payot & Rivages, Paris.
- DASTON L., 2000, *Introduction. The Coming into Being of Scientific Objects*, in L. Daston (a cura di), *Biographies of Scientific Objects*, The University of Chicago Press, Chicago–London, pp. 1–14.
- DASTON L., GALISON P., 1992, *The Image of Objectivity*, in "Representations", n. 40, pp. 81–128.
- , 2007, *Objectivity*, Zone Books, Boston.
- DEACON T.W., 2012, *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia*, Le Scienze, Roma.
- DELEUZE G., 1975, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano.
- , 1984, *Cinema 1. L'immagine–movimento*, Ubulibri, Milano.
- , 1997, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano.
- , 2004a, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Mimesis, Milano–Udine.
- , 2004b, *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino.
- , 2010a, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975–1995*, Einaudi, Torino.
- , 2010b, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona.
- , 2015, *Lettres et autres textes*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- DELEUZE G., GUATTARI F., 2002, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino.
- DELEUZE G., PARNET C., 2011, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona.
- DESCOLA P., 2014, *Oltre Natura e Cultura*, Seid, Firenze.

- DIANO C., 1993, *Forma ed evento. Principi per un'interpretazione del mondo greco*, Marsilio, Venezia.
- FERRARI M., 2003, *Categorie e a priori*, il Mulino, Bologna.
- , 2002, *Inemendabilità, ontologia, realtà sociale*, in "Rivista di Estetica", n.s., n. 19, pp. 160–199.
- , 2008, *Introduzione a M. Ferraris (a cura di), Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano, pp. 7–27.
- FORNERO G., 1998, *Ontologia*, in N. Abbagnano (a cura di), *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino.
- FOUCAULT M., 1998, *Che cos'è l'Illuminismo (1984)*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Volume 3. 1978–1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano, pp. 217–232.
- GABRIEL M., 2015, *Perché non esiste il mondo*, Bompiani, Milano.
- GALLINA F., SPOLAORE, G., 2016, *Futuri contingenti*, in "APhEx", n. 13, pp. 1–33.
- GATTI A., *Superamento*, in M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano, pp. 382–400.
- GEE H., 2016, *La specie impreveduta. Fraintendimenti sull'evoluzione umana*, il Mulino, Bologna.
- GRANT I.H., 2017, *Filosofie della natura dopo Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- HACKING I., 1996, *La riscoperta dell'anima: personalità multipla e scienze della memoria*, Feltrinelli, Milano.
- , 2000, *I viaggiatori folli. Lo strano caso di Albert Dadas*, Carocci, Roma.
- , 2002, *Ontologia storica*, ETS, Pisa.
- HEIDEGGER M., 2007, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano.
- , 2010, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.
- HUSSERL E., 2002, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Volume I. Libro Primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino.
- , 2005, *Ricerche Logiche*, 2 voll., Il Saggiatore, Milano.
- , 2009, *Logica formale e trascendentale*, Mimesis, Milano–Udine.
- JOHNSON R.J., xxx
- JULLIEN F., 2016, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Milano.
- KOBAU P., 2008, *Ontologia*, in M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano, pp. 98–145.
- LANFREDINI R., 2013, *Fenomenologia ed epistemologia*, in A. Ciminino, V. Costa (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Carocci, Roma, pp. 395–416.

