

ANDREA BONOMI

SUL COGITO CARTESIANO: NATURA INFERENZIALE E CRITERI DI GIUSTIFICABILITÀ¹

Sommario. In molte ricostruzioni dell'argomento cartesiano il riconoscimento del suo contenuto *intuitivo* comporta il rifiuto della sua natura *inferenziale*, e viceversa. Nelle pagine che seguono tento di mostrare che entrambe queste caratteristiche sono aspetti essenziali, complementari, di quell'argomento. Il mio passo iniziale consiste dunque nel mostrarne la struttura deduttiva (sez. 1), che ci permette appunto di vederlo come una inferenza. D'altra parte, ciò che rende interessante questa inferenza non è la componente logica (che è estremamente elementare), ma il suo contenuto epistemologico, determinato dall'occorrenza di un predicato mentale (pensare) e dalla sua caratterizzazione *intenzionale* (sez. 2). Questa constatazione permette dunque di riprendere in considerazione natura e scopi del Cogito in quanto passo deduttivo, e l'interesse che esso riveste da un punto di vista epistemologico (sez. 3). E sotto quest'ultimo profilo è particolarmente rilevante il carattere *pragmatico* del Cogito, in un duplice senso: perché il pronome di prima persona 'io', in quanto espressione indicale, è una parte essenziale della pragmatica del linguaggio naturale, – e perché il Cogito è qualcosa che ognuno di noi *fa* quando riprende per proprio conto l'argomento (sez. 4). Infine, poiché il ricorso al pronome di prima persona permette di fare riferimento ai

¹ Questo scritto fa parte di un lavoro più ampio il cui scopo è sviluppare una teoria logica in grado di ricostruire la nozione di certezza come persistenza attraverso segmenti crescenti di informazione [Vedi A. BONOMI, *Persistent Truths*, ms, Dipartimento di Filosofia, Università di Milano, 1989]. Per fare questo, una teoria simile deve fra l'altro prevedere un trattamento adeguato delle cosiddette espressioni indicali. Come vedremo, esse svolgono infatti un ruolo certo non secondario nell'argomento di Descartes. A entrambi questi aspetti della teoria (cioè persistenza e indicialità) farò tacitamente riferimento qui, pur cercando di evitare il più possibile ogni tecnicismo logico.

propri atti o stati mentali, il problema che viene discusso da ultimo è quello dell'autoattribuzione di un predicato mentale come 'pensare' (sez. 5).²

0. CONOSCENZE PARZIALI

Cos'è l'evidenza? Cos'è la certezza? Quale può essere un criterio di *giustificabilità* delle nostre asserzioni?

Sono, questi, problemi che riguardano la fondatezza dei *giudizi*. E sembra del tutto lecito considerare l'argomento del Cogito, fra le altre cose, come un tentativo di fornire una risposta a tali interrogativi. Di conseguenza, una ricostruzione appropriata dell'argomento dovrebbe fare riferimento anche alla teoria cartesiana del giudizio: o, più specificamente, ai problemi che essa porta alla luce. Prendiamone in considerazione alcuni.

In una domanda come 'La terra si muove?' e in una asserzione come 'La terra si muove' sono manifestamente coinvolti gli stessi concetti. Così, ciò che fa della seconda enunciazione un giudizio non è questo contenuto concettuale comune, ma l'assenso che a esso viene associato.³ Ecco perché, secondo Descartes, la *volontà*, che concede o meno quell'assenso, è una componente essenziale dell'attività

² Le citazioni dei testi cartesiani si riferiscono a *Oeuvres et Lettres*, a cura di A. Bridoux, Gallimard, Paris, 1953. Le sigle vanno così interpretate:

Re. = *Règles pour la direction de l'esprit*

D. = *Discours de la méthode*

M. = *Méditations*

R. = *Réponses*

P. = *Les principes de la philosophie*

Rc. = *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*

L. = *Lettres choisies*

E. = *Entretien avec Burman*.

³ Sembra rilevante, qui, la distinzione fregeana fra contenuto concettuale e forza asseroria. Si pensi, in particolare, alla formalizzazione presentata in *Begriffsschrift*, I, 1, dove la notazione: - A indica che il contenuto A è semplicemente esibito, mentre la notazione: ⊢ A indica che questo contenuto è anche asserito. La barra orizzontale (segno del contenuto) lega i diversi componenti nel contenuto unitario, o pensiero, A, mentre la barra verticale (segno del giudizio), che viene ad aggiungersi a quella orizzontale, notifica che A è anche *asserito* (come vero). In termini cartesiani, esso sarebbe cioè stato oggetto di un «assenso». Si noti che, proprio come nel nostro esempio, anche per Frege uno stesso contenuto può essere comune a una domanda e a un enunciato dichiarativo. Ma solo nel secondo caso quel contenuto è asserito (come vero).

di giudizio, come si specifica sia nelle *Meditazioni* sia nei *Principi*.⁴ In una prima accezione del termine, l'*intelletto* (l'altra componente essenziale del giudizio) è semplicemente la nostra capacità di combinare idee, o concetti. Esso ci permette infatti di volgere la mente verso un assetto in cui un concetto o idea (la terra) è collegato a un altro concetto o idea (muoversi). Ma concepire qualcosa e dargli il proprio assenso sono naturalmente atti diversi. Quando asserisco sinceramente: 'La terra si muove', la forza di un assenso è aggiunta alla mera combinazione delle idee coinvolte. D'altra parte, se lo avessi voluto, avrei potuto negare questo assenso. E se la volontà avesse preso quest'altra strada, una parte essenziale del giudizio sarebbe venuta meno. Non c'è giudizio senza assenso. E assentire è un atto della volontà.

Ma questa è solo una metà della storia. L'*intelletto*, nell'accezione cui abbiamo fatto riferimento finora, è una mera capacità di combinare idee e, come tale, esercita una funzione neutrale rispetto alla volontà. Esso è infatti libero di collegare nei modi più diversi i vari concetti, di rappresentarsi gli stati di cose più svariati. Proprio come la volontà è a sua volta libera di dare o negare l'assenso a queste rappresentazioni. Così, da questo punto di vista, l'*intelletto* e la facoltà di assentire, la volontà, hanno la stessa estensione, poiché *nessuno di essi è limitato*. Ma le cose stanno diversamente quando si considera l'altra accezione in cui Descartes usa la parola '*intelletto*'. Infatti, se per intelletto si intende questa volta la facoltà di *conoscere*, ossia di avere una percezione chiara e distinta dello stato di cose su cui verte il giudizio, e di cogliere quindi l'adeguatezza di questo giudizio a quello stato di cose, allora diviene impossibile non riconoscergli dei limiti intrinseci, dato che 'la sua portata non va oltre quei pochi oggetti che gli si presentano' (P., 586). Pertanto, l'*intelletto* (in questa seconda accezione del termine) è meno esteso della volontà, dato che quest'ultima può applicarsi, concedendo o meno il relati-

⁴ Si veda, per esempio, P., 586: 'J'avoue que nous ne saurions juger de rien, si notre entendement n'y intervient, parce qu'il n'y a pas d'apparence que notre volonté se détermine sur ce que notre entendement n'aperçoit en aucune façon; mais comme la volonté est absolument nécessaire, afin que nous donnions notre consentement à ce que nous n'avons aucunement aperçu, et qu'il n'est pas nécessaire pour faire un jugement tel quel que nous ayons une connaissance entière et parfaite; de là vient que bien souvent nous donnons notre consentement à des choses dont nous n'avons jamais eu qu'une connaissance fort confuse'.

vo assenso, anche a quei contenuti su cui l'intelletto stesso non ha presa, mancando la chiarezza e distinzione necessarie.

Ora, questo è un punto cruciale dell'argomentazione sviluppata da Descartes a proposito della natura dell'errore. Infatti, sia nella *Quarta Meditazione* che nei *Principi*, le domande alle quali egli tenta di rispondere sono queste: perché siamo fallibili? Perché Dio, che è onnipotente e al tempo stesso infinitamente buono, ci ha creati con una imperfezione simile? E per quanto riguarda il primo interrogativo una risposta è adesso a portata di mano: possiamo sbagliarci, nei nostri giudizi, perché la volontà ha un'estensione che eccede quella dell'intelletto (nella seconda accezione del termine) – e possiamo quindi concedere il nostro assenso anche a combinazioni di idee che afferriamo solo confusamente.

