

# La metafisica nella filosofia analitica contemporanea

Achille C. Varzi  
Columbia University, New York

[Versione finale di prossima pubblicazione in *Storia della metafisica* (a cura di Enrico Berti), Roma, Carocci Editore]

## 1. Introduzione

Nell'ambito della cosiddetta filosofia analitica<sup>1</sup>, la metafisica costituisce oggi un ambito di ricerca tra i più attivi e prolifici, accanto ad altre aree di importanza tradizionale quali l'epistemologia, la filosofia della mente e del linguaggio, e l'etica. Non è sempre stato così. Si potrebbe anzi dire che gli albori del movimento analitico siano stati caratterizzati da un rapporto decisamente conflittuale nei confronti del ruolo attribuito alla metafisica dalle scuole filosofiche che avevano dominato l'Ottocento europeo. Dai giovani ribelli di Cambridge (Russell e Moore) sino ai massimi esponenti del Circolo di Vienna (Schlick, Reichenbach, Carnap), le teorie metafisiche dell'«*establishment*» venivano additate a emblema di una pratica speculativa oscura e priva di ogni rigore, se non insensata, ed era convinzione diffusa che il progresso filosofico ne richiedesse la definitiva messa al bando. Sarebbe scorretto, tuttavia, inferire da quest'atteggiamento una posizione di ostilità incondizionata nei confronti di ogni preoccupazione di carattere metafisico. La riprensione e lo smantellamento sistematico delle teorie ereditate dalla tradizione comportavano pur sempre il circostanziato confronto con le questioni che ne erano a fondamento; e se è vero che la fase più critica culminò nella pubblicazione sulla rivista *Erkenntnis* del saggio di Rudolf Carnap del 1932, 'Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio', è vero

---

<sup>1</sup> Non ci dilungheremo qui nella definizione di "filosofia analitica", salvo ricordare che si è soliti identificare questa corrente di pensiero, non con un insieme di tesi, ma con un metodo o "stile" filosofico caratterizzato dal rigore argomentativo e dalla circoscrizione puntuale delle questioni affrontate. Per una discussione approfondita rimandiamo a D'Agostini (2002), che serve da introduzione a D'Agostini e Vassallo (2002), volume molto utile per una ricostruzione storica degli sviluppi della filosofia analitica nei diversi settori disciplinari. Per un quadro delle tematiche principali si rinvia anche ai saggi in Coliva (2007), mentre per una storia della filosofia analitica nel suo insieme si rimanda alle monografie di Dummett (2001) e Tripodi (2015), particolarmente utili per liberarsi dell'idea che si tratti esclusivamente di una faccenda anglo-americana.

altresì che in quello stesso anno Susan Stebbing affidava ai *Proceedings of the Aristotelian Society* un saggio intitolato nientemeno che ‘Il metodo dell’analisi in metafisica’ (dove l’enfasi è tutta sulla preposizione ‘in’). Non c’è da sorprendersi, quindi, se col passare degli anni si cominciò a parlare di una vera e propria «metafisica analitica». L’espressione non indica un cambiamento di tendenza rispetto ai primi tempi; indica piuttosto i termini di una conquista, il coscienzioso recupero della metafisica – o di una sua parte – come legittimo ambito di indagine a fronte degli standard di accuratezza messi a punto dalla rivoluzione analitica. Si tratta di un processo graduale, ma già negli anni Trenta si assiste al moltiplicarsi di pubblicazioni dedicate a tematiche squisitamente metafisiche. Negli anni Quaranta e Cinquanta il processo si consolida e i decenni successivi registrano il definitivo affermarsi della metafisica analitica come disciplina di prim’ordine, sino a segnare un’autentica impennata di popolarità con l’inizio del nuovo millennio. Se c’è un fenomeno difficile da spiegare, forse, è proprio quest’ultima impennata. Quel che è certo è che se da un lato la scuola analitica ha contribuito a rimuovere la metafisica dal piedistallo sul quale era venuta a trovarsi, dall’altro ha avuto un ruolo di primo piano nella rinascita di questa disciplina così antica, restituendola a quel dominio di interrogativi che costituiscono parte integrante del vasto processo col quale cerchiamo di dare un ordine al mondo che ci sta intorno e alla rete di possibilità e necessità nella quale ci appare immerso. Nelle pagine che seguono vedremo di delineare un po’ meglio questo percorso e di illustrare per quanto possibile le direttrici di ricerca sulle quali la riflessione dei filosofi analitici è stata maggiormente approfondita.

## 2. Le origini

Vediamo innanzitutto di chiarire in che senso le offensive antimetafisiche dei primi filosofi analitici non vadano intese come un attacco frontale alla disciplina, ma come un primo passo verso la sua rifondazione. Abbiamo citato Bertrand Russell e G. E. Moore, le due figure con cui si è soliti identificare la nascita del movimento analitico in Gran Bretagna. Di Moore sono memorabili le invettive contro le teorie di stampo neo-idealista che aveva incontrato al suo arrivo a Cambridge. «Laddove non si comprendono appieno i fatti—scriveva nel 1898, l’anno della sua nomina a Fellow presso il Trinity College all’età di 25 anni—si finisce generalmente con l’introdurre una qualche teoria metafisica per aggirare le difficoltà che ostacolano il cammino dell’indagine accurata»<sup>2</sup>. Di Russell basterà

---

<sup>2</sup> Moore (1898), p. 186.

ricordare l'insistenza con cui attribuiva «quasi tutti i tradizionali problemi della metafisica, e i risultati – presunti – delle teorie metafisiche» al mancato rispetto di quella che egli chiamava «grammatica filosofica»<sup>3</sup>. Nella sua *Storia della Filosofia Occidentale* giungerà addirittura ad affermare che «tutto ciò che dice Platone intorno all'esistenza è cattiva grammatica»<sup>4</sup>. Si tratta di accuse gravi e certamente iperboliche, e come tali si espongono alla replica di chi voglia applicare agli studi storiografici gli stessi standard di rigore e accuratezza che Moore e Russell esigevano dall'indagine filosofica.<sup>5</sup> Tuttavia è evidente che in entrambi i casi il punto non era storiografico. L'intento era polemico e il messaggio, negativo solo nella forma, rinviava un programma di riforma filosofica a cui sia Moore sia Russell si dedicarono con passione nell'arco della loro intera carriera: evitare scorciatoie di pensiero, esprimersi con la massima chiarezza – e nel massimo rispetto del rigore argomentativo – e smascherare quei problemi e presunte soluzioni che traggono origine da un uso confuso del linguaggio e dalla sua interpretazione affrettata e superficiale. Naturalmente il programma interessava ogni ambito di indagine filosofica, e venne a definire le direttive principali di tutta la filosofia analitica. Era però la metafisica che appariva maggiormente in contrasto con queste direttive, soprattutto nella Cambridge di quegli anni, tutta assorta nell'impresa di rispondere a Kant attraverso rielaborazioni più o meno dogmatiche dell'idealismo critico. Era naturale, quindi, che proprio questa disciplina divenisse il principale bersaglio polemico con cui illustrare il programma.

In effetti, sin dagli inizi tanto Moore quanto Russell dedicarono un'ampia parte dei loro sforzi a questioni di carattere metafisico. Tra il 1900 e il 1940 Moore pubblicò una lunga serie di saggi dedicati a temi fondamentali quali l'identità, la necessità, la distinzione tra particolari e universali, la natura delle relazioni, la natura delle esperienze sensibili, e la realtà del mondo esterno (con il famoso argomento antiscettico basato sull'esibizione delle due mani<sup>6</sup>). Particolarmente significativo per i nostri scopi è un articolo apparso nel 1936 come parte di un dibattito sul tema 'L'esistenza è un predicato?'. Il tema è di ispirazione kantiana. Nella *Dialettica Trascendentale* della *Critica della ragion pura* Kant osservava che verbi come 'esistere' o 'essere' non esprimono un predicato

---

<sup>3</sup> Russell (1918–1919), p. 110 trad. it. [con emendamenti].

<sup>4</sup> Russell (1945), p. xx trad. it.

<sup>5</sup> Valga per tutti un commento della recensione di Francesco Cafaro alla *Storia* di Russell: «Sulla figura storica di Platone, sull'autenticità dei dialoghi, sul loro significato nello sviluppo del pensiero Platonico, neanche una parola. Sarebbe stato bene accennarne qualche cosa, invece di dilungarsi a far sfoggio di filosofico acume contro le incoerenze platoniche» (1948, p. 66).

<sup>6</sup> In Moore (1939).

reale, ossia un concetto che si possa in qualche modo «aggiungere» al concetto di ciò di cui si sta parlando, e concludeva che proprio qui risiede la fallacia di uno dei principali argomenti attraverso cui si è cercato di affermare l'esistenza di Dio, cioè la prova ontologica. La tesi difesa nel saggio di Moore è del tutto analoga. Ma mentre la spiegazione fornita da Kant poggiava su un pacchetto di ipotesi impegnativo e controverso, fra cui la distinzione tra proposizioni analitiche e proposizioni sintetiche, o l'opposizione tra forme di conoscenza a priori e a posteriori, quella di Moore riposa interamente su una serie di semplici ma sottili considerazioni linguistiche concernenti il comportamento logico-grammaticale del verbo 'esistere' a fronte del comportamento di qualsiasi altro verbo dall'indiscusso carattere predicativo, per esempio 'ringhiare'.

