

L'articolo presentato è stato pubblicato prima in *The Philosphical Rewiew*, vol. LXXI, n. 1, gennaio 1962, pp.3-32, ma il testo riveduto e ristampato, è tratto da *Meta-Meditations: Studies in Descartes*, a cura di Alexander Sesonske e Noel Fleming. Wadsworth Publishing Company, Inc., Belmont, California, 1965, pp.50-76.

Il testo in italiano nella traduzione di A. Lupoli è tratto da un'antologia di scritti dedicati a Cartesio a cura di G. Gori, *Cartesio*, ed. Isedi, Milano, 1977.

Cogito, ergo sum: Inferenza o Performance?

J.J Hintikka

1. *Cogito, ergo sum* come problema

La fama (o notorietà che dir si voglia) della massima *cogito, ergo sum* spingerebbe a credere che l'attività degli studiosi abbia da tempo messo in evidenza ogni interesse che essa possa avere sia sul piano storico che su quello logico. Ma un esame della relativa letteratura critica è lungi dal soddisfare questa aspettativa. Dopo centinaia di considerazioni del famoso principio cartesiano non sembra che siamo in possesso di alcun modo di esprimerlo in termini sufficientemente generali e precisi da metterci in grado di giustificarne la validità o la pertinenza rispetto alle conseguenze che Descartes pretende di ricavarne. Trenta anni orsono Heinrich Scholz scriveva che non solo molte e importanti questioni sulla massima cartesiana restavano aperte ma anche che molte altre

erano ancora da porre.¹ Malgrado le molte pagine illuminanti apparse in seguito, la situazione sembra tuttora immutata.

2. Alcuni aspetti storici del problema

Questa incertezza sul significato logico della massima di Descartes non può non riflettersi sulle discussioni intorno al suo *status* storico. I contemporanei non terranno a notare che il principio era stato sorprendentemente anticipato da S. Agostino. Benché recenti studi abbiano scovato altre anticipazioni², segnatamente quelle scoperte in Campanella e negli scolastici, gli studiosi sembrano soprattutto colpiti dalla somiglianza con S. Agostino, malgrado gli evidenti sforzi di Descartes di minimizzare il significato dell'anticipazione agostiniana. E' certamente innegabile che le somiglianze siano sorprendenti; c'è da chiedersi, però, se si può dare rilievo soltanto ad esse. Tra Descartes e Agostino potrebbero esserci, infatti, anche delle differenze abbastanza importanti da giustificare, o almeno spiegare, la riluttanza del primo a riconoscere la portata dell'anticipazione del secondo. Ma non possiamo dire se il *cogito, ergo sum* di Cartesio ha un contenuto più ampio dell'analogo argomento agostiniano prima di sapere in che cosa esattamente consista l'argomento del *cogito*.

Una volta appurate importanti differenze tra Descartes e i suoi predecessori sorgerà anche il problema della maggiore o minore somiglianza di alcune anticipazioni rispetto alle altre. Per esempio, Descartes avrebbe potuto trovare il principio in S. Tommaso d'Aquino oltre che in Agostino. Quale dei due santi si avvicina di più al *cogito, ergo sum*?

3. La relazione tra *cogito* e *sum*.

Che genere di domande formali pone il *cogito, ergo sum*? Indubbiamente una delle questioni più importanti è quella della forma logica della inferenza di

¹H. Scholz, "Über das Cogito, ergo sum", in Kant Studien, XXXVI (1931)

²Cfr. per es. L. Blanchet, Les antécédents du "Je pense, donc je suis", Paris, 1920;

E. Gilson, Etudes sur le rôle de la pensée médiévale du système cartésien, Paris 1930;

H. Scholz, "Augustinus und Descartes", 1932.

Descartes. E' un'inferenza formalmente corretta? E, se non lo è, in che cosa è logicamente errata?

Ma c'è una domanda ancor più fondamentale di queste: la massima di Descartes esprime veramente un'inferenza? Una risposta affermativa viene suggerita dalla particella *ergo*. Tuttavia, Descartes sostiene che dicendo *cogito, ergo sum* egli non deduce logicamente (sillogisticamente) *sum* da *cogito*, ma piuttosto percepisce intuitivamente ("con una semplice intuizione della mente") l'autoevidenza di *sum*³. Similmente, Descartes afferma che la sua esistenza è ovvia intuitivamente e non richiede l'introduzione del *cogito* come premessa⁴. Talvolta, accenna al fatto che il suo vero "primo principio" è l'esistenza della sua mente - e non il *cogito, ergo sum*, per mezzo del quale questa esistenza è apparentemente dedotta⁵. Una volta formula il principio del *cogito* come *ego cogitans existo* tralasciando la parola *ergo*⁶. Ma se è vero che la massima cartesiana non esprime una inferenza, sono egualmente destinate a sorgere questioni imbarazzanti. Non è soltanto la particella *ergo* a essere malposta; anche la parola *cogito* è fuori luogo in una proposizione che serve soltanto a richiamare l'attenzione sull'autoevidenza di *sum*.

O forse la parola *cogito* ha la funzione di esprimere il fatto che è necessario il pensiero per cogliere che *sum* è intuitivamente evidente? Si tratta forse di una indicazione del fatto che l'intuizione non è per Descartes un evento irrazionale ma un atto della mente pensante, una "intuizione intellettuale", come è stata opportunamente definita?⁷ Ammesso che ciò costituisca una parte della funzione della parola, resta nondimeno la questione del perché Descartes lo abbia voluto sottolineare nel caso particolare del *cogito, ergo sum*. La stessa cosa avrebbe potuto valere per la maggior parte delle altre proposizioni del sistema cartesiano; e

³ *Oeuvres de Descartes*, pubblicate da C. Adam e P. Tannery, Paris, 1897-1913, VII, 140. In seguito indicheremo questa edizione con AT e il numero romano corrispondente al volume (Cartesio, *Opere*, intr. di E. Garin, Laterza, Bari, 1967, I, 315. Da questa edizione – cui si fa riferimento con G seguito dai numeri rispettivamente del volume e della pagina- saranno tratte, tutte le volte che sarà possibile, le traduzioni italiane delle citazioni testuali dalle opere di Descartes.

⁴ AT X, 368; G I, 23.

⁵ At IV, 444; AT VII, 12; G I, 195.

⁶ AT VII, 481; G I, 633.

⁷ L.J. Beck, *The Method of Descartes*, Oxford, 1952, cap. IV.

tuttavia Descartes non dice, per esempio, *cogito, ergo Deus est*, mentre dice *cogito, ergo sum*.