I problemi nascono invece quando si prende in considerazione il secondo interrogativo. Il potenziale obiettore di Descartes potrebbe infatti ragionare in questo modo. Assumiamo pure che, quando mi sbaglio nel giudicare che P, la ragione dell'errore stia nella mia volontà, che mi ha indotto ad assentire a P anche se l'intelletto non era in grado di dare sostegno a questa scelta. Ma allora perché Dio, che è appunto onnipotente e infinitamente buono, non mi ha collocato in uno stato di conoscenza *migliore*, rimuovendo quella inadeguatezza dell'intelletto?

Per rispondere a tale domanda, Descartes deve dunque affrontare il problema della parzialità delle nostre conoscenze e del suo rapporto con l'onniscienza divina. E il quadro che ne deriva è grosso modo questo. Si consideri per esempio lo stato attuale del mondo. Rispetto a questo stato, possiamo immaginare un reticolo di segmenti di conoscenza il cui limite inferiore è rappresentato da quel segmento in cui non è contenuta alcuna informazione sul mondo (uno stato di perfetta ignoranza...), mentre il limite superiore è dato dall'onniscienza divina, in cui l'informazione è invece completa. Solo da questo punto di vista ideale – che coincide appunto con l'*infinita* conoscenza divina – verità e falsità sono completamente definite: per ogni proposizione P, P è riconosciuta come vera o come falsa. Ma niente del genere vale in un segmento *finito* di conoscenza, dove, relativamente a una quantità di proposizioni, manca l'informazione necessaria per determinarne la verità (o falsità). E gli esseri umani, in quanto soggetti epistemici finiti, possono disporre solo di segmenti simili: ecco perché c'è un divario marcato fra ciò che essi sono legittimati

a riconoscere come definitivamente vero (o falso) e ciò a cui, in virtù della loro libera volontà, possono assentire. Come abbiamo visto, l'origine dell'errore risiede per intero nella facoltà che ci è data di estendere la nostra volontà oltre i limiti del nostro intelletto. Così, per tornare alla difficoltà sollevata dal suo potenziale obiettore, la risposta di Descartes è sostanzialmente questa: è vero che ogni volta Dio potrebbe collocarci in uno stato di conoscenza migliore, e risparmiarci quindi un errore, ma poiché si tratterebbe ancora di uno stato di conoscenza *finito*, il divario fra ciò che possiamo asserire (dando dunque il nostro assenso, con la volontà) e ciò che siamo *giustificati* ad asserire (grazie all'intelletto) non sarebbe rimosso, e questo di principio. L'unico modo di rimuoverlo consisterebbe nell'accesso allo stato di conoscenza completo, ciò che è insensato pensare, visto che questo è uno degli attributi esclusivi della divinità.⁵

Per cogliere il ruolo svolto dall'argomento del Cogito rispetto a questo problema della giustificabilità delle asserzioni, sviluppiamo per un istante l'immagine del reticolo di stati finiti di conoscenza. Una dinamica è infatti contenuta in questa immagine. Passando da uno stato a un altro più ricco, alcune pretese verità vengono abbandonate, in vista della nuova informazione disponibile. Giudizi che sembravano veri risultano ora definitivamente falsi. E viceversa. Ma se le cose stanno così, c'è un requisito naturale da imporre alla nozione di giudizio *giustificato*. Il requisito è appunto la *persistenza* della fondatezza del giudizio attraverso stati di informazione crescenti. Un po' più precisamente: io sono giustificato, nello stato di conoscenza *s*, nel giudicare che *P*, se nessuna espansione di *s* mi indurrebbe a rimettere in questione questo giudizio. In altri termini, quello che Descartes sembra adombrare qui è un paradigma di evidenza come giustificabilità garantita. Ma quale tipo di giudizio potrebbe mai soddisfare questo paradigma? C'è forse qualche «punto fisso», come dice Descartes, la cui persistenza è garantita al variare degli stati di conoscenza? È a questo punto che entra in scena l'argomento del Cogito.

⁵ 'Car, par exemple, si je considère la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue, et grandement limitée, et tout ensemble je me représente l'idée d'une autre faculté beaucoup plus ample, et même infinie; et de cela seul que je puis me représenter son idée, je connais sans difficulté qu'elle appartient à la nature de Dieu'. (M., 304-305).

1. INFERENZE E PASSEGGIATE

Se nel considerare l'asserzione cartesiana

(1) io penso, dunque io esisto

prescindiamo dal termine singolare che vi occorre, cioè dall'indicale 'io', lo schema che ci rimane tra le mani è il seguente:

(2) t pensa, dunque t esiste.

Viene allora spontaneo tentare di giustificare l'intera argomentazione di Descartes con la validità logica di (2). Perché l'antecedente sia vero, t deve esistere (come si può pensare senza essere?), e quindi il conseguente non può che essere vero.

Sfortunatamente le cose sono più complicate. Infatti, se (2) fosse inteso come una istanza del condizionale:

(2') $P(t) \rightarrow E!(t)$ ⁶

a sua volta derivabile da:

(2'') $P(t) \rightarrow \exists x(x = t \ \& \ P(x))$,

allora ci troveremmo in difficoltà. Infatti, come fa notare Hintikka proprio rispetto all'argomentazione cartesiana,⁷ (2'') è un principio della logica del prim'ordine standard, dove vale la *presupposizione* che ogni termine t deve denotare qualcosa (di esistente). Così, l'argomentazione non farebbe altro che dimostrare l'esistenza di qualcosa la cui esistenza è già presupposta! E questa è la prima osservazione.

Ma ce n'è un'altra, più specifica. Se l'unico fondamento di tutta l'argomentazione fosse semplicemente qualcosa del tipo di (2'), allora *qualsiasi* predicato potrebbe sostituire la metavariable P in (2'), in modo da ottenere – come suggerisce polemicamente Gassendi – un altro esempio altrettanto probante:

(2*) t passeggia, dunque t esiste.

Sostenere la natura *inferenziale* del Cogito ci pone allora di fronte a due problemi di ordine diverso: a) l'inferenza sarebbe *banale* (vedi la prima osservazione); b) l'uso del verbo 'pensare' (o di altri verbi

⁶ 'E!(t)' è qui un'abbreviazione per ' $\exists x(x = t)$ '.

⁷ J. HINTIKKA, *Cogito Ergo Sum as an Inference and a Performance*, «The Philosophical Review», 1962, n. 1, pp. 3-32. [Trad. it. in: G. Gori (a cura di), *Cartesio*, Milano, 1977].

mentali) sarebbe *irrelevante* (vedi la seconda osservazione), e questo contro l'opinione manifesta di Descartes. E per risolvere questi problemi cercherò di mostrare come sia possibile cogliere la procedura inferenziale che è alla base dell'argomento se questo argomento viene ricostruito non nei termini di un'asserzione (condizionale) come (2') (oppure (2'')), ma nei termini di una *relazione di derivabilità* fra due asserzioni. Così, anziché a (2') e (2'') faremo qui riferimento, rispettivamente, a:

$$(3) \quad P(t) \vdash E!(t)^8$$

$$(4) \quad P(t) \vdash \exists x(x = t \ \& \ P(x))$$

come schemi di inferenza pertinenti per la nostra ricostruzione. Vedremo in seguito i vantaggi che questa scelta comporta.