In sostanza, il punto di Moore è che i due comportamenti differiscono in modo cruciale. Per esempio, mentre è perfettamente sensato fare affermazioni quali «Tutte le tigri addomesticate ringhiano» o «La maggior parte delle tigri addomesticate ringhiano», gli enunciati «Tutte le tigri addomesticate esistono» e «La maggior parte delle tigri addomesticate esistono» appaiono inaccettabili. Analogamente, mentre enunciati come «Ci sono tigri addomesticate che ringhiano» e «Ci sono tigri addomesticate che non ringhiano» sono del tutto legittime, e potrebbero benissimo risultare veri entrambi, ben diverso è il caso di «Ci sono tigri addomesticate che esistono» e «Ci sono tigri addomesticate che non esistono», che appaiono invece privi di senso (tautologico il primo, contraddittorio il secondo). O ancora, Moore ci fa notare la differenza tra «Questa è una tigre addomesticata, e ringhia» e «Questa è una tigre addomesticata, ed esiste», dove solo nel primo caso si può dire che ha senso proferire il secondo congiunto. È evidente che tutti questi dati linguistici riflettono da vicino il senso dell'affermazione kantiana per cui non si può predicare l'esistenza alla stregua di un attributo aggiuntivo. Ma si capisce anche come Moore (che peraltro non cita mai Kant in modo esplicito)<sup>7</sup> intenda mostrare come l'intera questione richieda innanzitutto una puntuale analisi delle parole di cui ci serviamo per formularla, e possa addirittura risolversi su tali basi. Qualunque cosa si intenda con la parola 'esiste', non può essere un predicato che si applica a cose particolari se non in un senso molto diverso da quello che si ha solitamente in mente, con tutto ciò che ne consegue sul piano filosofico.

Osservazioni analoghe possono farsi in merito all'ampia bibliografia russelliana dedicata a questioni metafisiche, benché Russell preferisse affidarsi a

---

<sup>7</sup> Lo cita però l'altro partecipante al simposio di cui fa parte l'articolo di Moore, William Kneale (1939, p. 157).

considerazioni di forma logica piuttosto che a dati reperibili direttamente nel linguaggio comune. Per mantenerci al caso in esame, anche per Russell il verbo ‘esiste’ non è un predicato ordinario. Si tratta piuttosto di un quantificatore, ovvero di un predicato di secondo ordine, come già aveva sostenuto Gottlob Frege nei *Fondamenti dell’aritmetica*. E in effetti Frege era giunto alla medesima conclusione di Kant: «È proprio perché l’esistenza costituisce una proprietà del concetto (e non una nota caratteristica) che la prova ontologica dell’esistenza di Dio non raggiunge il suo scopo»<sup>8</sup>. Per Russell, però, il discorso è più ampio, al punto da costituire il presupposto fondamentale da cui dipende quel «robusto senso del reale»<sup>9</sup> che a suo giudizio dovrebbe accomunare la filosofia alle scienze empiriche, quel sano «pregiudizio realista» che bisognerebbe adottare «in ogni studio di metafisica»<sup>10</sup>.

La testimonianza più diretta di questa visione delle cose risale a uno dei lavori più classici di Russell, il saggio ‘Sulla denotazione’ del 1905, che contiene la famosa teoria delle descrizioni poi confluita nei *Principia Mathematica*<sup>11</sup>. Il punto centrale è dato dall’analisi degli enunciati esistenziali contenenti descrizioni definite, fra cui enunciati esistenziali negativi come «Il cavallo alato non esiste». Come possiamo spiegare le condizioni di verità di un enunciato del genere? Se ‘esiste’ fosse un predicato, allora la risposta sarebbe semplice: certe cose esistono, altre no, e il nostro enunciato ci dice che il cavallo alato appartiene a queste ultime. È chiaro però che così ci ritroveremmo con un’entità inesistente, alla faccia di ogni «robusto senso del reale». (Il filosofo austriaco Alexius Meinong, discusso esplicitamente da Russell, sosteneva una posizione di questo tipo.<sup>12</sup>) Ma nemmeno possiamo limitarci a dire che ‘esiste’ non è un predicato bensì un quantificatore. In tal caso il nostro enunciato asserirebbe che il cavallo alato non è tra le entità che rientrano nel dominio di quantificazione, ma resterebbe da spiegare *che cosa* sia, visto che in qualche modo ne staremmo parlando. Ebbene, la risposta di Russell consiste proprio nell’osservare che l’enunciato in questione *non* sta parlando del cavallo alato. Su un piano puramente grammaticale, l’espressione ‘il cavallo alato’ sembra effettivamente comportarsi come un termine singolare, e come tale dovrebbe riferirsi a qualcosa. Ma il fatto stesso

---

<sup>8</sup> Frege (1884), p. 288 trad. it.. Per Russell l’esistenza non è propriamente una proprietà di concetti, come per Frege, ma di «funzioni proposizionali» (1918–19, p. 67 trad. it.), ma qui possiamo ignorare i dettagli.

<sup>9</sup> Russell (1919), p. 219 trad. it.

<sup>10</sup> Russell (1918–1919), p. 48, trad. it. [con emendamenti].

<sup>11</sup> Whitehead e Russell (1910), §14.

<sup>12</sup> Il *locus classicus* è Meinong (1904). Russell stesso la pensava così in Russell (1903).

che abbia senso chiedersi se esiste il cavallo alato, o addirittura affermare che non esiste, costituisce per Russell una ragione più che sufficiente per ritenere che le cose stiano diversamente. Non si tratta di un autentico termine singolare ma di un «simbolo incompleto», un'espressione che pur essendo grammaticalmente ben-formata non ha significato autonomo e scompare del tutto a una più attenta analisi della struttura logica dei contesti linguistici in cui compare. Nella fattispecie, Russell ci dice che la struttura logica di «Il cavallo alato non esiste» non corrisponde alla negazione di una proposizione elementare soggetto-predicato; corrisponde alla negazione di «Esiste uno e un solo cavallo alato», ovvero della congiunzione di «Esiste almeno un cavallo alato» e «Esiste al massimo un cavallo alato». L'analisi semantica di questi due congiunti non presenta alcun problema; e poiché il primo è falso, non vi sarà alcuna difficoltà nel negarne la congiunzione. Detta diversamente, per Russell l'enunciato di partenza non è altro che una comoda abbreviazione per un enunciato diverso, strutturalmente più complesso ma ontologicamente più trasparente, e chi non apprezza questo fatto corre il rischio di prendere un serio abbaglio ontologico. Dopo di che si capisce come l'analisi possa estendersi a ogni asserto la cui forma grammaticale segue lo schema «Il tal dei tali è così e cosà», e tanto basta a salvaguardare il senso della realtà tanto caro a Russell. (L'analisi si applica anche al caso di asserzioni dove in luogo della descrizione compare un nome, come 'Pegaso': basta trattare quest'ultimo alla stregua di una descrizione camuffata, per esempio come un'abbreviazione di 'il cavallo alato', e poi applicare la medesima strategia.)

Anche in questo caso si tratta solo di un esempio, e va da sé che i contributi filosofici di Russell hanno abbracciato numerosissime altre tematiche e applicazioni, dai fondamenti della matematica all'atomismo logico, il problema degli universali, l'analisi dei dati sensoriali, e molto altro (sino a ottenere il premio Nobel per la letteratura nel 1950). Ma basti quest'esempio, insieme a quello discusso con riferimento a Moore, per chiarire in che senso le offensive polemicamente antimetafisiche di questi autori fossero in realtà strumentali a un progetto di vera e propria rifondazione della metafisica su basi nuove e idealmente più rigorose rispetto alle teorie ereditate dalla tradizione.

Con ciò non è detto il discorso valga in egual misura per tutti i filosofi analitici di prima generazione. Il caso di Ludwig Wittgenstein, per esempio, o per meglio dire del primo Wittgenstein, è più complesso. Il *Tractatus logico-philosophicus*, uscito nel 1921, muove dall'idea che la formulazione di ogni problema filosofico si fondi «sul fraintendimento della logica del nostro linguaggio», e Wittgenstein stesso riassume in senso della sua opera nelle famose parole: «Quanto può dirsi, si può dir chiaro; e su ciò di cui non si può parlare, si deve

tacere».<sup>13</sup> In che misura ciò riguardi il caso particolare delle teorie metafisiche è detto esplicitamente nella terz'ultima proposizione numerata: «Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: Nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque proposizioni della scienza naturale [...], e poi, ogni volta che altri voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni delle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno»<sup>14</sup>. Non c'è da sorprendersi se Carnap e gli altri membri del circolo di Vienna abbiano visto in Wittgenstein un precursore del loro programma neopositivista. Cionondimeno, è un fatto che lo stesso *Tractatus* comincia con la perentoria dichiarazione «Il mondo è tutto ciò che accade», subito seguita da una serie di qualificazioni volte a precisare che «Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose», che «Tutto ciò che accade, il fatto, è il sussistere di stati di cose», che «Lo stato di cose è un nesso d'oggetti», che «È essenziale alla cosa poter essere la parte costitutiva d'uno stato di cose», e così via.<sup>15</sup> Se non fosse in chiaro contrasto con i passi citati sopra, verrebbe da dire che questa è metafisica bella e buona, e proprio il tipo di metafisica che ben risponde agli standard di accuratezza e chiarezza che i filosofi analitici andavano cercando. Ma ancora più significativo – e questo è l'elemento di ulteriore complessità – è il fatto che per Wittgenstein ciò che non è riconducibile alla forma logica del dicibile costituisce in realtà «la parte più importante» dell'opera.<sup>16</sup> Delimitare la sfera del dicibile attraverso la «forma generale proposizione» è soltanto un modo per delimitare rigorosamente, dall'interno per così dire, ciò che conta davvero, l'unico modo che ci è concesso per *mostrare* ciò che conta davvero. E se le cose stanno così, allora di nuovo l'errore delle teorie metafisiche tradizionali non risiederebbe nel loro oggetto, di per sé tutt'altro che marginale (Wittgenstein parla anche di «mistico»<sup>17</sup>), ma nemmeno risiederebbe semplicemente nell'uso di una cattiva grammatica; risiederebbe piuttosto nell'affidare la metafisica a un linguaggio qualsivoglia quando invece il lavoro da fare consisterebbe nel farne emergere il valore dicendo per bene tutto il resto.

Quanto alle correnti di orientamento neopositivista, sembrerebbe che in mano loro le offensive metafisiche di Russell e Moore perdano del tutto il carattere

---

<sup>13</sup> Wittgenstein (1921), Prefazione (la seconda parte della frase coincide con la proposizione finale dell'opera, la numero 7).

<sup>14</sup> Ivi, proposizione 6.53.

<sup>15</sup> Si tratta rispettivamente delle proposizioni numero 1, 1.1, 2, 2.01, e 2.011.