E' chiaro che la parola *cogito* deve avere qualche altra funzione nella proposizione cartesiana, che, pur non essendo un'inferenza sillogistica, esprime tuttavia qualcosa di abbastanza simile a un'inferenza da indurre Descartes a chiamarla ragionamento (*ratiocinum*)⁸, ad alludere ad essa come ad una deduzione (*inferre*)⁹, e a definire conclusione (*conclusio*)¹⁰ il termine *sum*. Martial Gueroult ha incisivamente riassunto la questione in due punti: "1° Descartes si rifiuta di considerare il *cogito* come un ragionamento...2° Perché si ostina allora almeno in tre riprese (*Inquisitio veritas, Discours, Principes*) a presentare il *cogito* sotto la forma che non vuole gli sia attribuita?"¹¹

Dal momento che della parola *cogito* non si può fare a meno e che non è, d'altra parte, una premessa da cui viene dedotta la conclusione *sum*, la relazione di questi due termini diventa problematica. Uno dei principali obiettivi del presente saggio è di chiarire appunto questa relazione.

4. *Cogito, ergo sum* come inferenza logica

Ma siamo sicuri che la massima di Descartes non esprima un'inferenza logica? Per diversi motivi sembra plausibile pensare che lo sia. E la definizione della sua forma logica non presenta alcun problema. Nell'enunciato "penso" un individuo riceve un attributo; per un logico moderno esso è pertanto della forma "*B (a)*". Nell'enunciato "sono", o "esisto", lo stesso individuo è detto esistere. Come si può dare una rappresentazione formale di questo enunciato? Se Quine non sbaglia nell'affermare che "essere è essere un valore di una variabile vincolata", la formula "*(Ex) (x=a)*" fa al caso nostro. E anche se non avesse ragione in generale, in questo caso particolare la sua affermazione avrebbe una

⁸ AT X, 523; G I, 123.

⁹ AT VII, 352; G I, 522; cfr AT III, 248.

¹⁰ *Principia Philosophiae* I, 9; AT VIII, 7; G II, 29; cfr. AT II, 37 e AT V, 147.

¹¹ M. Gueroult, "Le *Cogito* et la notion 'pour penser il faut être'", in *Travaux du IX Congrès International de philosophie (Congrès Descartes)*, Paris, 1937; ristampato come prima appendice in Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, 1953, II, 307-312. Cfr. p. 308.

giustificazione ovvia: "*a* esiste" ed "esiste almeno un individuo identico ad *a*" sono chiaramente sinonimi. La massima di Descartes sembra pertanto avere a che fare con una implicazione della forma $B(a) > (Ex) (x=a)$. (1)

Descartes sa di pensare, da ciò ottiene la premessa $B(a)$. Se la (1) è vera, egli può applicare il *modus ponens* per concludere di esistere. Coloro che vogliono interpretare il *cogito* come un'inferenza logica possono ora affermare che la (1) è di fatto vera, e anche logicamente dimostrabile; infatti,

$$B(a) > (Ex) (x=a \ \& \ B(x))$$

non è una formula dimostrabile nel nostro calcolo funzionale? E questa formula non implica la (1) in base a principi assolutamente indubbi? Sembra che si debba dare una risposta affermativa a queste domande e che così l'argomento cartesiano sia costruito facilmente come una inferenza logica valida.

Interpretazioni di questo tipo hanno un'origine antica. Già Gassendi dichiarava che *ambulo, ergo sum*, "passeggio, dunque sono", è un'inferenza altrettanto corretta di *cogito, ergo sum*.¹² Ovviamente, secondo l'interpretazione ora proposta, Gassendi avrebbe ragione. L'asserita dimostrabilità della (1) non dipende affatto dall'attributo "*B*". Il nocciolo dell'argomento cartesiano è esprimibile, secondo questa interpretazione, dicendo che non si può pensare senza esistere..

Già questo rende sospetta l'interpretazione (1). Nella sua risposta a Gassendi, Descartes nega che *ambulo, ergo sum* sia paragonabile a *cogito, ergo sum*.¹³ Le ragioni che adduce non sono, comunque, del tutto chiare. Una parte del peso delle sue osservazioni sta forse nel fatto che, sebbene le inferenze *ambulo, ergo sum* e *cogito, ergo sum* siano formalmente uguali - essendo ambedue della forma (1) - le loro premesse sono essenzialmente differenti. *Ambulo* non è una premessa indubitabile nel modo in cui si può asserire che lo è il *cogito*.

Ma anche se facciamo questa ammissione, restano molte difficoltà. Come abbiamo visto, Descartes talvolta nega che, nell'argomento del *cogito, sum* sia dedotto da *cogito*. Nell'interpretazione che stiamo considerando, però, l'argomento

¹² Nelle obiezioni alla Seconda Meditazione; AT VII, 258-259; G I, 435.

¹³ AT VII, 352; G I, 522.

viene fatto consistere in una deduzione. L'interpretazione è pertanto insoddisfacente.

E' insoddisfacente anche perché non ci aiuta a comprendere il ruolo dell'argomento del *cogito* nel sistema cartesiano. Mi pare, per esempio, che non ci aiuti a valutare le conseguenze che Descartes intende trarre da questa sua prima e fondamentale certezza. E non è stata ancora formulata l'obiezione più seria. Si può, infatti, mostrare come la dimostrabilità della (1) secondo gli usuali sistemi del calcolo funzionale (teoria della quantificazione) niente abbia a che fare con la questione se il pensare implica l'esistere. Il tentativo d'interpretare l'argomento di Descartes in termini di dimostrabilità della (1) è pertanto destinato a rimanere infruttuoso.

Con ciò intendo dire che, se consideriamo più a fondo i sistemi di logica nei quali la (1) può essere provata, scopriamo subito che sono basati su importanti *assunti esistenziali*, come altrove li ho definiti.¹⁴ Questi presuppongono, più o meno esplicitamente, che tutti i termini singolari con i quali abbiamo a che fare si riferiscono realmente a (designano) certi individui effettivamente esistenti.¹⁵ Nel nostro esempio questo equivale ad assumere che il termine che prende il posto di *a* nella (1) non deve essere vuoto. Ma dal momento che il termine in questione è "io", si tratta appunto di un altro modo per dire che esisto. Ne risulta che, pertanto, 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).¹⁶ Che si possa allora inferire $(Ex)(x=a)$ da $B(a)$ è indubbiamente vero, ma completamente inutile.

¹⁴ In "Existential Presuppositions and Existential Commitments", in *Journal of philosophy*, LVI (1959), 125-137.

¹⁵ Tutti i termini singolari (per esempio nomi e pronomi) che possono essere sostituiti a una variabile individuale libera, e di conseguenza tutte le variabili individuali libere debbono comportarsi come termini singolari che posseggono realmente un riferimento (un portatore, o in termini più comuni, un "referente").

¹⁶ Si consideri l'incisiva osservazione di Leibniz: "E dire: *Io penso, dunque sono* non è propriamente, provare l'esistenza per mezzo del pensiero, perché pensare ed essere pensante è lo stesso e dire: *io sono pensante*, è come dire: *io sono*" (*Nuovi Saggi*, IV, 7, 7; G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, Torino, 1968, a cura di D. O. Bianca, II, 548).