Se si considerano i problemi appena ricordati, la tentazione di dire che con

$$(5) \quad \text{Je pense, donc je suis}^9$$

Descartes *non* esprime un'inferenza è forte. Tanto più forte in quanto, in varie occasioni, egli sostiene che il suo argomento non si fonda su un sillogismo. D'altra parte è anche vero che Descartes parla esplicitamente di *conclusione* o *inferenza*¹⁰ (l'uso di 'ergo' o 'donc' non è certo casuale), della necessità di *dimostrare* la premessa ('ego cogito') per poi ottenere la conclusione ('ego sum'),¹¹ dell'evidenza di questo ragionamento (*raisonnement*),¹² e via dicendo. Inoltre, che Descartes respinga la natura sillogistica del cogito non è di per sé probante ai fini del riconoscimento del carattere non inferenziale del

⁸ Il simbolo '⊢' esprime, come al solito, la relazione di derivabilità fra asserzioni. Come vedremo in seguito, parlare di relazione di derivabilità fra asserzioni può avere esiti diversi rispetto alla scelta di ricostruire la (presunta) inferenza cartesiana a partire dalla singola asserzione condizionale (2''). Ma se si accetta quest'ultima soluzione, si è poi indotti a ricostruire l'intero argomento del Cogito (nel caso lo si voglia appunto trattare come un'inferenza) come un sillogismo (o, equivalentemente, come un'applicazione di modus ponens) in cui quel condizionale (o meglio, la sua universalizzazione: $\forall x(x \text{ pensa} \rightarrow E!(x))$, o qualcosa di analogo) figura come premessa maggiore, $P(t)$ da premessa minore e $E!(t)$ da conclusione. Siccome Descartes respinge esplicitamente l'idea che il suo argomento sia un sillogismo, ci si spiega allora perché il ricorso al secondo tipo di soluzione (in cui si chiama in causa un condizionale) porti a concludere che il Cogito *non* è un'inferenza. (Vedi sez. 3).

⁹ D., 147.

¹⁰ R., 478.

¹¹ L., 1003.

¹² Rc., 989.

Cogito, vista la scarsa considerazione che egli ha per quella che chiama la «logica della Scuola». Sarebbe davvero curioso se egli qualificasse la sua argomentazione con un aggettivo come 'sillogistico', cui dà spesso un'accezione negativa e che comunque non esaurisce ai suoi occhi l'intera gamma delle inferenze possibili. Insomma, prendere atto della natura non sillogistica dell'argomentazione non comporta che si debba riconoscerne anche la natura non inferenziale.

Ma forse possiamo ricominciare proprio da qui. Possiamo cioè chiederci come potrebbe essere formulato un argomento analogo al Cogito (non l'argomento stesso, ovviamente) se fosse un sillogismo. La risposta ce la fornisce lo stesso Descartes:¹³ da 'Tutto ciò che pensa esiste' e 't pensa' seguirebbe 't esiste'. Cioè, formalmente:¹⁴

(6) $\forall x(x \text{ pensa} \rightarrow E!(x))$

(7) $t \text{ pensa}$

(8) $E!(t)$.

Ma perché mai Descartes trova improprio questo modo di esporre il Cogito? La risposta è che il modo di procedere dei cosiddetti «dialettici», quando usano un sillogismo, è di guardare semplicemente la forma *generale* degli enunciati coinvolti, 'senza darsi la pena di considerare in modo evidente e attento l'inferenza stessa'.¹⁵ Viceversa, una genuina deduzione (come avviene per esempio in geometria) ha il compito di ottenere l'evidenza della conclusione *a partire dall'evidenza della premessa*.

E quindi ciò che è fondamentale, in questo caso, è proprio l'individuazione di una specifica premessa che soddisfi quel requisito di evidenza. Ma questo momento euristico – che porta a respingere come inadatte asserzioni circa il passeggiare o il respirare di qualcuno, e ad accettare invece un'asserzione circa il pensare – viene perduto nella presentazione sillogistica. Non a caso, se si guarda alla pura forma generale della deduzione, senza interrogarsi sull'effettiva evi-

¹³ R., 375-376: 'Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure: *Tout ce qui pense, est ou existe*'. Cfr. anche E. 1357.

¹⁴ Si osserverà che, rispetto al testo originale (R. 376), questa ricostruzione rimane per il momento neutra rispetto al problema di qualificare che *tipo* di termine debba essere t. Ma proprio questo è il punto: si cercherà di mostrare che, fra le altre cose, è proprio l'uso del pronome di prima persona a rendere l'argomento del Cogito non assimilabile a un sillogismo, pur conservando una sua peculiare natura inferenziale.

¹⁵ R., 71.

denza delle asserzioni che vi intervengono, un sillogismo come (6)-(8) sarebbe perfettamente in ordine anche se la proprietà di pensare fosse sostituita dalla proprietà di passeggiare. Chi potrebbe mai negare che se qualcosa passeggia, allora quel qualcosa deve esistere? Ma, ancora una volta, il problema rilevante è quello dell'evidenza o giustificabilità garantita di un'asserzione come 't passeggia'.

In quanto è la traduzione dell'enunciato come eventuale premessa maggiore, cioè dell'enunciato

(9) Tutto ciò che pensa esiste,

(6) è una vera e propria asserzione, e quindi come tale va formulata *esplicitamente* nel preteso sillogismo (a differenza da uno schema inferenziale come per esempio (3), che è invece *usato* in una dimostrazione). Ma asserirla esplicitamente comporterebbe la necessità di una sua giustificazione, la quale va cercata, secondo Descartes, nello *specifico* passo inferenziale che si compie quando l'evidenza del pensare si trasmette all'evidenza dell'esistere, in un caso concreto e particolare. Altrimenti detto, la presentazione sillogistica è fuorviante (anche se consentita dal punto di vista didascalico) perché trasforma una *concreta* mossa inferenziale, che viene attivata quando si volge l'attenzione a una particolare proprietà (il mio pensare, qui e ora), in una asserzione generale chiamata a fungere da premessa maggiore nel preteso sillogismo. Ma è proprio a partire da quel singolo e concreto passo inferenziale che si può formulare l'asserzione generale contenuta nel sillogismo, e non viceversa.¹⁶

Ignorare questo, come abbiamo appena visto, significa per Descartes ignorare la procedura euristica che accompagna ogni genuina dimostrazione (e che va appunto perduta nella fissazione sillogistica). Per questo motivo (oltre a un altro motivo che verrà considerato nella sez. 4), nella ricostruzione del Cogito che sto tentando mi è sembrato opportuno partire dalla relazione (metalinguistica) di deducibilità fra asserzioni espressa da (3) piuttosto che da un'asserzione generale (nel linguaggio dato), quale sarebbe il condizionale (6). Visto come uno schema di inferenza, come una *regola d'uso*, (3) può qui essere letto in questo modo: *qualora* si appercepisse l'evidenza della premessa, anche la conclusione risulterebbe necessariamente evidente.¹⁷

¹⁶ Re., 375, 521.

¹⁷ È questo il principio, già ricordato (R. 44), di ogni genuina deduzione.

Ora, che Descartes assuma qualcosa di analogo a (3) è dimostrato dal tenore della sua risposta a Gassendi. Infatti, come vedremo fra breve, il motivo per cui egli respinge (5) *non* è l'inaccettabilità della forma generale di inferenza in gioco – cioè (3), appunto – ma la natura impropria di una premessa come 't passeggia', o 't respira', ecc. Altrimenti detto, se al loro posto ci fosse una premessa con evidenza garantita, allora la conclusione varrebbe: il che significa appunto accettare lo schema d'inferenza in questione.¹⁸ È dunque evidente che Descartes sta qui assumendo quel principio (proprio perché rileva l'inadeguatezza, nei suoi confronti, di premesse come quelle suggerite da Gassendi): in un passo dei *Principes* lo annovera fra le «nozioni comuni» o «massime» che, al pari del principio di contraddizione, guidano implicitamente i nostri ragionamenti.¹⁹ Ho ricordato prima come Descartes sottolinei il fatto che la conoscenza di verità generali o verità logiche non comporta ovviamente la conoscenza dell'esistenza di alcunché di particolare. Ma perché è così importante acquisire in modo indubitabile una conoscenza del genere? Non ci basterebbe tenerci per buone tutte quelle nozioni astratte, con le relative verità generali, e vivere tranquilli il resto dei nostri giorni? In effetti, ciò che il dubbio ci fa intravedere è la possibilità che il nostro universo di discorso, o il dominio delle nostre conoscenze, risulti *vuoto*: un genio perverso può averci sistematicamente ingannato, in modo da darci l'illusione che ci sia qualcosa là dove in realtà non c'è niente. Ora, uno dei compiti del Cogito è proprio mostrare l'assurdità di un'ipotesi del genere. Basterebbe infatti mostrare che *almeno di una cosa* abbiamo certezza garantita per mostrare l'infondatezza del dubbio, in quanto dubbio totale. E giustificare in modo garantito che qualcosa esiste è essenziale dal punto di vista epistemologico. Provate infatti a immaginare un universo concettuale in cui le uniche nostre conoscenze (se così vogliamo chiamarle) siano *solo* generali. In cui

¹⁸ L., 1003: 'Lorqu'on dit: *Je respire, donc je suis*, si l'on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut être sans elle, on ne conclut rien, à cause qu'il faudrait auparavant avoir prouvé qu'il est vrai qu'on respire, et cela est impossible, si ce n'est qu'on ait aussi prouvé qu'on existe'. Cfr. anche L., 478 (citato più avanti), dove Descartes contrappone il grado di giustificabilità di un'asserzione come 'Io penso' a quello di un'asserzione come 'Io passeggio' *ai fini della loro utilizzazione nell'inferenza in questione*.