<sup>16</sup> «Il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che non ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante»; lettera a Ludwig von Ficker, ottobre 1919, in Wittgenstein (1969), p. 72 trad. it.

<sup>17</sup> «V'è davvero dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il mistico»; proposizione 6.522.

strumentale di cui si è detto per tradursi in un rifiuto esplicito e letterale di *qualunque* interesse nei confronti della metafisica. L'articolo di Carnap citato nella sezione introduttiva contiene affermazioni che sembrano lasciare pochi dubbi a riguardo, a partire dalla dichiarazione secondo cui «Le presunte proposizioni della metafisica si rivelano, all'analisi logica, come pseudoproposizioni»<sup>18</sup>. Tuttavia anche qui si tratta a ben vedere di una generalizzazione forzatamente polemica. Il bersaglio di Carnap sono gli scritti di Martin Heidegger, in quanto esponente del tipo di «dottrina metafisica» che nella Germania di quegli anni esercitava «il più forte influsso»<sup>19</sup>. Carnap se la prende specificamente con tutta una serie di tesi che figurano nel testo della prolusione heideggeriana intitolata *Che cos'è la metafisica?* (1929), tra cui è famosa quella secondo cui «Il nulla nulleggia», e ha gioco facile a demolire la sensatezza di tali affermazioni alla luce dell'analisi logica. In particolare, l'affermazione citata risulterebbe insensata non solo perché contiene un predicato dal significato imprecisato, 'nulleggia', ma anche perché tratta 'il nulla' come un termine singolare in posizione di soggetto quando invece l'unico modo possibile di attribuire un significato alla parola 'nulla' risiederebbe nell'apparato quantificazionale. In altri termini, Heidegger sarebbe incappato nell'errore di Polifemo dinanzi a Nessuno. Per la verità si potrebbe ribattere che Carnap trascura un dettaglio importante, cioè la presenza dell'articolo determinativo 'il'; se si trattasse 'il nulla' come una vera e propria descrizione definita e si applicasse poi l'analisi di Russell, l'enunciato di Heidegger non incapperebbe in nessun errore di forma: sarebbe semplicemente falso, posto che si attribuisca a 'nulleggia' una estensione vuota. Ma questo è un problema che non ci riguarda. Il punto è che abbiamo semplicemente a che fare con esempi specifici tratti da un unico esemplare rappresentativo della filosofia tedesca degli anni Trenta, da cui la dichiarazione antimetafisica di Carnap emerge solo per generalizzazione induttiva: «I nostri risultati valgono anche, e in parte letteralmente allo stesso modo, per altri sistemi metafisici. [...] La metafisica di Hegel, dal punto di vista logico, ha esattamente lo stesso carattere che abbiamo rinvenuto nell'altra metafisica moderna. E ciò vale per tutti gli altri sistemi metafisici, anche se il tipo delle locuzioni, e quindi il genere di errore logico, si discosta più o meno dalla specie degli esempi considerati»<sup>20</sup>. Anche concedendo la bontà della generalizzazione, di per sé piuttosto azzardata, non ne segue che non vi sia spazio per sistemi metafisici migliori. E questo significa che ancora una volta il vero bersaglio non è

---

<sup>18</sup> Carnap (1932), p. 505 trad. it.

<sup>19</sup> Ivi, p. 516 trad. it.

<sup>20</sup> Ivi, p. 521 trad. it.

la metafisica in quanto tale ma, a torto o a ragione, un certo modo di cimentarsi nella disciplina.

In effetti sarebbe legittimo chiedersi per quale motivo il titolo dell'articolo di Carnap parli di «superamento» della metafisica, piuttosto che di semplice e sana rifondazione. Dopo tutto egli stesso aveva da poco pubblicato un libro intitolato nientemeno che *La costruzione logica del mondo*<sup>21</sup>, nel quale lo slogan dell'eliminazione della metafisica veniva usato per introdurre e motivare quello che può essere considerato a tutti gli effetti un autentico progetto di metafisica empirista. Certamente il libro non contiene nessuno di quei «termini senza significato» che Carnap elenca nel suo articolo come «specificamente metafisici» (la lista include: «Dio», «principio», «Idea», l'«Assoluto», l'«Incondizionato», l'«Infinito», l'«essere dell'ente», il «non-ente», la «cosa in sé», lo «spirito assoluto», lo «spirito oggettivo», l'«essenza», l'«inseità», l'«in-e-per-se-ità», l'«emanazione», la «manifestazione», l'«articolazione», l'«Io», il «non-Io»<sup>22</sup>). In questo senso, parlare di superamento e di eliminazione rende bene la misura dello scarto enorme che separa l'approccio neopositivista da quello di Heidegger e di tanta metafisica tradizionale e moderna, e anche il senso di esasperata insofferenza che Carnap e gli altri membri del Circolo di Vienna dovevano provare al solo sentire il suono della parola 'metafisica'. Ma, appunto, si tratta di una terminologia che a conti fatti non coglie la vera portata dell'operazione filosofica che si intendeva promuovere.

Insomma, pur con le dovute cautele e distinzioni, possiamo dire che il rapporto conflittuale dei primi filosofi analitici con la nostra disciplina non ha impedito che in un modo o nell'altro se ne occupassero un po' tutti. Quando in contemporanea all'articolo di Carnap apparve quello di Susan Stebbing, discepola di Moore ed esponente di primo piano della cosiddetta Cambridge School of Analysis, la frase di apertura non fece che sancire *de iure* quella che era fin dagli inizi una situazione *de facto*: «Voglio chiarire sin da subito che per me la metafisica è una distinta branca della filosofia»<sup>23</sup>. Solo un anno dopo Stebbing avrebbe partecipato alla fondazione della rivista che divenne ben presto il punto di riferimento per eccellenza della filosofia analitica, *Analysis*. E nell'anno successivo fu proprio lei a invitare Carnap per la prima volta in Gran Bretagna, favorendo così il primo contatto personale tra il filosofo tedesco e l'ormai maturo Bertrand Russell.

---

<sup>21</sup> Carnap (1928), peraltro tradotto in italiano da Emanuele Severino.

<sup>22</sup> Cf. Carnap (1932), p. 513 trad. it.

<sup>23</sup> Stebbing (1932–1933), p. 66.

### 3. Altre influenze

Non si può dire che vi sia una data precisa in cui si cominciò a parlare di una vera e propria «metafisica analitica». Si può tuttavia affermare che a partire dagli anni Trenta, e soprattutto nei due decenni successivi, il moltiplicarsi di pubblicazioni riconducibili a quest'ambito di ricerca ne determinò il definitivo riconoscimento come «branca distinta» della filosofia analitica. Preme peraltro sottolineare che gli autori sui quali ci siamo soffermati non esauriscono l'elenco di coloro che contribuirono al formarsi della disciplina nei primi decenni di sviluppo del movimento analitico. In Gran Bretagna bisogna aggiungere almeno Alfred North Whitehead, coautore con Russell del monumentale *Principia Mathematica*, ma anche tenace promotore di quella metafisica del processo che culminò nella pubblicazione del suo testo più influente, *Processo e realtà* (1929). E con riferimento all'Europa continentale sarebbe senz'altro riduttivo limitarsi ai contributi, diretti o indiretti, di Wittgenstein e Carnap. Una parte di assoluto rilievo va riconosciuta anche a quei filosofi di diverso orientamento che possono ricondursi alla scuola di Franz Brentano, a partire dal giovane Husserl e dagli autori che si è soliti identificare con la scuola polacca di Leopoli-Varsavia.

Di Edmund Husserl è soprattutto importante sottolineare l'influenza esercitata dalle *Ricerche logiche*, pubblicate a cavallo tra il 1900 e il 1901 e poi, in seconda edizione, tra il 1913 e il 1921. Come si è visto, buona parte delle riflessioni di Moore e Russell in ambito metafisico scaturivano da un'attenta analisi del concetto di esistenza, e in questo senso si può dire che il loro lavoro sia stato fondamentale nel fissare le direttrici principali dell'approccio analitico a questioni di carattere ontologico. Questo modo di intendere l'ontologia, come studio del significato di 'esiste' e delle tecniche necessarie alla formulazione di risposte precise alla domanda «Che cosa esiste?», troverà il suo definitivo consolidamento attraverso l'opera del filosofo americano W. V. O Quine, il cui articolo 'Su ciò che vi è' (1948) costituisce un'indubbia pietra miliare dell'ontologia analitica contemporanea. Vi è però un altro modo di intendere l'ontologia, molto più vicino alla concezione aristotelica di una scienza dell'essere in quanto essere, ed è proprio a questo riguardo che si inserisce il contributo altrettanto fondamentale delle *Ricerche* di Husserl. Nella concezione di Husserl, accanto a una dimensione propriamente «materiale» dell'ontologia, i cui compiti includono appunto quello di rispondere alla domanda «Che cosa esiste?», vi è anche una dimensione puramente «formale», che si occuperebbe invece dell'assetto e dell'organizzazione di ciò che esiste *indipendentemente* da che cosa esiste: le strutture del «semplice qualcosa», le forme dell'oggetto «in generale e in quanto tale», le leggi

che governano «ogni essente in ogni senso»<sup>24</sup>. Per esempio, competerebbe all'ontologia formale formulare una teoria della relazione di identità, o della relazione di dipendenza esistenziale, o della relazione parte-tutto, dal momento che queste relazioni sono definite su qualsiasi dominio di entità e i principi che le governano valgono indiscriminatamente (a differenza di relazioni come quella di vicinanza spaziale, di precedenza temporale, o di causazione, che invece sussistono solo tra entità di un certo tipo). Husserl stesso illustrava il compito dell'ontologia formale così intesa in analogia a quello della logica formale, stabilendo un parallelo tra principi di «interconnessioni fra cose» e principi di «interconnessioni fra verità»<sup>25</sup>. Potremmo anche dire: l'ontologia formale sta alla realtà come la logica formale sta alla verità. O ancora: l'ontologia formale sta al mondo come la logica formale sta alle teorie sul mondo. Come infatti spetta alla logica formale stabilire, non quali enunciati siano veri, né perché gli enunciati veri siano veri, ma solo quali nessi sussistano tra i diversi enunciati in virtù delle loro condizioni di verità, così l'ontologia formale non si preoccuperebbe di stabilire quali entità esistano, o perché esistano, ma solo quali nessi sussistano tra le diverse entità in virtù delle loro condizioni di esistenza. Come la logica formale si preoccupa di pervenire alla formulazione di leggi generali concernenti, ad esempio, la transitività della relazione di implicazione (se  $p$  implica  $q$  e  $q$  implica  $r$  allora  $p$  implica  $r$ , dove  $p$ ,  $q$ , e  $r$  sono enunciati qualsiasi), così l'ontologia formale si preoccuperebbe di pervenire a leggi generali concernenti, ad esempio, la transitività della relazione di identità (se  $x$  è identico a  $y$  e  $y$  è identico a  $z$  allora  $x$  è identico a  $z$ , dove  $x$ ,  $y$ , e  $z$  sono entità qualsiasi). Naturalmente nel trattare questi temi lo stile di Husserl era ben diverso da quello di Russell e Moore, e molto probabilmente il suo linguaggio avrebbe irritato il Carnap. Ciò non toglie che il progetto delle *Ricerche* abbia svolto un ruolo determinante – e a tutt'oggi irrinunciabile – nell'orientamento degli studi analitici in materia di ontologia.