E' possibile, però, sviluppare un sistema di logica che fa a meno di assunti esistenziali.¹⁷ Poter inferire in un sistema del genere "esisto" da "penso" - cioè $(Ex)(x=a)$ da $B(a)$ - dipenderebbe dalla questione se il pensare implica l'esistenza nel senso di Descartes. Ma non possiamo farlo. La verità di una proposizione della forma (1) dipende, infatti, interamente da assunti esistenziali. Abbandonarli significa perdere anche la dimostrabilità (1).

La mia affermazione può forse essere illustrata per mezzo di un esempio offertoci da Shakespeare. Amleto pensava una gran quantità di cose; ne segue forse che egli sia esistito?

5. La tentazione di Descartes

Malgrado tutto ciò, nell'opera di Descartes vi sono passi che sembrano corroborare l'interpretazione in esame. Non voglio negare che essa esprima *una* delle cose che Descartes aveva più o meno confusamente in mente quando formulò la sua famosa massima. Tuttavia è importante rendersi conto che l'interpretazione è manchevole per vari e importanti motivi. Non aiuta affatto a spiegare alcune delle formulazioni più esplicite e accurate del *cogito*; si tratta perciò nella migliore delle ipotesi di una interpretazione parziale.

Si può comprendere perché certe interpretazioni come quella che abbiamo esaminato attraessero Descartes. Gli offrivano quella che doveva sembrargli una maniera utilissima di difendere la sua dottrina e di far tacere i critici. Poteva, cioè, sempre chiedere a questi ultimi: come può essere vero che uno pensi senza esistere? E a chi mettesse in dubbio la premessa, cioè la verità del pensare (non potrebbe, infatti, l'onnipotente *malin génie* farci credere di pensare?) avrebbe potuto rispondere che in un certo senso la premessa è sovrabbondante. Avrebbe potuto far ricorso ad un argomento di questo genere: se nel credere di esistere sono nel vero, allora, naturalmente, esisto; ma anche se m'inganno, o anche se solo dubito di esistere, debbo ugualmente esistere, poiché nessuno può ingannarsi o dubitare senza esistere. Perciò in ogni caso debbo esistere: *ergo sum*.

¹⁷ Un sistema di questo tipo viene delineato nello scritto cui si fa riferimento alla nota 14. Un sistema essenzialmente identico è stato sviluppato autonomamente da H. Leblanc e Th. Hailperin, "Nondesignating Singular Terms", in *Philosophical Review*, LXVIII (1959), 239-243.

Tuttavia, questo chiaro argomento è una *petitio principii*, come si può forse vedere confrontandolo con il seguente analogo esempio: Omero era greco o barbaro. Se era greco deve essere esistito; perché come avrebbe potuto essere greco senza esistere? E se era barbaro deve parimenti essere esistito. Pertanto deve essere esistito in ogni caso.

L'argomento è ovviamente fallace; la famosa questione omerica non si può risolvere a tavolino. Per la stessa ragione è fallace anche l'argomento precedente.¹⁸

Si rese conto Descartes che è fuorviante rappresentare la sua scoperta nel modo che abbiamo considerato? E' molto difficile rispondere. Certamente non se ne rese mai conto appieno. Sembra, tuttavia, essersi accorto che in questa interpretazione la validità del suo argomento dipende essenzialmente da assunti esistenziali. E, infatti, quando cercò di presentare le sue dottrine fondamentali in forma deduttiva o "geometrica", tentò di rendere espliciti questi assunti dicendo che "noi non possiamo nulla concepire se non sotto la forma di una cosa che esiste (*nisi sub ratione existentis*)" (AT VII, 166, G I, 335). Questa affermazione è ancora più importante poiché *prima facie* contraddice quello che Descartes asserisce nella Terza Meditazione, cioè che "le idee, se noi le consideriamo solo in se stesse, senza riportarle ad altro, ... non possono, a parlar propriamente, esser false" (AT VII; 37; G I, 217). E contraddice anche il fatto evidente che noi possiamo pensare (raffigurarci mentalmente) unicorni, o il principe Amleto, senza con ciò impegnarci a sostenere che esistono realmente.

Resta il fatto che Descartes ricorre all'interpretazione che abbiamo criticato soprattutto nelle sue opere più popolari. Come ha osservato Gueroult, non vi ricorre nelle *Meditationes*. L'uso più esplicito si ha nelle *Recherche de la verité*, in un dialogo, cioè, il cui carattere didattico è stato particolarmente sottolineato da Ernst Cassirer.¹⁹ Le formulazioni più accurate dell'argomento del *cogito*, particolarmente quelle delle *Meditationes de prima philosophia*, sembrano comportare una differente interpretazione dell'argomento.

¹⁸ Probabilmente la cosa non risulterà del tutto convincente, giacché la questione dell'esistenza di Descartes sembrerà essenzialmente differente da quella dell'esistenza di Omero. Ed è vero. Non nego che la differenza ci sia e che sia rilevante. Tutto quel che dico è però che la ricostruzione che stiamo considerando non la mette in luce.

¹⁹ *Descartes: Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*, Stokholm, 1939, p.129

6. L'inconsistenza esistenziale

Al fine di comprendere questa seconda interpretazione del *cogito* è necessaria una considerazione più attenta della logica del famoso argomento cartesiano. Le formulazioni che incontriamo nelle *Meditationes* e altrove suggeriscono che il risultato si può esprimere dicendo che era impossibile a Descartes negare la propria esistenza. Un modo in cui Descartes avrebbe potuto cercare di negarla (ma non lo fece) sarebbe stato quello di dire "Descartes non esiste". Come preliminare al nostro studio sulla proposizione cartesiana espressa in prima persona *cogito, ergo sum* esaminiamo il carattere dell'altra espressa in terza persona. Le ragioni per le quali Descartes non avrebbe potuto sostenere la verità di quest'ultima, se la mia interpretazione è quella giusta, risulteranno essere strettamente connesse a quelle per le quali asseriva l'altra.

Quali sono, dunque, queste ragioni? Qual'è la caratteristica generale della proposizione "De Gaulle non esiste" che la rende non asseribile da parte di De Gaulle?²⁰ Cercherò di enunciarla dicendo che per De Gaulle è *esistenzialmente inconsistente* affermare (formulare) questa proposizione.

La nozione di inconsistenza esistenziale può essere definita nel modo seguente: sia p un enunciato e a un termine singolare (per esempio un nome, un pronome, o una descrizione definita); diremo che p è *esistenzialmente inconsistente da pronunciarsi da parte della persona cui si riferisce a se e solo se il più lungo enunciato*

$$"p; e a esiste" \quad (2)$$

è inconsistente (nel senso consueto del termine). Al fine di evitare le nostre stesse obiezioni dobbiamo naturalmente postulare che la nozione di comune inconsistenza cui si ricorre nella definizione non implica assunti esistenziali. Ammesso che le cose stiano così, possiamo scrivere la (2) più formalmente nel modo seguente

$$"p \ \& \ (Ex) (x=a) \quad (2')$$

²⁰ Il mio esempio è ispirato dalla sua predilezione di riferirsi a se stesso in terza persona.