¹⁹ P., 593: 'Tout de même quand on dit qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps, que ce qui a été fait ne peut n'être pas fait, que celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense et quantité d'autres semblables, ce sont seulement des vérités, et non pas des choses qui soient hors de notre pensée'.

tutto si riduca a una rete di relazioni definitorie. Tutto ciò, direbbe Descartes, non può non darci l'idea di un meccanismo che gira a vuoto. Spaziando di definizione in definizione si deve pur arrivare, prima o poi, a qualcosa di primitivo. *Si deve pur cominciare da qualche parte*. Cercherò adesso mostrare che il Cogito è l'esperienza di questo inizio. O meglio: che l'argomentazione ben nota, fissata in un preciso *enunciato* ricorrente in luoghi diversi dei testi cartesiani, non è solo la ricapitolazione di una *singola* esperienza. Il suo scopo dichiarato è quello di indurre *altri* a riprenderla *per proprio conto*.²⁰

2. PENSARE

Vediamo dunque di riprendere il problema al punto in cui l'avevamo lasciato. (3) in quanto tale, si diceva, non può condurre all'esistenza certa, cioè soggettivamente garantita, di alcunché di particolare, a meno che si ricorra a una premessa adatta. Ma di che tipo deve essere una premessa simile? Può forse essere, come sembra suggerire ironicamente Gassendi nella sua obiezione, un'asserzione come:

(10) Descartes passeggia

o qualcosa di analogo?

Dal punto di vista cartesiano c'è comunque un aspetto di (10) che rende questa asserzione inadatta a fungere da premessa nell'inferenza in questione. In effetti, quella che stiamo cercando, come si diceva, è la possibilità di ottenere deduttivamente un'asserzione d'esistenza da un'asserzione *che esprima una certezza garantita*. Ora, in regime di dubbio sistematico, (10) non soddisfa questo requisito. Infatti capita non di rado di ingannarsi su ciò che fa un dato individuo, e quindi (10) non è al di sopra di ogni sospetto. E, si badi bene, non lo è neanche per Descartes stesso, nel caso sia lui a emettere

²⁰ Del resto è questa, in generale, la funzione delle *sue* meditazioni metafisiche: 'A noter qu'il ne faut pas tellement s'appesantir sur les méditations, ni sur les choses métaphysiques, qu'il ne faut pas non plus les perfectionner par de commentaires ou choses semblables. [...] Mais il suffit d'en avoir pris connaissance une fois d'une manière générale et de se rappeler la conclusion. [...] L'auteur s'est assez attaché aux choses métaphysiques dans les Méditations contre les Sceptiques, etc., et il a établi leur certitude de telle manière que les autres n'aient pas à s'y essayer, ou à se tourmenter longtemps l'esprit'. (E., 1381). Come dire: impara a liberarti della scala dopo averla usata...

(10), perché anche Descartes può sbagliarsi su ciò che egli è o fa.²¹ (È, questo, l'argomento del sogno).

Descartes può dunque ingannarsi sul suo passeggiare. Ma può forse ingannarsi sul suo pensare? Per capire la risposta che viene fornita a questa domanda occorre precisare almeno un poco il senso che il termine in questione riveste nell'analisi cartesiana. In particolare non dobbiamo lasciarci fuorviare da certi significati peculiari che noi assegniamo talvolta al verbo 'pensare' quando gli associamo uno *specifico* atto o stato della mente. Quando per esempio diciamo: 'Io penso che la tal cosa è così e così', oppure: 'Io penso a Carlo', questi enunciati sembrano riferirsi a ben precisi atti mentali nello stesso modo in cui vi si riferiscono, per esempio: 'Io immagino che tal cosa è così e così' e 'Io vedo Carlo'. Altrimenti detto, il pensare sarebbe qui sullo stesso piano dell'immaginare, del volere, del vedere, ecc. È invece un significato più *generale* che ha di mira Descartes. Pensare, in questa accezione, non è tanto uno degli specifici atti o stati della mente, quanto ciò che è comportato in generale da essi. È qualcosa che si avvicina a: *avere nel campo di coscienza (attuale)*. In effetti, se credo, o voglio, o immagino qualcosa, questo qualcosa deve in qualche modo essere presente alla mia mente, deve rientrare fra i miei contenuti di coscienza. È in questo senso che Descartes dice che io lo penso. E lo spiega in modo esplicito.²² Insomma, il pensiero, come facoltà generale, è la *capacità di avere rappresentazioni*, che possono essere di volta in volta le rappresentazioni in atto quando si dubita, si desidera, si immagina, si sente, ecc. Per esempio: 'Io ho certo anche la potenza di immaginare, giacché [...] questa potenza di immaginare non cessa d'essere realmente in me, e *fa parte del mio pensiero*'. (M., 279).

Quello che emerge è dunque un quadro sensibilmente diverso dallo stereotipo del Descartes intellettualista. Qui, com'è chiaro, non

²¹ Cfr. per esempio L., 478: 'Cette conséquence ne serait pas bonne: *Je me promène, donc je suis*, sinon en tant que la connaissance intérieure que j'en ai est une pensée, de laquelle seule cette conclusion est certaine, non du mouvement du corps, lequel parfois peut être faux, comme dans nos songes'.

²² Cfr. per esempio L., 1001: 'Il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées; au moins *en prenant le mot de pensée comme je fais, pour toutes les opérations de l'âme*, en sorte que non seulement les méditations et les volontés, mais même les fonctions de voir, d'ouïr, de se déterminer à un mouvement plutôt qu'à un autre, etc., en tant qu'elles dépendent d'elles, sont des pensées'.

si assiste alla riduzione del volere, del sentire, ecc. al puro pensare, inteso come atto o stato specifico della mente. Viceversa, il pensare, nell'accezione cartesiana che ci interessa qui, viene caratterizzato in riferimento ai possibili contenuti verso i quali si dirigono i vari atti o stati mentali. Più precisamente: come si diceva prima, pensare non sarebbe altro che la facoltà di dirigersi verso questi contenuti, di avere qualcosa nel campo della coscienza attuale. Lo schema generale potrebbe dunque essere questo:

$$(11) \quad t \left\{ \begin{array}{l} \text{vuole } x \\ \text{percepisce } x \quad \vdash \quad t \text{ pensa } x \\ \text{dubita } x \\ \text{ecc.} \end{array} \right.$$

dove t è il soggetto e x l'oggetto del volere, percepire, dubitare, ecc.

Bene, consideriamo adesso una specificazione di (11) che è al centro dell'argomentazione cartesiana:

$$(12) \quad t \text{ dubita che: } t \text{ esiste} \quad \vdash \quad t \text{ pensa che: } t \text{ esiste.}$$

Una volta assunta l'accezione di 'pensare' cui si riferisce Descartes, (12) sembra imporsi in modo del tutto naturale. (In effetti, come ho appena detto, esso non è altro che una specificazione di (11), la quale riassume parte del significato di 'pensare' in questo contesto). Il fatto della mia esistenza (o inesistenza) è qualcosa che devo portare alla coscienza, che devo rappresentarmi, che in breve devo «pensare»,²³ per poterlo mettere in questione, per dubitarne, appunto. Di più: se addirittura credessi di non esistere, dovrei in qualche modo *rappresentarmi* un tale stato di cose, dovrei cioè pensarmi privo dell'attributo dell'esistenza. Ma come può *questa* particolare rappresentazione non avere un portatore? In effetti, in quanto la penso, in quanto è a essa che si rivolge la mia coscienza attuale, *io* ne sono il portatore.