Per quanto riguarda invece i filosofi della scuola di Leopoli-Varsavia, la loro influenza è stata minore (anche in conseguenza della limitata accessibilità di molti loro scritti), ma non per questo trascurabile. Gli autori più influenti furono Kazimierz Twardowski e i suoi allievi Tadeusz Kotarbiński e Stanisław Leśniewski. Al primo, che come Husserl aveva studiato sotto la direzione di Franz Brentano, si deve la fondazione della scuola stessa e l'impulso che riuscì a imprimere agli studi di logica formale, ma qui preme ricordare soprattutto le sue ricerche tra

---

<sup>24</sup> Vedi soprattutto Husserl (1900–1901), Terza Ricerca, Introduzione e §11.

<sup>25</sup> Ivi, §62 dei Prolegomena; ma il parallelo ritorna anche negli scritti successivi, da *Idee* (1913, §10) a *Logica formale e trascendentale* (1929, §54) a *Esperienze e giudizio* (1939, §1).

psicologia e metafisica dedicate all'immanenza dell'oggetto all'atto intenzionale.<sup>26</sup> A Kotarbiński, autore fra l'altro di importanti contributi alla teoria generale dell'azione efficiente (la «Prassiologia»), si deve lo sviluppo di una posizione metafisica di stampo radicalmente materialista, nota come «concretismo», o «reismo», che ebbe un ruolo fondamentale nella rinascita del nominalismo contemporaneo.<sup>27</sup> Infine, Leśniewski fu autore di una teoria – da lui chiamata «Mereologia» – che rappresenta il primo trattamento rigorosamente formale della relazione parte-tutto già studiata da Husserl<sup>28</sup>. In verità la teoria nasceva in risposta ai problemi che affliggevano i fondamenti della matematica a inizio secolo e muoveva dall'idea che la mereologia potesse offrire una base più solida e affidabile rispetto alla teoria degli insiemi ereditata da Georg Cantor e Richard Dedekind (basata sulla relazione elemento-classe). Tuttavia anche in questo caso si trattava di un progetto la cui portata metafisica Leśniewski stesso non mancò di sottolineare, sia per i principi nominalisti che lo ispiravano, sia per la centralità della relazione parte-tutto in tante questioni di ordine metafisico. In particolare, è significativo che la teoria di Leśniewski venne essenzialmente a coincidere con il principale strumento di «analisi costruzionale della realtà» attraverso cui si sarebbe poi sviluppato il nominalismo di matrice anglo-americana capeggiato da Nelson Goodman (autore, con Henry Leonard, di un analogo «calcolo degli individui» e, con Quine, di un vero e proprio manifesto di «nominalismo costruttivo»<sup>29</sup>). Inoltre Leśniewski fondava la sua mereologia su una teoria generale della copula, da lui denominata «Ontologia», i cui assiomi forniscono un fondamento unitario ai diversi usi del verbo 'essere': per esprimere identità («Marco Tullio è Cicerone»), appartenenza («Cicerone è un uomo»), o inclusione («l'uomo è un mammifero»). Non è la nozione di ontologia di Russell, Moore, e Quine, e non è nemmeno quella di Husserl; ma unitamente a quelle si può dire che la teoria del filosofo polacco abbia contribuito a disegnare una mappa degli studi di ontologia che orienterà buona parte della filosofia analitica per i decenni a venire.

Questa varietà di stili e progetti filosofici rende naturalmente ancora più difficoltoso ricondurre il graduale affermarsi della metafisica analitica come «branca distinta» della filosofia a un processo lineare. In certi casi si può anzi

---

<sup>26</sup> Il testo classico è Twardowski (1894).

<sup>27</sup> Vedi soprattutto Kotarbinski (1929).

<sup>28</sup> La prima formulazione della teoria risale a Leśniewski (1916), anche se per la denominazione «Mereologia» bisogna attendere Leśniewski (1927–1931).

<sup>29</sup> Vedi rispettivamente Leonard e Goodman (1940), espliciti nel riconoscere in Leśniewski un precursore del loro «calcolo», e Goodman e Quine (1947). La teoria di Leśniewski è stata successivamente ripresa anche da Carnap (1954), §52.

dire che è soltanto col senno di poi che si possono cogliere elementi di affinità e reciproca influenza sufficienti a giustificare l'uso di un'etichetta comune, e questa considerazione vale a maggior ragione per gli sviluppi successivi. Con il moltiplicarsi dei contributi andò aumentando anche la diversità degli approcci, o meglio della varietà di presupposti, obiettivi, e concezioni filosofiche che ispiravano i contributi stessi, e risulta davvero difficile tracciare la linea di confine tra ciò che ricade nell'estensione di «metafisica analitica» e ciò che non vi ricade. (C'è in effetti lo stesso problema con la nozione generale di «filosofia analitica».) Nel prosieguo abbandoneremo quindi l'approccio strettamente storico per illustrare invece alcuni tra gli sviluppi più significativi su base tematica. Torneremo brevemente a queste questioni di ordine meta-metafisico nella sezione conclusiva.

#### 4. Temi e problemi

Ci accontenteremo di considerare tre tematiche sulle quali il dibattito è stato particolarmente approfondito: il nesso tra esistenza e verità, le condizioni di identità e di persistenza delle cose che ci circondano (e di noi stessi), e la metafisica della modalità. La prima tematica si riallaccia direttamente alle questioni ontologiche con cui abbiamo voluto illustrare il coinvolgimento metafisico dei primi filosofi analitici; le altre due serviranno a illustrare come il dominio di interesse della metafisica analitica si sia gradualmente aperto anche agli altri grandi quesiti propri della metafisica classica.

##### *4a. I modi dell'essere*

Torniamo a Russell e Moore. Se 'esistere' non esprime un predicato ordinario, bensì un quantificatore, che senso ha chiedersi *che cosa* esiste? Come notava Quine nell'importante articolo del 1948 ricordato sopra<sup>30</sup>, l'unica risposta possibile è che esiste tutto: parlare di entità inesistenti sarebbe logicamente contraddittorio. D'altra parte vi è anche un senso preciso in cui la domanda «Che cosa esiste?» ammette – ed esige – risposte diverse, dando luogo ad autentici disaccordi di carattere ontologico. Per Russell, ad esempio, il cavallo alato non esiste, e la sua teoria delle descrizioni ci spiega come si possa rendere conto di affermazioni del genere senza cadere in contraddizione; altri potrebbero pensarla diversamente. In ultima analisi, il problema di dichiarare il proprio credo ontologico si trasforma dunque nel compito di esplicitare in che cosa consista il «tutto» di

---

<sup>30</sup> Quine (1948), p. 24 trad. it.

cui affermiamo l'esistenza, e proprio qui si innesta il fondamentale contributo di Quine. Non è solo una questione di «pregiudizi», come diceva Russell; per Quine si tratta di render conto dei nostri «impegni» ontologici. Offrire una risposta informativa alla domanda «Che cosa esiste?» equivale a stabilire quali entità debbano rientrare nel dominio dei quantificatori affinché le nostre asserzioni sul mondo, ovvero le tesi implicate dalla nostra teoria sul mondo, risultino *vere*.

Questo modo di impostare la questione ontologica ha avuto un impatto enorme. Esso muoveva tuttavia da un presupposto cruciale, cioè che l'esistenza corrisponda a un concetto univoco. Anche l'ontologia di Leśniewski si reggeva sul presupposto dell'univocità della copula 'è'. Benché in modo implicito, tutto ciò comportava una netta presa di distanza dal punto di vista aristotelico secondo cui invece «l'essere si dice in molti modi», le cui diverse declinazioni avevano occupato tanta storia della filosofia. Il dibattito che è seguito ha nondimeno riaperto la questione e oggi possiamo distinguere almeno tre posizioni discordanti.

La prima risiede nell'affermare che la nozione di esistenza dipende dal tipo di entità di cui si sta parlando: i corpi materiali, per esempio, esisterebbero in un «senso diverso» da quello in cui si può dire che esistano le entità mentali, o i giorni della settimana. Il primo autore a sostenere apertamente questo punto di vista fu il filosofo britannico Gilbert Ryle, ispirandosi ancora una volta a considerazioni di ordine prevalentemente linguistico: «Se qualcuno dicesse che ci sono tre cose che crescono, la marea, le speranze e la longevità, si penserebbe che stia facendo una battuta e nemmeno troppo brillante. Sarebbe una battuta poco brillante anche dire che esistono numeri primi, mercoledì, opinioni pubbliche e flotte, o che esistono menti e corpi»<sup>31</sup>. Più di recente posizioni di questo tipo sono state articolate anche in termini metafisicamente più robusti. Tra queste spiccano soprattutto teorie che traggono ispirazione dalla filosofia di un ritrovato Heidegger, come in certi lavori di Graham Priest e Kris McDaniel<sup>32</sup>, e altre che invece si rifanno direttamente alla distinzione meinongiana tra 'essere' ed 'esistere' attaccata da Russell e Quine, come quelle di Terence Parsons e Richard Routley o, in italiano, Francesco Orilia e Francesco Berto<sup>33</sup>.