(Un lettore informato avrà senza dubbio notato che nella (2) e nella (2') avremmo dovuto adoperare le virgolette semplici invece delle doppie.)

Una facile riformulazione della definizione mostra che la nozione d'inconsistenza esistenziale esprime in realtà la causa generale per cui certe affermazioni sono impossibili da difendersi anche se gli enunciati per mezzo dei quali esse sono costruite sono consistenti e intellegibili. Invece di dire che la (2) è inconsistente, avremmo potuto dire che p implica "a non esiste" (senza alcun assunto esistenziale ma nel comune senso di implicazione). Pronunciare un enunciato del genere, cioè, sarebbe molto difficile per la persona cui si riferisca a : significherebbe infatti fare un'affermazione che, se vera, comporta che colui che la fa non esiste.

E' importante rendersi conto che i limiti di *asserzioni* di questo genere non possono essere addossati agli *enunciati* di cui sono costituite.²¹ Difatti, la nozione di inconsistenza esistenziale non si può applicare in alcun modo ad enunciati. Secondo la definizione che ne abbiamo data si tratta di una relazione tra un enunciato e un termine singolare piuttosto che di una proprietà degli enunciati. Tuttavia la nozione di inconsistenza esistenziale può spesso essere applicata in un senso abbastanza naturale ad asserzioni. Per precisare un'asserzione dobbiamo specificare (*inter alia*) l'enunciato pronunciato (diciamo q) e colui che lo enuncia. Se questi si riferisce a se stesso per mezzo del termine

²¹ Vale forse la pena di richiamare la distinzione tra enunciati, espressioni e asserzioni (*sentences, utterances, statements*). Un enunciato è naturalmente un'entità grammaticale che non comporta alcun riferimento né alla persona che la pronuncia né all'occasione in cui viene pronunciata. Un'espressione è un evento (un atto linguistico) che può essere specificato precisando l'enunciato espresso, colui che lo pronuncia e l'occasione in cui questi lo pronuncia.

Espressioni di enunciati dichiarativi (con intento *prima facie* assertivo) sono esempi tipici di *asserzioni* (anche se il termine non sembra particolarmente felice) lo conservo in quanto diffuso). Un'asserzione è un evento (un atto) che occorre in un contesto particolare. Di solito si tratta di un atto linguistico di un certo tipo particolare, ma nel nostro caso non porremo l'accento su ciò. Per i nostri scopi un'asserzione si può fare anche, per esempio, scrivendo un enunciato. Basta qualsiasi atto *prima facie* destinato a servire agli stessi scopi dell'atto di esprimere un enunciato dichiarativo con l'intento di comunicare in buona fede un'informazione.

singolare b , allora possiamo dire che la nozione di inconsistenza esistenziale è attribuibile all'asserzione se e solo se è attribuibile a q in relazione a b .

Un semplice esempio chiarirà la cosa. Gli enunciati (De Gaulle non esiste) e (Descartes non esiste) non sono più inconsistenti o più suscettibili di obiezioni del discutibile enunciato (Omero non esiste). Nessuno di essi è falso per sole ragioni logiche. Ma sarebbe inconsistente (esistenzialmente) il tentativo di certe persone (rispettivamente De Gaulle, Descartes e Omero) di ricorrere a uno di questi enunciati per fare un'asserzione. Pronunciati da chiunque altro, gli enunciati in questione non hanno necessariamente qualcosa di errato né di strano.

Possiamo esprimere facilmente questo importante aspetto della nozione d'inconsistenza esistenziale per mezzo di un termine che ha goduto recentemente di un'ampia utilizzazione. L'inconsistenza (l'assurdità) di un'asserzione esistenzialmente inconsistente può in un certo senso esser detta di carattere *operativo (performativo)*. Essa dipende da un atto o "operazione", cioè dall'atto di una certa persona di pronunciare un enunciato (o di fare in qualsiasi altro modo un'asserzione), e non puramente dai mezzi adoperati allo scopo, cioè, dall'enunciato che viene formulato. L'enunciato è, in quanto tale, perfettamente corretto, ma il tentativo di una certa persona di pronunciarlo in modo assertorio è privo di senso. Se uno di questi giorni leggessi sul giornale del mattino "De Gaulle non c'è più", potrei comprendere le parole scritte. Ma nessuno che conoscesse Charles De Gaulle potrebbe fare a meno di rimanere parecchio imbarazzato udendo queste parole pronunciate dallo stesso DeGaulle; il suo modo di dar loro un senso sarebbe quello di attribuire loro un significato non letterale.

Possiamo vedere qui come si manifesta l'inconsistenza esistenziale dell'espressione che abbiamo inventata (come anche l'inconsistenza di altre asserzioni esistenzialmente inconsistenti). Normalmente, chi parla desidera essere creduto da chi ascolta. L'intero "gioco linguistico" dei discorsi che asseriscono fatti si basa sull'assunzione che così di norma stiano le cose. Ma nessuno può far credere al suo interlocutore di non esistere, dicendoglielo; un tentativo del genere probabilmente conseguirebbe il risultato opposto. L'assurdità delle asserzioni esistenzialmente inconsistenti è perciò dovuta al fatto che esse vanificano automaticamente uno degli scopi maggiori che normalmente ha l'atto di pronunciare un enunciato assertivo. ("Automaticamente " qui significa qualcosa come "per ragioni puramente logiche"). Questo effetto distruttivo dipende

naturalmente dal fatto che l'interlocutore conosce chi fa l'affermazione, cioè dal fatto che egli identifica colui che parla con la stessa persona di cui parla l'enunciato.

In un caso particolare un tentativo di autodistruzione di questo tipo può essere compiuto senza dire né scrivere alcunché, né fare niente di analogo. Per far credere qualcosa agli *altri* debbo di norma fare qualcosa che possa essere udito, visto o percepito. Ma nel cercare di far credere qualcosa *a me stesso* non c'è alcuna necessità di dire qualcosa a alta voce né di scrivere. L'operazione che dà luogo all'inconsistenza esistenziale può in questo caso essere semplicemente il tentativo di pensare – più precisamente il tentativo di far credere a me stesso – di non esistere.²²

Questo passaggio da atti linguistici “pubblici” ad atti di pensiero di pensiero “privati”, non tocca tuttavia gli aspetti essenziali della loro logica. La ragione per la quale il tentativo cartesiano di *pensare* di non esistere fallisce necessariamente è per un logico esattamente la stessa per cui sarebbe destinato al fallimento il tentativo di Descartes di dire ad uno dei suoi contemporanei che egli stesso non esisteva – posto che l'interlocutore riconosca colui che parla.