La differenza fra camminare e pensare (in questa accezione) è tutta qui. In linea di principio io posso ingannarmi sul mio camminare (si veda l'argomento del sogno), non sul mio pensare. Più precisamente: io posso asserire (o anche solo concepire mentalmente) *erroneamente* che sto camminando, ma *non* posso asserire (o concepire)

²³ 'Pensare che p', in questa accezione, non implica ovviamente credere che p, ma semplicemente avere in mente che p.

erroneamente che sto pensando. E il motivo di ciò sta, ancora una volta, nel concetto cartesiano di pensiero. Supponiamo infatti, dice Descartes, che la mia asserzione o credenza di pensare sia erronea. Nondimeno, questa asserzione o credenza è qualcosa che è attualmente presente nel mio campo di coscienza. Io la sto dunque pensando (nel senso qui inteso), e la mia asserzione (o credenza) 'Io penso' non può di conseguenza essere erronea. Il principio generale applicato qui è più o meno il seguente: anche se le mie rappresentazioni attuali sono ingannevoli – nel senso che potrebbero non essere rappresentazioni di alcun oggetto esistente, o di alcuno stato di cose effettivo –, rimarrebbe pur sempre il fatto che *io* ho quelle rappresentazioni. Se per esempio credo o sento che *p*, può anche essere falso che *p*, ma non che credo o sento che *p*, e quindi che mi rappresento che *p* o, come si esprime Descartes, che *mi appare* che *p*: 'Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, j'ouïs, et que je m'échauffe; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, *n'est rien autre chose que penser*'. (M., 279, c.vo mio).

Prima di passare agli aspetti conclusivi della vicenda facciamo brevemente il punto della situazione. Siamo partiti dal riconoscimento che (3) (e a fortiori (9)) rappresenta solo uno schema inferenziale vuoto: quella che ci occorre è un'asserzione genuinamente singolare a proposito di un'entità *t*, asserzione la cui evidenza o *giustificabilità garantita* comporta l'evidenza dell'esistenza di *t*. Abbiamo poi visto che un'asserzione come 't passeggia' non fa al caso, mentre un'asserzione del tipo di 't pensa' (con le opportune specificazioni che vedremo in seguito) sembra metterci sulla strada giusta. Nell'esempio di prima, mentre da (10) non discende la certezza garantita dell'esistenza di Descartes, nel caso dell'asserzione

(13) Descartes pensa

le cose sembrano cambiare. Sembra cioè che valga:

(14) Descartes pensa \vdash Descartes esiste.

Abbiamo anche visto che, in questo ambito, pensare non va assunto come uno degli specifici atti o stati della mente (uno fra i tanti), ma come ciò che è comportato da essi, come ci indica (11). Ma se questo è vero – se è cioè vero che in questa prospettiva car-

tesiana compiere l'atto mentale *a* o essere nello stato mentale *s* implica pensare –, allora è qualcosa di ancora più generale di (14) che vale, e cioè:

$$(15) \text{ Descartes } \left\{ \begin{array}{l} \text{vuole} \\ \text{percepisce} \\ \text{dubita} \\ \text{ecc.} \end{array} \right. \vdash \text{Descartes esiste}$$

come dire che uno qualsiasi dei verbi elencati nella premessa di (15) fa allo scopo.²⁴ O ancora: persino il semplice *credere* o *sentire* qualcosa implica che si esiste.²⁵ Ora, come risulta da (15), il dubitare è solo uno dei tanti atti o stati mentali che implicano il «pensare» e che quindi, attraverso (14), determinano un'asserzione esistenziale con giustificabilità garantita. Esso rimane nondimeno cruciale in questo ambito, giacché ci troviamo qui in pieno regime di dubbio, ed è a partire da questo dubbio che, come dicevo prima, si deve pur cominciare.

²⁴ Lo schema generale sarebbe qui:

$$t \left\{ \begin{array}{l} \text{vuole} \\ \text{percepisce} \\ \text{dubita} \\ \text{ecc.} \end{array} \right. \vdash t \text{ esiste}$$

oppure, più precisamente:

$$t \left\{ \begin{array}{l} \text{vuole } x \\ \text{percepisce } x \\ \text{dubita } x \\ \text{ecc.} \end{array} \right. \vdash t \text{ esiste}$$

Quest'ultimo schema (ottenibile da principi come (11) e (2) opportunamente riformulato) è forse più adeguato perché fa riferimento anche all'oggetto (oltre che al soggetto) dell'atto di volere, percepire, ecc. Infatti, data la sua natura «indicale», l'argomento del Cogito non fa riferimento a una generica abitudine o disposizione a pensare (o volere, percepire, ecc.), ma al fatto che in un *particolare* momento (quello della locuzione) il soggetto pensa *qualcosa*. Insomma, in 'Io penso' il tempo presente non è né quello «pancronico», né quello «atemporale», ma piuttosto quello della forma progressiva 'Io sto pensando'. Ma perché sia vero che sto pensando, deve essere vero che sto pensando qualcosa. (Si veda l'ambiguità di un'espressione come 't canta', interpretabile sia come 't è solito cantare' o qualcosa del genere, sia come 't sta cantando (qualcosa)'. Nel secondo senso – ma non nel primo – è essenziale un rinvio (eventualmente implicito) all'oggetto dell'azione).

²⁵ Cfr. per esempio L., 1003.

3. A PROPOSITO DI INFERENZE

Ci stiamo dunque muovendo verso il riconoscimento della natura inferenziale del Cogito. Così, prima di prendere in considerazione alcuni punti specifici del problema, è opportuno menzionare un paio di obiezioni possibili a questo orientamento, fondate entrambe in qualche modo sulla presunta circolarità che verrebbe a caratterizzare l'argomento cartesiano.

La prima, come abbiamo già accennato, è quella di Hintikka: 'In realtà decidiamo che l'enunciato 'esisto' è vero quando decidiamo che l'enunciato 'penso' è della forma 'B(a)' (in base ai consueti sistemi della logica funzionale). Che si possa allora inferire ' $\exists x(x = a)$ ' da 'B(a)' è indubbiamente vero, ma completamente inutile. La verità di un enunciato della forma ' $B(a) \rightarrow (\exists x)(x = a)$ ' si fonda proprio su presupposizioni esistenziali'.²⁶ Ora, a questa osservazione si può replicare con più di una precisazione. In primo luogo va sottolineato che, se dimostra qualcosa, l'argomentazione di Hintikka dimostra al massimo che l'inferenza in questione è «inutile» *se si adotta il punto di vista della logica (del prim'ordine) standard*. Ma perché mai si dovrebbe farlo? In genere non mi sembra saggio identificare questa o quella argomentazione filosofica, storicamente determinata, con un particolare sistema formale. Soprattutto quando la formulazione di questo sistema viene qualche secolo dopo... In particolare, che sia indebito ritradurre il modo di ragionare cartesiano con la logica standard (intesa appunto come uno specifico apparato deduttivo) è dimostrato da quanto segue.

Come abbiamo visto a proposito del passo riguardante l'inadeguatezza del ricorso a proprietà quali respirare o passeggiare (ai fini dell'inferenza esistenziale), Descartes sembra ragionare in questo modo. *Se posso provare che a è B (oppure: se l'asserzione che a è B ha una giustificabilità garantita), allora risulta provata anche l'esistenza di a (oppure: anche l'asserzione che a esiste ha una giustificabilità garantita)*. Così, se proprio si volesse tradurre formalmente tutto ciò, si dovrebbe dire che Descartes accetta questo principio (in linea con il nostro schema (3)):

$$(*) \quad B(a) \vdash (\exists x)(x = a)$$

²⁶ Art. cit.

mentre Hintikka, come abbiamo appena visto, gli attribuisce quest'altro principio:

(**) $B(a) \rightarrow (\exists x)(x = a)$.