Una seconda posizione consiste nel negare che tutte le asserzioni esistenziali abbiano la medesima portata. Il contributo più influente a questo riguardo si deve nientemeno che a Carnap, che in 'Empirismo, semantica e ontologia' (1950) ha sostenuto l'incommensurabilità tra questioni esistenziali «interne» ed «esterne»,

---

<sup>31</sup> Ryle (1949), p. 18 trad. it.

<sup>32</sup> Soprattutto Priest (2005) e McDaniel (2017).

<sup>33</sup> Cf. Parsons (1980), Routley (1980), Orilia (2002) e Berto (2012).

ovvero questioni riguardanti l'esistenza di certe entità nell'ambito di una data struttura linguistica e questioni riguardanti invece l'accettabilità della struttura stessa. In ambito matematico, per esempio, l'esistenza o meno di numeri rispondenti a certe caratteristiche sarebbe una questione interna, stipulabile o risolubile sulla base delle risorse messe a disposizione dal linguaggio dell'aritmetica, mentre chiedersi se quei numeri esistano *simpliciter* sarebbe una questione esterna riguardante la sfera di realtà presupposta da quel linguaggio. Quine non esitò a registrare il proprio disaccordo, rimproverando Carnap di appoggiarsi implicitamente a una distinzione analitico-sintetico che non regge al vaglio dell'analisi<sup>34</sup>. Ma anche in questo caso il dibattito è continuato e costituisce anzi uno dei temi maggiormente discussi nella letteratura contemporanea, con autori che ripropongono le tesi di Carnap (come Steven Yablo e Amie Thomasson) e altri che (come Peter van Inwagen) difendono con veemenza l'originale concezione quineana<sup>35</sup>.

Infine vi è la posizione di quei filosofi che negano si possa parlare di esistenza in un senso *assoluto*: proprio come in etica non avrebbe senso formulare principi normativi universalmente validi, cioè validi in ogni cultura e in ogni periodo storico, così in metafisica sarebbe illecito pensare di poter fornire un'immagine del mondo che non rifletta in qualche modo lo schema concettuale a cui facciamo riferimento. Lo stesso Quine giunse a parlare di «relatività ontologica» nelle sue *Dewey Lectures* del 1968<sup>36</sup>, ma è soprattutto nel «realismo interno» di Hilary Putnam che troviamo la versione più influente di questo punto di vista<sup>37</sup>. Per Putnam non esisterebbe una descrizione neutrale per confrontare posizioni ontologiche diverse, e attribuire un significato univoco al verbo 'esiste' sarebbe già «vagare nel mondo delle favole»<sup>38</sup>. Si tratta di una posizione che a partire dagli anni Ottanta ha conosciuto svariate declinazioni, troppe perché se ne possa dare un quadro anche sommario<sup>39</sup>. Merita però sottolineare che in talune varianti il relativismo ontologico che ne deriva ha acquisito connotazioni decisamente radicali, sino ad agganciarsi alle versioni più estreme del relativismo di matrice «postmoderna»<sup>40</sup>: è un buon esempio di come risulti sempre più difficile, se non arbitrario, tracciare i confini di una «metafisica analitica» in senso stretto.

---

<sup>34</sup> Vedi Quine (1951b) e, sulla distinzione analitico-sintetico, Quine (1951a).

<sup>35</sup> Cf. Yablo (1998), Thomasson (2015) e van Inwagen (1998).

<sup>36</sup> Poi pubblicate in Quine (1969).

<sup>37</sup> Da Putnam (1981). Più tardi Putnam (1987) preferirà parlare di «realismo pragmatico».

<sup>38</sup> Putnam (2004), p. 130 trad. it.

<sup>39</sup> Un esempio particolarmente significativo è Sosa (1999). Per un assaggio delle alternative, e degli intrecci con altre forme di relativismo, si rimanda alla prima parte di Coliva (2009).

<sup>40</sup> Cf. il libro di Blais (1997), il cui titolo ironizza su quello di Lewis (1986).

#### 4b. Identità e persistenza

Passiamo a temi diversi. Le questioni di natura ontologica costituiscono infatti solo una piccola parte, ancorché storicamente significativa, dell'ampia gamma di questioni metafisiche che sono man mano rientrate nel dominio di interesse della filosofia analitica, incluse questioni che hanno occupato la metafisica tradizionale sin dalle sue origini. Tra queste, un ruolo di primo piano è sicuramente occupato dalle questioni legate alle condizioni di identità di quelle cose sulla cui esistenza è più facile trovarsi d'accordo: i comuni oggetti materiali. Nel corso degli anni i filosofi analitici hanno dedicato a tali questioni un interesse sempre più crescente, sia per ciò che concerne gli aspetti di identità sincronica, relative cioè al numero di oggetti con cui abbiamo a che fare in un dato momento, sia per gli aspetti di identità diacronica, ovvero di persistenza nel tempo.

Per quanto riguarda i primi aspetti ci limiteremo a osservare che l'attenzione si è concentrata soprattutto sui principi generali a cui dovrebbe obbedire un qualunque asserto di identità tra oggetti materiali. Alludiamo a principi come l'identità degli indiscernibili (se A e B hanno le stesse proprietà, allora  $A = B$ ), l'indiscernibilità degli identici ( $A = B$  solo se A e B hanno le stesse proprietà), l'estensionalità mereologica ( $A = B$  se e solo se A e B hanno le stesse parti), o la coincidenza spazio-temporale ( $A = B$  se e solo se A e B si trovano in uno stesso luogo nello stesso preciso momento). Per esempio, a partire dagli anni Cinquanta si è discusso molto se il primo di questi principi sia compatibile con il fatto che l'universo avrebbe potuto contenere nient'altro che due oggetti perfettamente simili<sup>41</sup>, mentre il secondo principio, che ne è l'inverso, è stato discusso soprattutto in relazione al classico problema se un oggetto (una statua) sia identico alla materia che lo costituisce (la corrispondente porzione di creta)<sup>42</sup>.

Per ciò che concerne l'identità diacronica, il discorso è più complesso. Il problema classico risiede nel fatto che al trascorrere del tempo le cose cambiano. Come può qualcosa cambiare e ciò nonostante conservare la propria identità? Come può continuare a essere sé stessa se non è più la stessa? Si può dire che anche in questo caso bisogna attendere gli anni Cinquanta perché si possa parlare di una vera e propria letteratura dedicata al problema, soprattutto grazie alla pubblicazione di importanti lavori ad opera di Quine e di Peter Strawson.<sup>43</sup> Da allora, però, analisi e proposte si sono susseguite con un ritmo sempre più intenso, e si

---

<sup>41</sup> Il *locus classicus* è Black (1952).

<sup>42</sup> A questo riguardo si segnala soprattutto l'influsso esercitato da autori come Wiggins (1980) e Lowe (1989).

<sup>43</sup> Specialmente Quine (1950) e Strawson (1959).

può dire che oggi non vi sia filosofo analitico che non si sia in qualche modo cimentato con il «problema eracliteo».

Una delle proposte più influenti si deve a Roderick Chisholm, formatosi sotto la direzione di Clarence Lewis e Donald Williams, che ha ripreso ed elaborato in maniera sistematica la distinzione humeana tra un senso «stretto e filosofico» di intendere la persistenza nel tempo e un senso «ampio e popolare». Nel primo senso è semplicemente impensabile che un oggetto possa cambiare e rimanere lo stesso; nel secondo le cose che cambiano sarebbero mere entità secondarie, *entia successiva* costituite da oggetti distinti in momenti diversi. Per Chisholm i cosiddetti «paradossi» che si accompagnano alla nozione di persistenza – dal fiume di Eraclito alla nave di Teseo – deriverebbero da una confusione tra questi due sensi, e il problema si ridurrebbe quindi a quello di determinare quali siano le entità primarie per le quali si può parlare di persistenza in senso stretto.

Allo stato attuale si può dire che le posizioni in materia si dividano in due gruppi principali.<sup>44</sup> Da un lato resta cospicuo il numero di coloro che ritengono eccessivo rinunciare a parlare di persistenza in senso stretto con riferimento alle entità – o alcune entità – proprie del senso comune: la possibilità di reidentificare nel tempo gli oggetti dell’esperienza è ritenuta una condizione necessaria per conferire una struttura spazio-temporale unitaria al mondo che ci vede protagonisti. Questa era la posizione di Strawson, e la maggior parte dei filosofi di quest’orientamento, come David Wiggins o Jonathan Lowe<sup>45</sup>, si è ispirata a lui. Dall’altro lato, sono in molti oggi a sposare invece la tesi da cui muoveva Quine (ma già presente in Whitehead, Russell, e Carnap<sup>46</sup>), per il quale sarebbe la nozione stessa di cambiamento a richiedere un’analisi differente. Lungi dal distinguere due nozioni di persistenza, una stretta e una più ampia e approssimativa, si tratterebbe cioè di abbandonare l’intuizione che vede nel tempo una dimensione speciale rispetto alla quale le cose comuni si comportano in maniera diversa da come si comportano nello spazio: se non ci sono differenze sostanziali tra un oggetto che si estende inalterato nello spazio e uno che invece si presenta variegato, da questo punto di vista non ci sarebbero differenze di rilievo nemmeno tra un’entità che persiste immutata e un *ens successivum* che si modifica nel tempo.

Questi due diversi approcci corrispondono, in effetti, a due differenti concezioni degli oggetti materiali. Stando al primo approccio gli oggetti sono le entità «tridimensionali» alle quali ci ha abituato il senso comune (o la metafisica

---

<sup>44</sup> Riprendo qui lo schema espositivo adottato in Varzi (2018), pp. 130–131.

<sup>45</sup> Vedi ancora Wiggins (1980) e Lowe (1989).