7. Gli enunciati esistenzialmente inconsistenti

Ci si sarà resi conto che ci stiamo avvicinando alla famosa massima di Descartes. Dobbiamo però fare un altro passo. Abbiamo trovato che la nozione d'inconsistenza esistenziale è in primo luogo applicabile ad asserzioni (per esempio ad espressioni dichiarative) piuttosto che a enunciati. Ma può naturalmente essere anche definita per enunciati ponendola in relazione con un termine (un nome, un pronome o una definizione definita) in essi occorrente. E',

²² Ciò significa, in effetti, che Descartes consegue la sua prima e fondamentale certezza giocando per un momento un doppio ruolo: egli funge anche da uditorio di se stesso. E' interessante e significativo che Bakz, che per i suoi scopi rappresenta la ricerca cartesiana come un dialogo tra “Cartesius, portavoce della Ragione” e “René Descartes uomo comune”, trovi che ambedue “concorrono a realizzare questa famosa espressione”, il *cogito, ergo sum*; perciò, “in un certo senso, il suo significato è attribuibile tanto a Cartesius quanto a Descartes”. Cfr. A. G. A. Balz, *Descartes and the Modern Mind*, New Haven, 1952, pp 89-90.

infatti, quanto abbiamo fatto introducendo prima la nozione; abbiamo detto, tra l'altro, che l'*enunciato* "De Gaulle non esiste" è esistenzialmente inconsistente da pronunciarsi da parte di De Gaulle (cioè dalla persona denotata da "De Gaulle"). Qualche volta si può anche omettere la specificazione "da pronunciarsi da parte di...", e ciò quando chi parla può essere colto dal contesto.

In un caso particolare, che capita di frequente, questa omissione è non solo naturale ma inevitabile. E' il caso in cui chi parla si riferisce a se stesso per mezzo del pronome di prima persona singolare "io". Questo pronome necessariamente si riferisca a chiunque lo pronunci. La specificazione "inconsistente da pronunciarsi da parte di..." si riduce pertanto alla tautologia "inconsistente da pronunciarsi da parte di chiunque parli" e pertanto può essere omessa quasi sempre. Perciò in un caso particolare, la nozione di inconsistenza esistenziale può essere definita per enunciati *simpliciter* e non solo per enunciati e non solo per enunciati pensati come pronunciati da certe particolari persone. Questi sono appunto gli enunciati contenenti un pronome di prima persona singolare. L'inconsistenza esistenziale di enunciati del genere significherà che colui che li pronuncia non può aggiungere "e io esisto" senza contraddirsi implicitamente o esplicitamente.

Ci sono obiettivi, tuttavia, per i quali può essere fuorviante dimenticare la specificazione. Dimenticarla può essere pericoloso poiché porta a trascurare importanti somiglianze intercorrenti tra *enunciati* esistenzialmente inconsistenti e *asserzioni* esistenzialmente inconsistenti. E' fuor di dubbio che gli enunciati esistenzialmente inconsistenti sono assolutamente corretti in quanto enunciati. Si possono dire consistenti e talvolta anche significanti (per esempio quando occorrono come parti di enunciati più complessi). Secondo la definizione, gli enunciati esistenzialmente inconsistenti non sono tanto inconsistenti quanto assurdi da pronunciarsi. La loro inconsistenza (esistenziale) è pertanto di carattere operativo esattamente nello stesso senso di quella delle asserzioni esistenzialmente inconsistenti. La sola differenza sta nel fatto che queste ultime sono inconsistenti da pronunciarsi da parte di certe particolari persone, mentre i primi sono inconsistenti da pronunciarsi da parte di chiunque. L'inconsistenza di enunciati esistenzialmente inconsistenti sta nel fatto che chi cerchi di farli accettare per veri da qualcuno (chiunque) contribuisce, così facendo, a vanificare

il suo scopo.²³ Un tale tentativo può prendere la forma di un enunciato espresso assertivamente; oppure può prendere una forma in cui si cerca di persuadere se stessi della verità dell'enunciato in questione.

Allo stesso modo come gli enunciati esistenzialmente inconsistenti si autocontraddicono quando vengono pronunciati o pensati, le loro negazioni si autoverificano quando vengono espressamente pronunciate o altrimenti espresse. Tali enunciati possono pertanto essere chiamati esistenzialmente autoverificantesi. L'esempio più semplice di un enunciato di questo genere è "io sono", nel latino di Descartes *ego sum, ego existo*.

8 L'intuizione di Descartes

Siamo ora in grado di esprimere con precisione il significato della intuizione cartesiana (o quanto meno uno dei suoi aspetti più importanti). Mi sembra che l'interpretazione più interessante che di essa si possa dare consista nell'ammettere che Descartes comprese, anche se non chiaramente, l'inconsistenza esistenziale dell'enunciato "non esisto" e di conseguenza l'autoverificabilità esistenziale di "io esisto". *Cogito, ergo sum* è solo uno dei modi per esprimere questa intuizione. Un altro modo cui realmente Descartes ricorre è quello di dire che l'enunciato *ego sum* è intuitivamente autoevidente.

Ora possiamo comprendere la relazione tra le due parti del *cogito, ergo sum* e valutare le ragioni per cui non può trattarsi di un'inferenza logica nel senso comune della parola. Ciò che è in gioco nella massima di Descartes è lo *status* (l'indubitabilità) dell'enunciato "io sono" (come risulta in modo particolarmente chiaro nelle formulazioni della Seconda Meditazione). Malgrado le apparenze contrarie, Descartes non dimostra questa indubitabilità deducendo *sum* da *cogito*. Né, d'altra parte, l'enunciato "sono" ("esisto") è per se stesso logicamente vero. Descartes si rende conto che la sua indubitabilità risulta da un atto del pensare, vale a dire dal tentativo di pensare il contrario. La funzione della parola *cogito* nella massima cartesiana è quella di fare riferimento all'atto del pensiero attraverso cui si manifesta l'autoverificabilità esistenziale di "io esisto". Perciò l'indubitabilità di questo enunciato non è percepita, a rigor di termini, *per mezzo*

²³ Per questa ragione potrebbe essere più appropriato chiamarli (esistenzialmente) *autodistruggentesi* piuttosto che (esistenzialmente) *inconsistenti*.

del pensare (cioè nel modo in cui si può dire che lo sia la certezza di una verità dimostrabile), ma l'enunciato è indubitabile *poiché e per quanto* viene effettivamente pensato. Nell'argomento di Descartes, la relazione tra *cogito* e *sum* non è quella tra premessa e conclusione, ma è invece paragonabile a quella tra *processo* e *risultato*. L'indubitabilità della mia propria esistenza risulta dal mio pensarla quasi come il suono della musica risulta dal suonarla o (per usare la metafora di Descartes²⁴) come la luce nel senso dell'illuminazione (*lux*) deriva dalla presenza di una fonte di luce (*lumen*).