Ma il passaggio da (*) a (**) è effettivamente scontato solo nella logica standard, mentre ci sono altri casi (quelli delle logiche parziali, tanto per fare un esempio) in cui non vale. E la riflessione di Descartes sull'inadeguatezza di proprietà come respirare o passeggiare sembra proprio andare in questa direzione. Infatti, nella sua risposta a Gassendi, come abbiamo già visto, egli mostra di accettare un principio come (*), letto in questo modo: *se avessi l'evidenza per la premessa, allora ne ricaverei l'evidenza della conclusione*. Quello che egli aggiunge, semplicemente, è che quell'evidenza non può essere concessa a una premessa che contenga proprietà come respirare o camminare.

D'altra parte, quando esclude la possibilità di concepire il Cogito come un sillogismo, Descartes sottolinea proprio i problemi che solleva un'asserzione come (**) (che di quel preteso sillogismo sarebbe una premessa), e in particolare la circolarità che introdurrebbe nel ragionamento. Infatti, potremmo specificare noi, (**) non si limita a esprimere una relazione di derivabilità tra asserzioni, *ma è un'asserzione essa stessa*, per provare la quale dobbiamo avere già assunto l'esistenza di *a*, visto che quell'asserzione verte su *a*.

Insomma, l'osservazione di Hintikka sembra qui infondata perché, per sostenere l'inutilità del Cogito come inferenza, bisognerebbe assumere che l'argomento cartesiano vada ricostruito nei termini della logica standard, rendendo così intercambiabili (*) e (**). Ma, come abbiamo appena visto, questa assunzione è ben lontana dall'essere giustificata, dato che Descartes accetta un principio vicino a (*) ma mostra diffidenza verso principi equivalenti a (**).

D'altra parte, se si volesse dire, più semplicemente, che è «inutile» asserire *Q* quando *Q* è conseguenza logica di *P* e si è già asserito *P*, allora questa patente di inutilità andrebbe assegnata a qualsiasi inferenza logica. Infatti, nel caso di un'inferenza del genere, la conclusione non può che essere implicata dalle premesse: implicata, appunto, in modo *logicamente necessario*. Ma questo non significa ovviamente che l'argomentazione sia «inutile». Nel caso in questione, ciò che interessa Descartes è mostrare come dalla giustificabilità garantita dell'asserzione che io penso deriva la giustificabilità garantita dell'asserzione che io esisto. Di per sé, (3) può essere ovviamente banale

(come può esserlo qualsiasi principio elementare d'inferenza logica). Quello che non è banale è la scelta di ciò che può figurare come premessa dell'inferenza, e che deve *prima* essere provato, perché si possa *poi* passare alla conclusione.²⁷ Se avesse ragione Hintikka, e se l'inferenza fosse «inutile», asserire 'Penso, dunque esisto', non sarebbe in definitiva molto diverso dall'asserire il semplice 'Io esisto'. Ma perché mai Descartes non si limita a considerare solo quest'ultima asserzione?

Il punto è che, ai suoi occhi, per poter provare che qualcosa esiste, devo preliminarmente provare che si tratta di una cosa di un certo genere, cioè con una certa qualificazione sortale.²⁸ Ma oltre a questo principio logico (noto come principio di Tomaso, che Descartes mostra dunque di accettare), va ricordato un corrispondente principio epistemologico: per conoscere l'esistenza di una sostanza, devo conoscerne qualche proprietà.²⁹ L'attribuzione di una proprietà caratterizzante è dunque un passo preliminare per l'attribuzione d'esistenza. E abbiamo visto che la scelta della proprietà di pensare (o di altre a essa collegate) dipende dalla verificabilità conclusiva dell'asserzione che attribuisce tale proprietà. Pertanto, attraverso (3), dalla giustificabilità garantita di questa asserzione discende la giustificabilità garantita dell'asserzione d'esistenza. E queste considerazioni possono forse servire a spiegare almeno in parte le ragioni del passo, tanto criticato, che Descartes compie dopo aver introdotto l'argomento del cogito: e cioè l'identificazione del soggetto come «sostanza pensante». In effetti, se si tiene presente che la giustificabilità dell'attribuzione d'esistenza dipende dalla giustificabilità dell'attribuzione della proprietà di pensare, diventa plausibile sostenere che è solo *in quanto pensa* che il soggetto è *dimostrato* essere qualcosa di esistente, cioè una sostanza. Il riferimento alla «sostanza pensante» può dunque avere delle ragioni *epistemologiche*, legate alla giustificabilità garantita dell'attribuzione del pensare, prima ancora che *metafisiche*.

²⁷ Si veda per esempio, in L. 1003, cit., il termine 'auparavant' riferito alla necessità di dimostrare prima l'antecedente.

²⁸ R., 348: 'Selon le lois de la vraie logique, on ne doit jamais demander d'aucune chose, *si elle est*, qu'on ne sache premièrement ce qu'elle est'. Questo punto è sottolineato da Clotilde Calabi in *Thinking I* (ms.), anche se con intenti diversi.

²⁹ P., 594-595.

Un'ultima precisazione va ancora fatta a proposito delle osservazioni di Hintikka. Nel suo saggio, infatti, egli adduce un'altra presunta prova della natura non inferenziale del Cogito. La prova sarebbe basata sul fatto che Descartes distingue fra due «modi di conoscenza»: (i) l'*intuizione* (che ha per oggetto verità semplici e immediate); (ii) la *deduzione* (che comporta il ricorso a passi di natura inferenziale, e quindi non verte *in genere* su verità semplici). Da qui si conclude che, poiché Descartes parla in qualche occasione della natura *intuitiva* del Cogito, questo argomento non è opera di una deduzione, non ha natura inferenziale. Ma questa conclusione non è lecita, infatti: (a) lo stesso Descartes ammette che alcune inferenze *particolarmente semplici* possono, proprio per la loro semplicità, essere colte in modo intuitivo;³⁰ (b) a più riprese egli insiste sull'estrema immediatezza e semplicità dell'inferenza su cui si basa il Cogito, il che fa sì che la natura inferenziale del Cogito e il suo carattere intuitivo non siano incompatibili.

Rimangono ora due punti fondamentali da chiarire.

Il primo ha a che fare con la formulazione dell'argomento cartesiano, che, com'è ben noto, contiene in modo essenziale occorrenze di un termine *indicale* quale 'io', anziché, per esempio, di un nome proprio come avviene in (14). Perché?

Il secondo punto riguarda il regresso infinito che l'argomentazione sembra comportare: il pensare cui si riferisce l'argomentazione non deve forse essere colto da un atto di pensiero, il quale deve a sua volta essere colto da un altro atto di pensiero e così via? A questi due problemi saranno rispettivamente dedicati i due paragrafi successivi.

4. Io

Certo, anche i più sbiaditi ricordi liceali basterebbero ad ammonirci che la formulazione fatidica dell'argomento cartesiano non è (14), ma

(15) io penso \vdash io esisto.

³⁰ Si veda, per esempio, R., 44-45.

E con questo? Non è forse vero che (14) e (15) (quando viene pronunciato da Descartes) sembrano asserire la stessa cosa? Rispondo: dipende da quello che si intende dire con essi. Ora, se Descartes volesse semplicemente notificare ad altri l'evidenza della *propria* esistenza, fra le due asserzioni non vi sarebbe davvero una grande differenza. Ma nessuno è così sciocco da dubitare della propria esistenza o da pensare che altri ne dubitino.³¹ E, in ogni caso, lo scopo dell'argomento non è certo quello di convincere per esempio me, che lo leggo oggi, dell'esistenza (passata) del suo autore. Ciò che Descartes si propone è indicare un argomento, fondato su un'esperienza in prima persona, che *chiunque* – e quindi anch'io – può riprendere per proprio conto. Del resto abbiamo già sfiorato questo punto quando abbiamo citato quel passo del colloquio con Burman in cui Descartes spiega al suo interlocutore che scopo di certe sue mediazioni metafisiche è che *altri* se ne possono servire, per poi occuparsi di cose più proficue e meno bizantine.³² E il problema, lo sappiamo, non è semplicemente quello di argomentare a favore dell'esistenza di questo o quell'individuo dell'universo di discorso, ma fornirne una qualche certezza garantita che costituisca un punto d'inizio. Più specificamente, si tratta di esibire un'asserzione la cui evidenza rimanga *persistente* al variare degli stati di conoscenza.