<sup>46</sup> Rispettivamente in Whitehead (1920), Russell (1927), e Carnap (1928).

aristotelica): entità estese nello spazio che persistono nel tempo in quanto sono interamente presenti in momenti diversi della loro esistenza. Stando al secondo approccio gli oggetti sono invece entità «quadridimensionali» che persistono nel tempo in quanto sono parzialmente presenti in momenti diversi, proprio come si protendono nello spazio in quanto parzialmente presenti in luoghi diversi. Come scegliere? David Lewis ha sostenuto che la partita si gioca sulla spiegazione di come possano mutare le proprietà *intrinseche* di un oggetto persistente<sup>47</sup>. Per un tridimensionalista dire che oggi A è così e ieri era così significherebbe attribuire ad A «proprietà temporali» diverse; per un quadridimensionalista significherebbe attribuire proprietà diverse alle «parti temporali» di A. Lewis trovava la prima soluzione inaccettabile e optava per la seconda, aderendo così alla concezione capeggiata da Quine. Ma le sue argomentazioni hanno dato vita a un dibattito molto intenso e si può ben dire che la partita sia ancora aperta.

Negli ultimi tempi si è fatta strada anche una terza concezione. I suoi sostenitori accettano l'idea di Chisholm secondo cui i comuni oggetti materiali sarebbero meri *entia successiva* unificati nell'intelletto, ma rifiutano l'idea che a costituirli siano sequenze di entità primarie che persistono in senso stretto: *tutti* gli oggetti propriamente detti sarebbero a ben vedere entità «momentanee» che esistono per un istante e poi scompaiono per sempre, e la nozione di identità diacronica corrisponderebbe a una relazione vuota. Questa concezione «cinematografica» del mondo, ispirata a Hume e difesa soprattutto da Theodore Sider e Katherine Hawley, è nota come «sequenzialismo»<sup>48</sup>.

Segnaliamo infine due importanti questioni che hanno interessato il dibattito sull'identità, sia nel senso sincronico sia in quello diacronico. La prima è se abbia senso parlare di identità in termini assoluti. Per buona parte degli autori la risposta è affermativa, ma a partire da un saggio di Peter Geach risalente agli anni Sessanta<sup>49</sup> ha preso piede l'ipotesi per cui affermazioni della forma «A = B» siano incomplete: proprio come non si può dire in termini assoluti se A è migliore di B, ma solo se è migliore quanto a sapore, a resistenza, a funzionalità, e via dicendo, così non avrebbe senso chiedersi se A è identico a B, cioè se sono la stessa entità, ma solamente se A e B sono la stessa nave, lo stesso legno, la stessa ammiraglia, e così via.

L'altra questione è se l'identità sia una relazione che ammette casi di indeterminatezza, cioè se vi siano oggetti A e B per i quali l'enunciato «A = B» è

---

<sup>47</sup> In Lewis (1986), §4.2.

<sup>48</sup> Vedi Sider (1996, 2001) e Hawley (2001)

<sup>49</sup> Geach (1967).

privo di un valore di verità definito. Il Monte Bianco è quel rilievo che occupa esattamente la regione R? La nave con cui Teseo salpò verso Atene è proprio la stessa che solcava i mari qualche anno dopo, composta quasi interamente di parti diverse? Il primo a sollevare il problema fu, ancora una volta, Russell<sup>50</sup>. Il dibattito però si è sviluppato rapidamente ed è soprattutto un breve articolo di Gareth Evans del 1978, ‘Possono esserci oggetti vaghi?’, che ha conquistato l’interesse di chiunque oggi miri a risolvere la questione in un senso come nell’altro (sì, ci sono oggetti vaghi, oppure no, il mondo è perfettamente determinato e la vaghezza è soltanto un difetto del linguaggio di cui ci serviamo per parlarne).

#### 4c. Le determinazioni modali

Come terzo esempio considereremo la metafisica del discorso modale, altro tema di cui la tradizione filosofica si è occupata sin dai tempi di Aristotele e che in epoca medievale raggiunse apici di popolarità mai abbandonati.<sup>51</sup> Nelle *Reportationes* Tommaso D’Aquino definiva le modalità (la possibilità, ma anche la necessità e la contingenza) come «quelle determinazioni che accompagnano le cose». Ma distingueva anche tra modalità *de dicto*, relative cioè al nostro modo di determinare le cose, e modalità *de re*, corrispondenti ai vari modi in cui le cose stesse sarebbero determinate. Vi è una bella differenza tra affermare la possibilità *che* gli esseri umani siano immortali, ossia la possibilità che l’enunciato «Gli esseri umani sono immortali» sia vero, e attribuire *agli* esseri umani – a ciascuno di noi – la possibilità di essere immortali. Analogamente, vi è una bella differenza tra dire *che* necessariamente esiste qualcosa e dire *di* qualcosa – qualcosa qui e ora – che esiste necessariamente. Ebbene, è innanzitutto in questi termini che la questione modale ha fatto il suo ingresso nella filosofia analitica contemporanea. Da un lato, principalmente per effetto di Quine, si è andata affermando l’idea per cui le uniche determinazioni modali accettabili sono quelle *de dicto*: le determinazioni *de re* non avrebbero condizioni di verità precise e condurrebbero dritto dritto alla «giungla dell’essentialismo aristotelico»<sup>52</sup>. Dall’altro lato, la messa a punto di modelli semantici formali per certi sistemi di logica modale, culminata nella cosiddetta «semantica dei mondi possibili» di Saul Kripke<sup>53</sup>, è stata accolta da molti autori come una smentita dello scetticismo quineano, giustificando una fiducia crescente nella legittimità del discorso modale *de re*.

---

<sup>50</sup> In Russell (1923).

<sup>51</sup> Anche qui ci riallacciamo alla breve trattazione in Varzi (2018), pp. 243–245.

<sup>52</sup> Quine (1953), p. 268 trad. it.

<sup>53</sup> I primi risultati risalgono a Kripke (1959).

Sul piano strettamente metafisico, il secondo di questi atteggiamenti si è però scontrato subito con un secondo ordine di difficoltà. La semantica di Kripke si basa sull'idea per cui le modalità corrispondono in un certo senso a quantificazioni su mondi: possibile è ciò che si verifica in qualche mondo, necessario ciò che si verifica in ogni mondo. L'idea risale alla *Teodicea* di Leibniz, ma è naturale domandarsi che cosa si intenda per «mondo» in questo contesto. Kripke stesso si affrettava a precisare che non si tratta di un «paese lontano in cui ci imbattiamo o che vediamo attraverso un telescopio»<sup>54</sup>, però questo aggiunge poco. Stiamo davvero quantificando su delle «cose» o è solo una comoda metafora?

Le risposte fornite nella letteratura che è seguita sono molteplici, ma tra le principali si distinguono le teorie sviluppate da David Lewis, Robert Stalnaker, e David Armstrong<sup>55</sup>. La prima corrisponde a un atteggiamento di autentico «realismo modale»: i mondi possibili sono davvero delle «cose», delle entità tanto concrete quanto il nostro mondo attuale, e per quanto non ci sia concesso di averne esperienza differiscono da quest'ultimo, non nel genere, ma solo in ciò che accade al loro interno. Nelle parole di Lewis: «'Attuale' è un termine indicale così come 'io' o 'qui', o come 'ora': ciò a cui si riferisce dipende dalle circostanze di proferimento, ossia dal mondo in cui il proferimento ha luogo»<sup>56</sup>.

La teoria di Stalnaker è espressione di un atteggiamento più moderato, realista ma attualista, secondo il quale i mondi possibili esistono ma sono ben altra cosa rispetto al mondo attuale: non entità concrete bensì entità astratte (per esempio insiemi massimali di proposizioni) ciascuna delle quali rappresenta un'alternativa all'unico mondo che si meriti davvero quest'attributo, quello attuale. Sono «modi» diversi in cui il mondo sarebbe potuto essere, non «mondi» diversi. Questa forma di realismo moderato è presente anche in altre varianti, tra cui spiccano quelle di autori come Robert Adams, Peter Forrest, e Alvin Plantinga<sup>57</sup>.

Infine, la teoria di Armstrong costituisce un'alternativa ancora più netta al realismo modale di Lewis. L'approccio – ispirato al *Tractatus* di Wittgenstein – è puramente combinatorio e muove dall'idea che i mondi possibili non siano altro che stati di cose generabili per combinazione e ricombinazione del materiale messo a disposizione dal mondo attuale. È una teoria ingegnosa; che consenta davvero di generare tutti i «mondi» necessari per conferire un valore di verità definito alle nostre asserzioni modali è, a tutt'oggi, una questione aperta.

---

<sup>54</sup> Kripke (1972), p. 46 trad. it.

<sup>55</sup> Cf. Lewis (1973, 1986), Stalnaker (1976), e Armstrong (1989).

<sup>56</sup> Lewis (1973), p. 284 trad. it.

<sup>57</sup> Cf. Adams (1974), Forrest (1986), e Plantinga (2003).

## 5. Osservazioni conclusive

Gli esempi su cui ci siamo soffermati sono tutt'altro che esaustivi dell'ampio ventaglio di argomenti che definisce l'orizzonte tematico della metafisica analitica contemporanea. Soprattutto negli ultimi anni si può dire che i filosofi analitici si siano occupati di *tutte* le principali questioni di metafisica di cui è costellata la storia della filosofia: l'esistenza, la persistenza e la modalità ma anche il rapporto mente-corpo, il problema degli universali, la causalità, la distinzione tra fatti ed eventi, il dissidio tra libero arbitrio e determinismo, lo statuto delle entità matematiche e di altre entità astratte come significati e proposizioni, la natura delle entità fittizie, la metafisica dello spazio e del tempo, l'esistenza di Dio, e molto altro ancora, sino all'interrogativo di leibniziana memoria che William James<sup>58</sup> indicava tra i più oscuri di tutta la filosofia ma che per Heidegger<sup>59</sup> riassumeva ancora la preoccupazione metafisica capitale, ancorché mal posta: «Perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?»<sup>60</sup>. Sarebbe incongruo pensare di fornire in poche pagine un quadro esauriente di questa varietà e ricchezza di temi<sup>61</sup>. Gli esempi considerati dovrebbero nondimeno bastare per ricostruire alcune delle coordinate che hanno contraddistinto – nei metodi come nei contenuti – l'approccio analitico alla metafisica.