La relazione che il termine *ergo* serve ad esprimere nell'enunciato di Descartes è perciò abbastanza particolare.²⁵ Forse sarebbe stato fuorviante se Descartes invece di dire “penso, dunque sono” avesse detto “sono intanto che penso” o “pensando, percepisco la mia esistenza”. È degno di nota che una di queste formulazioni fu precisamente anticipata da S. Tommaso d'Aquino quando scrisse: “Nullus potest cogitare se non esse cum assenso: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse” (*De veritate*, X, 12, ad7). “Nessuno può pensare di non esistere con assenso: infatti, per ciò stesso che pensa qualcosa, percepisce la propria esistenza” (N.d.T.). Il carattere particolare di questa relazione spiega l'oscillazione di Descartes nell'esprimere il *cogito* talvolta come un'inferenza e talvolta come una percezione dell'autoevidenza intuitiva della seconda metà dell'enunciato.

Possiamo a questo punto valutare la funzione della parola *cogito* nell'enunciato di Descartes e i motivi per i quali ricorre ad essa. Il termine serve ad esprimere il carattere operativo dell'intuizione cartesiana; si riferisce alla “operazione” (all'atto di pensare) attraverso cui l'enunciato “io esisto” si autoverifica. Per questa ragione ha una funzione importantissima nell'enunciato di Descartes. Non

²⁴ Si veda la sua lettera a Morin, datata 13 luglio 1638 (AT II, 209).

²⁵ Martial Gueroult ha acutamente individuato la fonte della difficoltà richiamando la nostra attenzione sui caratteri peculiari di questa relazione. Egli si rese conto che la massima cartesiana non esprime soltanto una relazione logica tra pensiero ed esistenza, ma che riguarda un altro “fatto” o “atto” (“le fait ou l'acte”, “le fait brut de l'existence donnée”) che è appunto necessario per mostrare la certezza della mia esistenza. Le sue spiegazioni, tuttavia, non caratterizzano in modo preciso lo *status* di questo fatto o atto (che non può essere un fatto comune dato dai sensi o dall'introspezione). Né Gueroult si rende conto che l'aspetto logico del principio cartesiano è da un punto di vista rigoroso completamente trascurabile. Cfr. Gueroult, *Descartes*, II, 310.

può essere sostituita ad arbitrio da un verbo qualsiasi. Contrariamente a quanto sosteneva Gassendi l'operazione (l'atto) attraverso cui si manifesta l'autoverificabilità esistenziale non può essere una qualsiasi attività mentale, come volere e sentire. Deve essere proprio quello che abbiamo detto: un tentativo di pensare nel senso di convincere se stessi (un tentativo di pensare *cum assensu*, come dice S. Tommaso) di non esistere. Da ciò la scelta cartesiana della parola *cogito*. Tuttavia non è assolutamente indispensabile proprio questa parola, poiché l'atto di pensare cui essa si riferisce può essere anche definito un atto di dubitare; e Descartes ammette in effetti che la sua intuizione è esprimibile anche con *dubito, ergo sum* (*Recherche de la vérité*, AT X, 523; G I, 123; cfr anche *Principia philosophiae*, I,7).

Ma non ho detto che l'operazione attraverso cui un enunciato esistenzialmente autoverificantesi si autoverifica può essere anche l'atto di pronunciarlo? Non è ciò incompatibile con l'uso cartesiano della parola *cogito*? Non c'è invero incompatibilità, poiché Descartes dice esattamente la stessa cosa. Nella sua Seconda Meditazione sulla metafisica egli afferma che la proposizione "io esisto" è necessariamente vera "tutte le volte che la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito"- "quoties a me profertur, vel mente concipitur" (AT VII, 25; G I, 206)²⁶.

Il carattere operativo dell'intuizione di Descartes presuppone il carattere particolare del suo famoso metodo di dubbio messo spesso in luce in altri contesti.

²⁶ Quello che abbiamo detto mostra che i verbi cartesiani *cogitare* e *dubitare* non sono, in ultima analisi, i più accurati per descrivere l'atto mediante il quale l'enunciato "io non esisto" si autodistrugge. A rigor di termini non è del tutto vero dire che l'inconsistenza deriva dal tentativo di Descartes di *pensare* o di *dubitare* di non esistere. Qualcuno potrebbe pensarlo, perché non lo stesso Descartes? Lo può, infatti, certamente, ma nel senso di contemplare una "mera possibilità". Quello che non può fare è di *persuadere* qualcuno (compreso se stesso) che egli stesso non esiste; quindi non può tentare di dichiarare (né agli altri né a se stesso) di non esistere senza vanificare il suo tentativo. E infatti Descartes stesso ricorre in realtà a spiegazioni di questo genere quando dà la presentazione più esplicita dei passaggi attraverso i quali è giunto a riconoscere l'autoevidenza della sua esistenza. Nel passo prima citato egli adopera il verbo latino *proferre* e un po' prima il verbo *persuadere*. Un cartesiano coerente potrebbe così pretendere di concludere come verità fondamentale *ego sum professor* piuttosto che *sum res cogitans*.

Il dubbio cartesiano non consiste, come quello degli scettici, nel sospendere tutte le opinioni. Né, come quello baconiano, è un tentativo di liberare la nostra mente da certe specifiche forme di errore. Esso consiste nel tentare attivamente di pensare il contrario di ciò che crediamo solitamente. Per questa ragione Descartes poté concludere che questo suo dubbio piuttosto teorico si autonegava in un punto importante. Il dubbio passivo dello scettico non sarebbe mai arrivato a tanto.

Il carattere operativo dell'intuizione cartesiana è, infatti, parte e momento della strategia generale della sua *reductio ad absurdum* (o forse *proietto ad absurdum*) dello scetticismo. Strategia messa in luce assai bene da Richard Popkin nel suo importante lavoro *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*²⁷, dove leggiamo: “Soltanto costringendoci a dubitare e a negare nella maniera più radicale possibile, possiamo comprendere il carattere di indubitabilità del *cogito*.”

9. Il *cogito* e l'introspezione

Il tentativo di vedere nel *cogito* un'inferenza logica non è l'unica interpretazione unilaterale dell'intuizione cartesiana. Talvolta essa è stata al contrario considerata un'affermazione più o meno puramente fattuale, una mera *Tatsachenwahrheit* (verità di fatto)²⁸. Si tratta di una interpretazione spesso connessa alla convinzione che questa verità venga conseguita attraverso l'introspezione. La funzione del *cogito*, secondo questo punto di vista, è di richiamare la nostra attenzione su qualcosa che ciascuno di noi può constatare quando “guarda dentro se stesso”. E' tuttavia assai fuorviante fare appello all'introspezione per spiegare il significato del *cogito*, benché ci sia probabilmente un nesso tra l'introspezione e il carattere particolare dell'argomento cartesiano. Abbiamo visto che un enunciato esistenzialmente inconsistente può autonegarsi anche mediante un atto linguistico “esterno”. La ragione per la quale Descartes

²⁷ *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Wijsgerige Tesken en Studies IV), Van Gorcum & Co., Assen, 1960, cap. IX, soprattutto pp. 185-187. Si veda anche H. Gouhier, “Doute méthodique ou négation méthodique?” in *Etudes Philosophiques*, IX (1954), 135-162.