A tal fine abbiamo preso in considerazione lo *schema* d'inferenza (3), che può essere così precisato (quanto al predicato in premessa):

(3') t pensa \vdash t esiste.

Il problema è adesso: quali sono le uniche circostanze in cui l'asserzione (anche solo concepita mentalmente, come precisa Descartes) che t pensa ha una giustificabilità garantita? E la risposta è: *quando è lo stesso t a fare questa asserzione* (o a concepirla mentalmente). (14), che contiene un nome proprio, è dunque inadeguato sia perché ci parla del solo Descartes, sia perché non è legato a un'esperienza in prima persona. In effetti, (14) è tale che sia Descartes sia Arnauld, per esempio, potrebbero pronunciarlo ottenendo lo *stesso* esito (parlerebbero cioè *entrambi* dell'esistenza di Descartes). E questo ci rivela i limiti dello schema (3'), che non ci dice nulla circa i rapporti che devono intercorrere fra chi emette una sua esemplificazione e l'indi-

³¹ Rc., 899.

³² E., 1381, cit. Cfr. anche Rc., 900.

viduo di cui parla questa esemplificazione (cioè il denotatum del termine che si sostituisce a t). Ma con (15) le cose stanno ben diversamente. Da un lato esso *non* è uno schema (perché, 'io' non è ovviamente una (meta)variabile), dall'altra sembra esprimere una verità che non concerne questo o quell'individuo particolare (dato che 'io' ha riferimento variabile, a seconda del contesto) ma *chiunque* emetta o concepisca nella mente proprio quelle parole. E (15) lo può fare proprio perché – attraverso l'uso del termine indicale 'io' – colui che produce l'asserzione e l'individuo di cui parla l'asserzione stessa devono *necessariamente* coincidere.

È questo il punto in cui l'argomento cartesiano rivela tutta la sua peculiarità. Anzitutto non possiamo fare a meno di vederne la natura inferenziale: in vista di uno schema generale come (3), dalla giustificabilità garantita di 'io penso' (che è essenziale, come abbiamo visto, perché un'attribuzione di esistenza non può prescindere dall'attribuzione di una qualche proprietà) discende la giustificabilità garantita di 'io sono'. In secondo luogo si deve riconoscere che quella prima certezza garantita è possibile solo sulla base di un'esperienza che ciascuno di noi può e deve *fare* in prima persona. In questo senso, l'intera argomentazione può essere vista come l'invito a fare questa esperienza, come capisce bene Poliandre, il discepolo solerte che non rinuncia a far valere i diritti della spontaneità contro i pregiudizi più sofisticati.³³ L'uso qui essenziale dell'indicale 'io' fa sì che questa argomentazione sia *pragmatica* in un duplice senso: nel senso corrente, perché deve indurre un'attività, un fare (che è in definitiva un rendersi conto in prima persona); e nel senso in cui si parla di pragmatica in contrapposizione a sintassi e semantica, perché l'argomentazione è imperniata sulla presenza dell'indicale 'io', che permette di volta in volta di denotare un soggetto diverso, a seconda di chi la pronuncia o la concepisce, cioè a seconda dei diversi contesti d'uso. E abbiamo già accennato al motivo per cui il primo di questi due aspetti è essenziale. Descartes, dicevo, vuole forzare il circolo di un argomentare in termini puramente *generali* – quale sarebbe un

³³ Rc., 900. Cfr. anche L., 1300-1301: 'Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition: *Je pense, donc je suis*? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; votre esprit la voit, la sent et la manie'. (C.vo mio).

sillogismo classico – per individuare un possibile punto d’inizio su cui ciascuno di noi può fare affidamento. Ci sono infatti dei limiti oltre i quali il metodo puramente concettuale delle definizioni non può spingersi: cercare di violarli sarebbe come spiegare a un cieco cos’è un colore. Solo un atto di ostensione può esserci d’aiuto qui.³⁴ Ma un’ostensione, come ben sappiamo, coinvolge per eccellenza l’aspetto indicale del linguaggio, come quando diciamo ‘Guarda *qui*’, ‘Senti *adesso*’, ‘Tocca *questo*’.

Nel caso in questione, si è detto, il termine cruciale è ‘io’. E in effetti, senza di esso, non si capirebbe perché mai Descartes parli della *necessità* della conclusione ‘io esisto’: che Descartes, o Andrea Bonomi, esista non è ovviamente una verità necessaria. Ma noi non stiamo parlando dell’asserzione ‘Descartes esiste’, neanche se fosse pronunciata da Descartes stesso. Stiamo invece considerando un enunciato come ‘Io esisto’, e non c’è bisogno di essere esperti di pragmatica formale per afferrare che si tratta di un enunciato che non può non risultare vero *ogni volta che viene pronunciato* (anche solo mentalmente). Cioè: in tutti gli stati di cose in cui si verifica che qualcuno pronuncia quell’enunciato è vero che quel qualcuno esiste. E la cosa potrebbe essere fissata in questi termini generali: se *s* è uno stato di cose in cui un soggetto *a* parla in un luogo *l* al tempo *t*, che *a* esista è vero in *tutti* gli stati di cose *s*’ che sono estensioni di *s*.³⁵

Ma forse questo non è ancora abbastanza. Proprio per evidenziare la natura indicale o ostensiva del suo argomento, Descartes sottolinea che un’asserzione come ‘Io penso, dunque sono’ viene sì verificata tutte le volte che la pronuncio (o la concepisco), ma solo *mentre* la pronuncio.³⁶ Altrimenti detto, la giustificabilità garantita dell’asserzione ‘Io penso’ non vale se non *nel tempo* in cui effettivamente penso. In effetti, se non fosse così, si perderebbe il carattere pragma-

³⁴ ‘J’ajoute même qu’il est impossible d’apprendre ces choses autrement que par soi-même et d’en être persuadé autrement que par sa propre expérience et par cette conscience ou par ce témoignage intérieur que chacun trouve en lui lorsqu’il se livre à un examen quelconque. Si bien que, tout de même qu’il est inutile de définir le blanc pour faire comprendre ce qu’il est à un aveugle et qu’il nous suffit d’ouvrir les yeux et de voir du blanc pour savoir ce que c’est, pour savoir ce que c’est le doute, et la pensée, il suffit de douter et de penser’.

³⁵ Per la formalizzazione di un concetto *pragmatico* di necessità (legato alla natura delle espressioni indicali), si veda A. BONOMI, *Notes for a New Paper*, ms, Dipartimento di Filosofia, Università di Milano, 1989.

³⁶ Cfr. per esempio P., 573; M., 277.

tico (nei due sensi) dell'argomentazione. L'enunciato 'Io penso' non esprimerebbe più qualcosa che *sto facendo*, ma qualcosa che si è già verificato, o che si verifica normalmente (anche se non attualmente): in entrambi i casi esso non si differenzerebbe da un comune enunciato circa qualcosa che è accaduto o qualcosa che è solito accadere. Per le considerazioni di prima, verrebbe meno quel carattere di giustificabilità garantita che stiamo cercando. 'Una cosa è avere coscienza dei nostri pensieri mentre pensiamo, un'altra ricordarsene in seguito'. (L., 1308).

Ma è qui che scatta l'obiezione di regresso infinito, o di circolarità. Prenderla in considerazione ci permetterà un'ultima puntualizzazione sui rapporti fra l'accezione del verbo 'cogito' usata da Descartes nel suo argomento e l'argomento stesso nel suo complesso.

5. AUTORIFERIMENTO

L'obiezione di cui mi occuperò suona così: 'Mais, de quelle manière pouvez-vous être conscient, puisque être conscient c'est penser? Pour penser ceci, que vous êtes conscient, vous passez a une autre pensée, et ainsi, vous ne pensez plus longtemps à la chose a laquelle vous pensiez auparavant, et ainsi vous n'êtes pas conscient de penser, mais d'avoir pensé' (E., 1359).