Aggiungiamo soltanto un'ultima considerazione. C'è un libro di Strawson, *Individui* (1959), che inizia tracciando una distinzione fra due modi molto diversi di concepire la metafisica: come scienza «correttiva», o «revisionista», ovvero come scienza «descrittiva». Nella concezione correttiva, che Strawson attribuiva a filosofi come Cartesio, Leibniz, o Berkeley, la metafisica mirerebbe a mettere in luce le strutture fondamentali in cui si articola la realtà, anche a costo di prendere le distanze dall'immagine che ce ne facciamo e che traspare nel linguaggio ordinario (immagine che potrebbe essere inadeguata). Nella concezione descrittiva, che Strawson attribuiva prevalentemente a Kant, ma per certi aspetti anche ad Aristotele, la metafisica si accontenterebbe invece di ricostruire «la struttura del nostro pensiero sul mondo», indipendentemente dalla sua adeguatezza. Anche se non sempre in forma così netta, questa diversità di approcci attraversa in

---

<sup>58</sup> James (1911), cap. 2.

<sup>59</sup> Per esempio in Heidegger (1953).

<sup>60</sup> Se ne erano già occupati Nozick (1981) e Rescher (1984), e più di recente van Inwagen (1996) e Lowe (1996), ma la monografia di Rundle (2004) e l'antologia di Goldschmidt (2013) sono le testimonianze più esplicite del rinnovato interesse in questo tema.

<sup>61</sup> Di alcuni abbiamo trattato altrove; ci permettiamo di rimandare in modo particolare a Varzi (2001, 2002, 2005, 2007).

effetti un po' tutta la storia del pensiero filosofico. In parte essa riflette una diversità di atteggiamento circa la legittimità del senso comune dinnanzi alle rivelazioni – e rivoluzioni – provenienti dalla ricerca scientifica, di qualunque tipo essa sia. Ma riflette anche una differenza di orientamento filosofico che trascende tale diversità di atteggiamento: tipicamente la concezione correttiva della metafisica muove da presupposti di stampo realista; la concezione descrittiva è invece espressione del punto di vista per cui, come ha scritto Michael Dummett, «la filosofia non può fare altro che renderci capaci di conseguire una visione chiara dei concetti mediante i quali pensiamo il mondo»<sup>62</sup>, e quindi del modo in cui ci rappresentiamo il mondo. Non ne segue che quest'ultima concezione sia per forza di cose antirealista. Ma si potrebbe pensare che, in considerazione dell'importanza attribuita all'analisi logico-linguistica dai pionieri della filosofia analitica, è proprio la concezione descrittiva che meglio si sposa con la metafisica analitica. (In effetti, se il linguaggio avesse priorità sul pensiero – come Dummett stesso ha sostenuto – i fondamenti e il campo d'azione della metafisica sarebbero definiti interamente dalla teoria del significato.) Ebbene, per certi aspetti è proprio così, e lo si è visto nelle pagine precedenti. Tuttavia si è anche visto che certi autori non hanno esitato a compiere passi che conducono ben oltre l'immagine ordinaria del mondo, come nel caso della teoria quadridimensionalista degli oggetti materiali o del realismo modale di David Lewis. Si può anzi dire che tra gli autori più recenti è sempre più comune parlare di «realtà», di «natura ultima delle cose», di «sostanze» ed «essenze», inquadrando il proprio lavoro in una prospettiva di stampo decisamente correttivo. Quali siano esattamente le ragioni di questo fenomeno, è difficile stabilire. Si tratta però di un segnale molto chiaro, e forse inatteso, di come i primi progetti di «rifondazione» della metafisica all'insegna del disincanto e della chiarificazione concettuale abbiano condotto, passo dopo passo, a una riappropriazione della disciplina che oggi può a tutti gli effetti dirsi completa.

## Riferimenti

- Adams, R. M., 1974, 'Theories of Actuality', *Noûs*, 8: 211–231.  
Armstrong, D. M., 1989, *A Combinatorial Theory of Possibility*, Cambridge, Cambridge University Press.  
Berto, F., 2012, *L'esistenza non è logica. Dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Roma/Bari, Laterza, 1967.

---

<sup>62</sup> Dummett (1991), p. 14 trad. it.

- Black, M., 1952, 'The Identity of Indiscernibles', *Mind*, 61: 153–164; trad. it. di A. Verdino, 'L'identità degli indiscernibili', in Varzi (2008), pp. 75–87.
- Blais, A. L., 1997, *On the Plurality of Actual Worlds*, Amherst (MA), University of Massachusetts Press.
- Cafaro, F., 1948, 'La storia della filosofia di B. Russell', *Rivista di Storia della Filosofia*, 3: 51–71.
- Carnap, R., 1928, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlino, Weltkreis. Seconda edizione, Amburgo, Meiner, 1962; trad. it. di E. Severino, *La costruzione logica del mondo*, Milano, Fabbri, 1966.
- Carnap, R., 1932, 'Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache', *Erkenntnis*, 2: 219–241; trad. it. di E. Melandri, 'Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio', in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, Torino, UTET, 1969, pp. 504–532.
- Carnap, R., 1950, 'Empiricism, Semantics, and Ontology', *Revue Internationale de Philosophie*, 4: 20–40; trad. it. di A. Meotti, 'Empirismo, semantica e ontologia', in Varzi (2008), pp. 45–64.
- Carnap, R., 1954, *Einführung in die symbolische Logik, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Anwendungen*. Vienna, Springer; trad. it. di M. Trinchero, *Introduzione alla logica simbolica con particolare riferimento alle sue applicazioni*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.
- Coliva, A., 2007 (a cura di), *Filosofia analitica. Temi e problemi*, Roma, Carocci.
- Coliva, A., 2009, *I modi del relativismo*, Roma/Bari, Laterza.
- Chisholm, R. M., 1969, 'The Loose and Popular and the Strict and Philosophical Senses of Identity', in N. S. Care e R. H. Grimm (a cura di), *Perception and Personal Identity. Proceedings of the 1967 Oberlin Colloquium in Philosophy*, Cleveland, Case Western Reserve Press, pp. 82–106.
- Chisholm, R. M., 1976, *Person and Object*, La Salle (IL), Open Court; trad. it. parziale (cap. 3) di L. Morena, 'L'identità attraverso il tempo', in Varzi (2008), pp. 134–167.
- D'Agostini, F., 2002, 'Che cos'è la filosofia analitica', in D'Agostini e Vassallo (2002), pp. 3–76.
- D'Agostini, F. e Vassallo, N., 2002 (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, Torino, Einaudi.
- Dummett, M., 1988, 'The Origins of Analytical Philosophy', *Lingua e stile*, 23: 3–49 e 171–210; trad. it. di E. Picardi, *Alle origini della filosofia analitica*, Bologna, Il Mulino, 1990. Seconda edizione rivista, *Origins of Analytical Philosophy*, Londra, Duckworth, 1993; trad. it. di E. Picardi, *Origini della filosofia analitica*, Torino, Einaudi, 2001.
- Dummett, M., 1991, *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge (MA), Harvard University Press; trad. it. di E. Picardi, *La base logica della metafisica*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- Evans, G., 1978, 'Can There Be Vague Objects?', *Analysis*, 38: 208; trad. it. di L. Morena, 'Ci possono essere oggetti vaghi?', in Varzi (2008), pp. 124–125.

- Forrest, P., 1986, 'Ways Worlds Could Be', *Australasian Journal of Philosophy*, 64: 15–24.
- Frege, G., 1884, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslavia, Köbner; trad. it. di L. Geymonat e C. Mangione, 'I fondamenti dell'aritmetica. Una ricerca logico-matematica sul concetto di numero', in Frege, *Logica e aritmetica* (a cura di C. Mangione), Torino, Boringhieri, 1977, pp. 207–349.
- Geach, P. T., 1967, 'Identity', *Review of Metaphysics* 21: 3–12; trad. it. di L. Morena, 'Identità', in Varzi (2008), pp. 113–123.
- Goldschmidt, T., 2013 (a cura di), *The Puzzle of Existence. Why Is There Something Rather Than Nothing?* New York, Routledge.
- Goodman, N., e Quine, W. V. O., 1947, 'Steps Towards a Constructive Nominalism', *The Journal of Symbolic Logic*, 12: 97–122; trad. it. di C. Cellucci, 'Verso un nominalismo costruttivo', in C. Cellucci (a cura di), *La filosofia della matematica*, Roma/Bari, Laterza, 1967, pp. 269–298.
- Hawley K., 2001, *How Things Persist*, Oxford, Clarendon.
- Heidegger, M., 1929, *Was ist Metaphysik?*, Bonn, Cohen; trad. it. di F. Volpi, 'Che cos'è la metafisica?', in Heidegger, *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, pp. 59–77.
- Heidegger, M., 1953, *Einführung in die Metaphysik* (a cura di P. Jaeger), Tübingen, Niemeyer; trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1966.
- Husserl, E., 1900–1901, *Logische Untersuchungen*, Halle, Niemeyer. Seconda edizione, 1913–1921; trad. it. di G. Piana, *Ricerche Logiche*, Milano, Il Saggiatore, 1968.
- Husserl, E., 1913, 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie', *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1:1–323; trad. it. G. Alliney, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (a cura di E. Filippini), Torino, Einaudi, 1950.
- Husserl, E., 1929, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle, Niemeyer; trad. it. G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della Ragione Logica*, Roma/Bari, Laterza, 1966.
- Husserl, E., 1939, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (a cura di L. Landgrebe), Praga, Academia; trad. it. di F. Costa, *Esperienze e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Milano, Silva, 1965.
- James, W., 1911, *Some Problems of Philosophy* (a cura di H. James Jr. e H. M. Kallen), New York, Longmans Green; trad. it. di M. Malatesta, *Introduzione alla filosofia*, Milano, Bocca, 1944.
- Kripke, S. A., 1959, 'A Completeness Theorem in Modal Logic', *The Journal of Symbolic Logic*, 24: 1–14.
- Kripke, S. A., 1972, 'Naming and Necessity', in D. Davidson e G. Harman (a cura di), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, pp. 253–355 e 763–769. Seconda edizione rivista: *Naming and Necessity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1980; trad. it. di M. Santambrogio, *Nome e necessità*, Torino, Boringhieri, 1982.