²⁸ Per una storia di questa interpretazione e per un interessante argomento a favore della sua importanza cfr. P. Schrecker, “La méthode cartésienne et la logique”, in *Revue philosophique*, CXXIII 81937), 336-367, soprattutto 353-354.

non poteva dubitare della propria esistenza è teoricamente proprio la stessa per la quale non poteva sperare d'ingannare nessuno dicendogli "non esisto". L'una non presuppone l'introspezione più dell'altra. Quello che probabilmente intendevano i filosofi che hanno parlato di introspezione è spesso operatività e non introspezione.

L'indipendenza dell'intuizione di Descartes dall'introspezione è chiarita dal fatto che certi enunciati espressi in *seconda* persona possiedono una caratteristica strettamente legata alle particolarità dell'*ego sum, ego existo* di Descartes. Come è autocontraddittorio dire "io non esisto", è, di norma, parimenti assurdo dire "tu non esisti". Se quest'ultimo enunciato è vero, esso è *ipso facto* vuoto poiché non c'è nessuno cui si possa concepire di rivolgerlo. Quello che induce a connettere il *cogito* con l'introspezione è "la spiritualizzazione" che ha luogo quando un atto linguistico "esterno" viene sostituito da un atto di pensiero quale quello che abbiamo sopra commentato. Nel *cogito* si presuppone che un uomo non solo possa conversare coi suoi simili ma che sia anche capace di "discorrere con se stesso senza emettere suoni", in un modo che ricorda molto la famosa definizione platonica del pensare "come un discorso che la mente fa con se stessa" (e ricorda anche le relative osservazioni di Peirce sul carattere dialogico del pensiero²⁹).

Un'altra ragione per cui appare naturale collegare il *cogito* con la propria autoconoscenza è implicita in quello che è stato detto sopra. Per accertare che un'asserzione come "De Gaulle non esiste" (supposto che venga fatta da De Gaulle stesso) è esistenzialmente inconsistente, debbo conoscere che parla e debbo identificarlo con la stessa persona di cui parla l'asserzione. Allo stesso modo, la valutazione dell'inconsistenza esistenziale di una espressione della forma "io non esisto" presuppone la consapevolezza del fatto che l'uomo di cui parla sia necessariamente il parlante stesso. Il *cogito* di Descartes dipende perciò dal "conoscere se stessi" nello stesso modo letterale in cui la percezione del carattere autodistruttivo dell'affermazione "De Gaulle non esiste" dipende dal conoscere De Gaulle. Detto in termini meno paradossali, la valutazione dell'argomento del *cogito* presuppone la capacità di comprendere la logica del pronome di prima persona singolare "io". E sebbene la conoscenza di questa logica non sia la stessa cosa della capacità di introspezione, le due cose sono probabilmente da connettere concettualmente (logicamente). Potremmo dire che il

²⁹ *Collected Papers*, Cambridge, Mass., 1931-1958, VI, sez. 338; V, sez. 421.

cogito è essenzialmente connesso allo stesso tipo di relazione con noi stessi proprio dell'introspezione.

10. La singolarità del *cogito*

Descartes si rende conto che l'argomento del *cogito* riguarda un caso particolare, vale a dire quello che concerne se stessi. Ciò, infatti, caratterizza tutto il suo procedimento; è tipico di chi pone la questione nei termini di "che cosa mi è possibile conoscere?" invece che in quelli di "che cosa possono conoscere gli uomini?". Descartes nega che il suo argomento sia un entimema la cui soppressa premessa maggiore sia "chiunque pensa, esiste". Sembra aver ritenuto, nondimeno, questa proposizione universale una vera generalizzazione dell'intuizione espressa dalla sua proposizione singolare³⁰.

Però la proposizione universale non può essere una generalizzazione del *cogito*, e non può servire, come Descartes sembra aver ritenuto, da verità generale donde poter inferire l'enunciato *cogito, ergo sum*. Ciò si vedrà facilmente rendendo espliciti gli assunti esistenziali impliciti nella proposizione universale. Se essi vengono rimossi, la proposizione assume la forma "ogni individuo effettivamente esistente che pensa, esiste" e diventa una tautologia. Questa tautologia è inutile per lo scopo cui Descartes mira; essa può implicare "penso, dunque esisto" solo insieme all'ulteriore premessa "esisto". Premessa, tuttavia, che è proprio la conclusione che Descartes desiderava alla fine ricavare per mezzo dell'argomento del *cogito*. Perciò la deduzione diventa una *petitio principii*.

D'altra parte potremmo interpretare la parola "chiunque", che occorre nella proposizione universale, come in qualche modo estesa a tutti gli individui *pensabili* invece che a tutti quelli *effettivamente esistenti*. Sono sicuro che non sia lecito procedere in questa maniera salvo che vengano aggiunte altre specificazioni. Ma anche se ciò fosse legittimo non ci aiuterebbe a formulare una vera generalizzazione dell'enunciato di Descartes, poiché in questo caso la nostra generalizzazione pretenderebbe la forma "ogni pensabile individuo che pensa, esiste" e diventerebbe falsa come nell'esempio del pensoso principe di Danimarca di shakespeariana memoria.

³⁰ Cfr. AT IX, 205-206; G I, 554-555; e anche AT VII, 140-141; G I, 314-315.

In un certo senso, pertanto, l'argomento cartesiano non è generalizzabile. Ciò è naturalmente dovuto al suo carattere operativo. Ciascuno di noi può formulare "a se stesso" un enunciato nella forma della prima persona singolare vero e indubitabile, vale a dire l'enunciato cartesiano *ego sum, ego existo*. Ma poiché la sua indubitabilità è dovuta all'atto di pensiero che deve compiere ciascuno per sé, non ci può essere alcun enunciato universale che senza essere banale sia indubitabile nello stesso modo. La scoperta del *cogito* da parte di ciascuno di noi è anche più strettamente personale di quanto Descartes non creda³¹.

11. Il ruolo del *cogito* nel sistema cartesiano

La nostra interpretazione è convalidata dal fatto che essa ci fa comprendere il ruolo della prima e fondamentale scoperta di Descartes nel suo sistema, cioè, di capire le conclusioni che egli pensa di trarre dal *cogito*. In primo luogo possiamo ora intendere la ragione per cui al *cogito* derivi delle presentazioni cartesiane un carattere di *temporaneità*. Si tratta di una conseguenza della operatività.