Possiamo riformulare la cosa in questi termini. Provate a immaginare che un atto di pensiero (chiamiamolo b) abbia come *oggetto* un altro atto o stato mentale (chiamiamolo a). Immaginate inoltre che a sia per esempio l'atto di pensare alla mia non-esistenza o, se volete, l'atto di dubitare della mia esistenza (ma altri esempi di atti o stati mentali farebbero allo scopo, come abbiamo visto). I due atti sono dunque distinti: oggetto di a è, appunto, la mia esistenza; oggetto di b è a stesso. Ma se il pensare è una facoltà o attività specifica della mente (come lo è per esempio il vedere), allora due atti distinti di quest'unica e medesima facoltà non possono occorrere contemporaneamente, devono succedersi l'uno all'altro. Infatti, si potrebbe argomentare, io posso sì avere contemporaneamente una visione e una percezione tattile, ma non posso avere contemporaneamente due visioni.³⁷ Allo stesso modo, i nostri a e b sarebbero due pensieri distin-

³⁷ Il che è ovviamente diverso dall'averne un'unica visione di due o più oggetti.

ti nel senso in cui parliamo di due visioni distinte, e non possono quindi occorrere contemporaneamente. Quei due pensieri devono essere l'uno successivo all'altro. Ma, se è successivo ad a, b ha dunque per oggetto un evento già verificatosi, privo di evidenza attuale. Devo quindi ricorrere a un altro atto, diciamo c, che cerchi di cogliere b nella sua evidenza attuale: ma a questo punto si ripropone lo stesso problema di prima.

Così concepita, l'obiezione sembra cogliere nel segno. Come si è visto, essa si fonda però su un'assunzione ben precisa: che il pensare qui in gioco sia esso stesso una *specificata* attività della mente (come per esempio il volere, o il vedere, o il credere, ecc.), e non qualcosa che è comune, o sottostante, alle varie attività della mente. Certo, c'è un'accezione di 'pensare' che va nella prima direzione piuttosto che nella seconda: ed è, appunto, quella che identifica il pensare come una di quelle attività, al pari delle altre. In questo caso diremmo che l'espressione 't ha il pensiero p' sta sullo stesso piano di 't ha la visione v' e, proprio come non possiamo avere contemporaneamente due visioni non si possono avere contemporaneamente due pensieri. Ma non è questa accezione che ha in mente Descartes quando usa il verbo 'pensare' nel suo argomento. L'accezione che gli interessa è invece quella secondo cui 't ha il pensiero p' può essere visto come equivalente, grosso modo, a 't ha la mente rivolta al contenuto p', che esprime non più un particolare atto o stato mentale, ma qualcosa che ne è implicato: e cioè il fatto che per poter desiderare, o immaginare, o mettere in dubbio qualcosa, la mente deve potersi rappresentare questo qualcosa, deve dirigersi verso un certo contenuto.³⁸ Ma in questa seconda accezione, che è qui quella rilevante per Descartes, niente impedisce che due pensieri occorran contemporaneamente, visto che non sono generati da una singola facoltà specifica, come lo sono per esempio due visioni. Se un «pensiero» è in genere ciò che è presente alla coscienza in virtù di qualche attività mentale, niente impedisce che, mentre dura quell'attività – è quindi quel pensiero –, esso possa essere oggetto di un'altra attività mentale, di un altro pensiero. Proprio come nel caso della visione e della percezione tattile, anche qui avremmo due attività mentali, con i relativi pensieri simultanei. Solo che questa volta una di quelle due attività

³⁸ Si veda in proposito la sez. 3.

è di natura riflessiva, cosicché uno dei due pensieri ha per oggetto l'altro.

Un esempio molto semplice può forse essere utile qui.

Provate a mettere in contatto il pollice della mano destra con quello della sinistra. Ora, proprio *mentre* le due dita si toccano, e quindi mentre le *sentite* toccarsi, voi potete riflettere su *questa* percezione attuale e trattarla come oggetto: distinguere per esempio le sensazioni del pollice destro da quelle del sinistro, indurre piccoli movimenti per avvertire le sensazioni tattili corrispondenti, sospendere per un attimo il contatto per poi riprenderlo, e così via. Da un lato c'è dunque una percezione tattile *che continua* – cioè la presenza di certi contenuti nel campo di coscienza, un «pensiero», nell'accezione qui rilevante – e dall'altra, in sovrapposizione o contemporaneità, l'attenzione, protratta, verso questa percezione o pensiero. Potete dunque *sentire* di toccare. Ma potete anche *udirvi* parlare. O potete *accorgervi* di guardare la parete di fronte. Cosa c'è di misterioso in tutto ciò? Eppure è semplicemente alla freschezza di esperienze come queste che l'argomento cartesiano ci invita a fare riferimento. E qui non c'è traccia di circolarità o regresso infinito; il pensiero oggetto non è altro che la presenza alla mente di certi contenuti: l'aver un'esperienza tattile, o visiva, l'intrattenere una certa credenza, un certo desiderio, o un *dubbio*. Dal canto suo, il pensiero «riflessivo» – grazie a un movimento dell'attenzione, come dice Descartes – non è altro che la presa di coscienza di questi atti o stati mentali proprio mentre si espletano. Contro l'astrattezza e l'artificiosità di certe interpretazioni (e obiezioni) del suo argomento, Descartes rivendica a più riprese la semplicità e la concretezza del Cogito quando lo si interpreti come un'esperienza che ciascuno di noi può *fare* in ogni momento.

A questo punto è forse meno imbarazzante capire la duplice natura dell'argomento cartesiano. Per un verso, come si diceva, esso sfrutta uno schema d'inferenza generale: quindi, da questo punto di vista, una verità generale ma vuota come l'asserzione (6) del preteso sillogismo è *logicamente* anteriore.³⁹ Per altro verso, se passiamo dalla prospettiva logica a quella *epistemologica*, in cui è in gioco la giustificabilità garantita delle nostre conoscenze, anche un'asserzione come (6)

³⁹ Cfr. E., 1357.

deve potersi fondare su un'operazione concreta della mente, sull'esperienza di qualcosa che si *fa*.⁴⁰ Spesso, le interpretazioni correnti sacrificano ora l'uno, ora l'altro aspetto dell'argomento cartesiano. Così facendo, però, si perde di vista la forza e la novità di questo argomento, che stanno per intero nel difficile tentativo di sfruttare contemporaneamente, con un unico gesto, le risorse che ci vengono dalla nostra capacità di ragionare e quelle che ci vengono dalla nostra capacità di sentire.

APPENDICE

SINOSI DELLE PRINCIPALI ENUNCIAZIONI CONSIDERATE

- $E!(io)$ (fuorviante perché indimostrabile *in quanto tale*: per asserire che qualcosa esiste bisogna prima specificarne un attributo, in base al principio di Tomaso);
- $P(t) \rightarrow E!(t)$ (fuorviante perché circolare: si tratta di un'asserzione su t che, per poter essere vera, *presuppone* già l'esistenza di t (Hintikka));
- $P(t) \vdash E!(t)$ (principio corretto: *nel caso che* risultasse evidente (necessaria) l'ascrizione a t dell'attributo P , ne conseguirebbe anche l'evidenza o necessità dell'esistenza di t);
- Passaggio(io) $\vdash E!(io)$ (è una istanziazione *vuota* del principio precedente: a causa del predicato usato ('passeggiare') la premessa *non* ha l'evidenza richiesta per poter garantire l'evidenza della conclusione);
- Pensa(René) $\vdash E!(René)$ (come sopra: solo che questa volta la mancata evidenza della premessa è dovuta al termine singolare usato, un nome proprio);

⁴⁰ Cfr. M., 376.

Penso(io) \vdash E!(io)

(applicazione significativa del principio in questione: grazie alla natura *intenzionale* del predicato 'pensare' e al carattere *indicale* del termine 'io', la premessa è questa volta necessaria (in senso pragmatico), cosicché ne discende la necessità o evidenza della conclusione).