- LATOUR B., 2009, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano.
- LERA L., 2016, *La filosofia francese e i Greci. Deleuze, Derrida, Foucault*, Carocci, Roma.
- MAGRIS A., 2016, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia.
- MAZZEO M., 2009, *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Quodlibet, Macerata.
- MEINONG A., 2002, *Teoria dell'oggetto*, Parnaso, Trieste.
- , 2003, *Teoria dell'oggetto*, Quodlibet, Macerata.
- MONTEBELLO P., 2015a, *L'autre métaphysique*, Les Presses du Réel, Dijon.
- , 2015b, *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain*, Les Presses du Réel, Dijon.
- MORIN E., 2007, *Il Metodo. 3. La conoscenza della conoscenza*, Cortina, Milano.
- NAGEL T., 2015, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, Cortina, Milano 2015.
- NANCY J.-L., 2008, *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, Ombre Corte, Verona.
- PEZZANO G., 2014, *But in the end, why is Deleuze "Anti-Hegelian"? At the root of the Hegel-Deleuze affair*, in "Religija ir Kultūra", nn. 14–15, pp. 89–110.
- , 2016, *Ideare. Gilles Deleuze e la ricostruzione del platonismo*, QuiEdit, Verona.
- , 2017, *Deleuze e il possibile intra-fattuale*, in G. Chiurazzi, G. Pezzano (a cura di), *Attualità del possibile*, Mimesis, Milano–Udine, pp. 49–63.
- POOVEY M., 1998, *A History of the Modern Fact. Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, The University of Chicago Press, Chicago–Londo.
- QUINE W.V.O., 1948, *On What There Is*, in "Review of Metaphysics", n. 2, pp. 21–38.
- RASPA V., 2008, *Teoria dell'oggetto*, in M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano, pp. 210–240.
- RESCHER N., 2007, *The Promise of Process Philosophy*, in C.V. Boundas (ed.), *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*. Edinburgh, pp. 143–155.
- ROBIN L., 1969, *Storia del pensiero greco*, Einaudi, Torino.
- RONCHI R., 2017, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano.
- ROVELLI C., 2017, *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano.
- RUPHY S., 2013, *Pluralisme scientifiques. Enjeux épistémiques et métaphysiques*, Hermann, Paris.
- SELLARS J., 2006, *An Ethics of the Event: Deleuze's Stoicism*, in "Angelaki", XI, n. 3, pp. 157–171.
- , 2007, *Deleuze and Cosmopolitanism*, in "Radical Philosophy", n. 142, pp. 30–37.

- , 2012, *Aiôn and Chronos: Deleuze and the Stoic Theory of Time*, in R. Mackay (ed.), *Collapse. III*, Urbanomic, Falmouth, pp. 177–205.
- SMITH B. (a cura di), 1982, *Part and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, Philosophia, München.
- , 1996, *Mereotopology: A Theory of Parts and Boundaries*, in “Data and Knowledge Engineering”, n. 20, pp. 287–303.
- STRAWSON P.F., 1978, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli, Milano.
- THOMASSON A.L., 1999, *Fiction and Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 2004, *Categories*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford (prima pubblicazione 3 Giugno 2004, revisioni sostanziali 23 Gennaio 2013), URL: <https://plato.stanford.edu/entries/categories/>
- VAGELLI M., 2014, *An Interview with Ian Hacking. The Philosopher of the Present*, in “Iride”, n. 72, pp. 239–269.
- VARZI A., 2005, *Ontologia*, Laterza, Roma–Bari.
- VERO TARCA L., 2006, *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Ensemble '900, Treviso.
- , 2007a, *Negazione e contraddizione*, in F. Altea, F. Berto (a cura di), *Scenari dell'impossibile. la contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Padova, Il Poligrafo, pp. 87–118.
- , 2007b, *Logica Philosophica. Per una logica interale*, in “Il Pensiero”, XLVI, n. 2, pp. 3–51.
- VISSIO G., 2017, *Storie di esistenze possibili. L'ontologia storica di Ian Hacking come filosofia della possibilità*, in G. Chiurazzi, G. Pezzano (a cura di), *Attualità del possibile*, Mimesis, Milano–Udine, pp. 107–121.
- VIVEIROS DE CASTRO E., 2012, *Radical Dualism*, Hatje Cantz Verlag, Berlin.
- , 2009, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris.
- WATZLAWICK P., WEAKLAND J.H., FISCH R., 1974, *Change. La formazione e la soluzione dei problemi*, Astrolabio, Roma.