- Leonard, H. S., e Goodman, N., 1940, 'The Calculus of Individuals and Its Uses', *The Journal of Symbolic Logic*, 5: 45–55.
- Leśniewski, S., 1916, *Podstawy ogólnej teorii mnogości. I*, Mosca, Prace Polskiego Koła Naukowego w Moskwie (Sekcja matematyczno-przyrodnicza).
- Leśniewski, S., 1927–1931, 'O podstawach matematyki', *Przegląd Filozoficzny*, 30: 164–206; 31: 261–291; 32: 60–101; 33: 77–105; 34: 142–170.
- Lewis, D. K., 1973, *Counterfactuals*, Oxford, Basil Blackwell; trad. it. parziale (sez. 4.1) di D. Santoro, 'Mondi possibili', in Varzi (2008), pp. 282–291.
- Lewis, D. K., 1986, *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell.
- Lowe, E. J., 1989, *Kinds of Being. A Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*, Oxford, Blackwell.
- Lowe, E. J., 1996, 'Why Is There Anything at All?', *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 70: 111–120.
- Kotarbiński, T., 1929, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Leopoli, Ossolineum.
- McDaniel, K., 2017, *The Fragmentation of Being*, Oxford, Oxford University Press.
- Meinong, A., 1904, 'Über Gegenstandstheorie', in A. Meinong, R. Ameseder e E. Mally (a cura di), *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Lipsia, Barth, pp. 1–50; trad. it. di V. Raspa, 'Sulla teoria dell'oggetto', in Meinong, *Teoria dell'oggetto*, Trieste, Parnaso, 2002, pp. 235–273.
- Moore, G. E., 1898, 'Freedom', *Mind*, 7: 179–204.
- Moore, G. E., 1936, 'Is Existence a Predicate?', *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 15: 175–188; trad. it. di M. A. Bonfantini, 'L'esistenza è un predicato?', in Varzi (2008), pp. 9–23.
- Moore, G. E., 1939, 'Proof of an External World', *Proceedings of the British Academy*, 25: 273–300; trad. it. di M. A. Bonfantini, 'La prova dell'esistenza del mondo esterno', in Moore, *Saggi filosofici*, Milano, Lampugnani-Nigri, 1970, pp. 133–159.
- Nozick, R., 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge (MA), Harvard University Press; trad. it. di G. Rigamonti, *Spiegazioni filosofiche*, Milano, Il Saggiatore, 1987.
- Orilia, F., 2002, *Ulisse, il quadrato rotondo e l'attuale re di Francia*, Pisa, ETS.
- Parsons, T., 1980, *Nonexistent Objects*, New Haven, Yale University Press.
- Plantinga, A., 2003, *Essays in the Metaphysics of Modality*, Oxford, Oxford University Press.
- Priest, G., 2005, *Towards Non-Being*, Oxford, Clarendon.
- Putnam, H., 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. di A. N. Radicati, *Ragione, verità e storia*, Milano, Il Saggiatore, 1985.
- Putnam, H., 1987, *The Many Faces of Realism*, La Salle (IL), Open Court; trad. it. di N. Guicciardini, *La sfida del realismo*, Milano, Garzanti, 1991.
- Putnam, H., 2004, *Ethics without Ontology*, Cambridge (MA), Harvard University Press; trad. it. E. Carli, *Etica senza ontologia*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.
- Quine, W. V. O., 1948, 'On What There Is', *Review of Metaphysics*, 2: 21–38; trad. it. di E. Mistretta, 'Su ciò che vi è', in Varzi (2018), pp. 24–42.
- Quine, W. V. O., 1950, 'Identity, Ostension, Hypothesis', *The Journal of Philosophy*,

- 47: 621–633; trad. it. di E. Mistretta, ‘Identità, ostensione e ipostasi’, in Varzi (2008), pp. 191–205.
- Quine, W. V. O., 1951a, ‘Two Dogmas of Empiricism’, *The Philosophical Review*, 60: 20–43; trad. it. di P. Valore, ‘Due dogmi dell’empirismo’, in Quine, *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Milano, Cortina, 2004, pp. 35–65.
- Quine, W. V. O., 1951b, ‘On Carnap’s Views on Ontology’, *Philosophical Studies*, 2: 65–72; trad. it. di M. Santambrogio, ‘Carnap sull’ontologia’, in Quine, *I modi del paradosso e altri saggi*, Milano, Il Saggiatore, 1975, pp. 197–205.
- Quine, W. V. O., 1953, ‘Three Grades of Modal Involvement’, *Proceedings of the 11th International Congress of Philosophy*, Amsterdam, North-Holland, vol. 11, pp. 65–81; trad. it. di M. Santambrogio, ‘Tre gradi di coinvolgimento modale’, in Varzi (2008), pp. 247–268.
- Quine, W. V. O., 1969, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press; trad. it. di M. Leonelli, *La relatività ontologica e altri saggi*, Roma, Armando, 1986.
- Rescher, N., 1984, *The Riddle of Existence*, Lanham (MD), University Press of America.
- Routley, R., 1980, *Exploring Meinong’s Jungle and Beyond*, Canberra, Australian National University.
- Rundle, B., 2004, *Why There Is Something Rather Than Nothing*, Oxford, Clarendon.
- Russell, B., 1903, *The Principles of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. di L. Geymonat, *I principi della matematica*, Milano, Longanesi, 1951.
- Russell, B., 1905, ‘On Denoting’, *Mind*, 14: 479–493; trad. it. di A. Bonomi, ‘Sulla denotazione’, in A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Milano, Bompiani, 1973, pp. 179–195.
- Russell, B., 1918–1919, ‘The Philosophy of Logical Atomism’, *The Monist*, 28: 495–527, e 29: 32–63, 190–222, 345–380; trad. it. di G. Bonino, *La filosofia dell’atomismo logico*, Torino, Einaudi, 2003.
- Russell, B., 1919, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londra, Allen & Unwin; trad. it. di L. Pavolini, *Introduzione alla filosofia matematica*, Milano, Longanesi, 1947.
- Russell, B., 1923, ‘Vagueness’, *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 1: 84–92.
- Russell, B., 1927, *The Analysis of Matter*, Londra, Kegan Paul; trad. it. di L. Pavolini, *L’analisi della materia*, Milano, Longanesi, 1964.
- Russell, B., 1945, *A History of Western Philosophy*, Londra, Allen & Unwin; trad. it. di L. Pavolini, *Storia della filosofia occidentale*, Milano, Longanesi, 1948.
- Ryle, G., 1949, *The Concept of Mind*, Londra, Hutchinson; trad. it. di G. Pellegrino, *Il concetto di mente*, Roma/Bari, Laterza, 2007.
- Sider, T., 1996, ‘All the World’s a Stage’, *Australasian Journal of Philosophy*, 74: 433–453; trad. it. di A. Borghini, ‘Il mondo è uno stadio’, in Varzi (2008), pp. 210–239.
- Sider, T., 2001, *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*, Oxford, Clarendon.

- Sosa, E., 1999, 'Existential Relativity', *Midwest Studies in Philosophy*, 23: 132–143.
- Stalnaker, R. C. 1976, 'Possible Worlds', *Noûs*, 10: 65–75; trad. it. di D. Santoro, 'Mondi possibili', in Varzi (2008), pp. 292–303.
- Stebbing, L. S. 1932–1933, 'The Method of Analysis in Metaphysics', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 33: 65–94.
- Strawson, P. F., 1959, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londra, Methuen; trad. it. di E. Bencivenga, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Milano, Feltrinelli Bocca, 1978.
- Thomasson, A. L., 2015, *Ontology Made Easy*, New York, Oxford University Press.
- Tripodi, P., 2015, *Storia della filosofia analitica*, Roma, Carocci.
- Twardowski, K., 1894, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Vienna, Hölder, 1894; trad. it. 'Sulla dottrina del contenuto e dell'oggetto delle rappresentazioni', in Twardowski, *Contenuto e oggetto* (a cura di S. Besoli), Torino, Bollati Boringhieri, 1988, pp. 57–169.
- van Inwagen, P., 1996, 'Why Is There Anything at All?', *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 70: 95–110.
- van Inwagen, P., 1998, 'Meta-ontology', *Erkenntnis*, 48: 233–250.
- Varzi, A. C., 2001, *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Roma, Carocci.
- Varzi, A. C., 2002, 'Ontologia e metafisica', in D'Agostini e Vassallo (2002), pp. 81–117.
- Varzi, A. C., 2005, *Ontologia*, Roma/Bari, Laterza.
- Varzi, A. C., 2007: 'La natura e l'identità degli oggetti materiali', in Coliva (2007), pp. 17–56.
- Varzi, A. C., 2008 (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, Roma/Bari, Laterza. Seconda edizione, 2018.
- Whitehead, A. N., 1920, *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. di M. Meyer, *Il concetto della natura*, Torino, Einaudi, 1948.
- Whitehead, A. N., 1929, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. di N. Bosco, *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Milano, Il Saggiatore, 1965.
- Whitehead, A. N., e Russell, B., 1910, *Principia Mathematica, Volume I*, Cambridge, Cambridge University Press. Seconda edizione, 1925.
- Wiggins, D., 1980, *Sameness and Substance*, Oxford, Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L., 1921, 'Logisch-philosophische Abhandlung', *Annalen der Naturphilosophie*, 14: 185–262. Riedito con correzioni e trad. ing. col titolo *Tractatus logico-philosophicus*, Londra, Kegan Paul, 1922; trad. it. di A. G. Conte in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914–1916*, Torino, Einaudi, 1964, pp. 1–82.
- Wittgenstein, L., 1969, *Briefe an Ludwig von Ficker* (a cura di G. H. von Wright e W. Methlagl), Salisburgo, Müller; trad. it. di D. Antiseri, *Lettere a Ludwig von Ficker*, Roma, Armando, 1973.
- Yablo, S., 1998, 'Does Ontology Rest on a Mistake?', *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 72: 229–261.