Dal momento che la certezza della mia esistenza deriva dal mio pensarla in un senso non diverso da quello in cui la luce risulta dalla presenza di una fonte di luce, è naturale ritenere (correttamente o erroneamente) che posso essere veramente sicuro della mia esistenza soltanto per il tempo che la penso attivamente. Una proprietà che una proposizione possiede *perché e in quanto* viene effettivamente pensata diviene facilmente una proprietà che le appartiene soltanto fino a che viene pensata. Comunque questo è quanto Descartes dice della certezza della propria esistenza. Posso essere sicuro della mia esistenza, egli afferma, "nel mentre che" o "nel tempo stesso che", "ogni volta che" o "tutte le volte che" la penso³². "Laddove se io avessi solamente cessato di pensare, ancorché tutto il resto di quel che avevo immaginato fosse stato veramente, non avrei avuto ragione alcuna per credere di esser mai esistito" (*Discours*, parte quarta; AT VI, 32-33; G I, 125). Incidentalmente ciò dimostra che l'unica funzione della parola *cogito* nella massima di Descartes non può essere quella di richiamare l'attenzione sul fatto che la sua scoperta è ottenuta *per mezzo del*

³¹ Come osserva giustamente Popkin (*op. cit.*, p. 187) "il metodo del dubbio è la *causa* piuttosto che l'*occasione* dell'acquisizione di nuova conoscenza" (corsivo mio).

³² Fr. Per esempio, *Principia Philosophiae* I, 7; I, 8; I, 49; G II, 28; G II, 28; G II, 50.

pensare, poiché di una comune scoperta di questo genere (per esempio una verità dimostrativa) una volta che l'abbiamo conseguita possiamo naturalmente continuare ad essere sicuri.

Nello stesso modo forse possiamo comprendere perché il *cogito, ergo sum* suggerisce a Descartes un'idea precisa della natura dell'*ego*_esistente: una natura interamente consistente nel pensare: sicché l'intuizione di Descartes non è paragonabile al divenire consapevoli del suono della musica interrompendone l'ascolto ma piuttosto all'accertarsi che, suonandola noi stessi, la musica si deve sentire. Smettere di suonare non porrebbe fine soltanto all'ascolto della musica, nel senso che si cesserebbe di udirla, ma porrebbe termine alla musica stessa. Parimenti, a Descartes deve essere parso che cessare di pensare non avrebbe soltanto significato cessare di essere consapevole della propria esistenza, ma avrebbe anche posto termine al modo particolare in cui aveva scoperto che essa si manifestava. Per cambiare metafora, cessare di pensare non sarebbe stato come chiudere gli occhi, ma come portar via la lampada. Per questo motivo il pensiero è per Descartes qualcosa che non può essere separato dalla sua natura. Possiamo così ritenere che la vera ragione per cui Descartes compie il passaggio (illecito ma naturale) da *cogito, ergo sum* a *sum res cogitans* è esattamente la stessa del carattere stranamente temporaneo, già sopra segnalato, della prima proposizione, cioè il carattere operativo del *cogito*. In ogni caso le due idee vengono introdotte da Descartes contemporaneamente. Il passo appena citato dal *Discours* continua come segue: “ne conclusi esser io una sostanza , di cui tutta l'essenza o natura consiste nel pensare”. Nelle *Meditationes* Descartes è più cauto. Si è già reso conto della difficoltà di trasformare in un'autentica prova l'idea intuitiva della dipendenza della sua esistenza dal pensare. Il modo in cui viene introdotta l'idea della dipendenza è, nondimeno, esattamente lo stesso:

“*IO sono, io esisto*: questo è certo; ma per quanto tempo? Invero, per tanto tempo per quanto penso; perché forse mi potrebbe accadere, se cessassi di pensare, di cessare in pari tempo di essere o di esistere. Io non ammetto adesso nulla che non sia necessariamente vero: io non sono dunque per parlare con precisione, se non una cosa che pensa. (AT VII, 27; G I, 208).

Il passaggio da *cogito, ergo sum* direttamente a *sum res cogitans* resta inspiegabile finché interpretiamo il *cogito* nei termini della verità logica della (1); in questo caso, infatti, riacquistano efficacia le obiezioni di Hobbes, in realtà non pertinenti: anche se fosse vero che possiamo validamente inferire *ambulo, ergo sum* o *video, ergo sum*, non saremmo mai tentati di ricorrere a queste inferenze per proporre che la nostra natura consiste interamente nel passeggiare o nel vedere come Descartes pensa di passare da *cogito, ergo sum* a *sum res cogitans* (cfr AT VII; 172; G I, 345).

12. Descartes e suoi predecessori

Mi sembra che Descartes si distingua dalla maggior parte dei suoi predecessori per la consapevolezza del carattere operativo della sua prima e fondamentale scoperta³³. Oltre a tutte le somiglianze, tra Descartes e S. Agostino intercorrono anche delle nettissime differenze. Non mi pare che ci sia alcuna indicazione che S. Agostino sia mai stato consapevole della possibilità di interpretare la sua versione del *cogito* come un'operazione piuttosto che come un' 'inferenza o come un'osservazione fattuale³⁴. Per quanto riguarda Agostino sarebbe assai difficile dimostrare la falsità di una interpretazione "logica" del genere di quella da Gassendi e da altri dell'argomento cartesiano del *cogito*. Quello su cui egli insiste è semplicemente la "impossibilità di pensare senza esistere". Non vedo come Agostino avrebbe potuto negare che *ambulo, ergo sum* o *video, ergo sum* siano inferenze altrettanto corrette del *cogito, ergo sum* e che la sola differenza stia nel diverso grado di certezza delle loro premesse.

A questo riguardo, le formulazioni cartesiane, anche se implicitamente, contengono un elemento essenzialmente nuovo. Questa differenza è evidente nelle conclusioni che Descartes e Agostino traggono dai loro rispettivi principi.

Per esempio Agostino adopera il suo come un momento di un'argomentazione intesa a mostrare che l'umanità è tripartita, consistendo di esistenza, conoscenza e volontà. Abbiamo già visto che la massima di Descartes è per Descartes stesso

³³ La differenza è notevole anche se Descartes stesso non è del tutto consapevole della natura della sua intuizione.

³⁴ In una certa misura ciò può semplicemente significare che l'argomento del *cogito* era in Agostino meno compiutamente sviluppato che in Descartes.

intimamente legata alla nozione di pensare (invece che, per esempio, a quella di volere o di sentire): l'operazione attraverso cui un enunciato esistenzialmente inconsistente si autodistrugge può essere l'atto di pensarlo, ma non può affatto essere l'atto di volere o di sentire. Perciò Descartes può adoperare il *cogito* inteso operativamente per arguire che l'anima umana è una *res cogitans*, non che è, per essenza, un essere che vuole o che sente. Tenendo conto di tali differenze, è forse sorprendente che Descartes abbia sottolineato la sua indipendenza da Agostino?

Se c'è un precursore più vicino a Descartes, è più probabile che si tratti di S. Tommaso piuttosto che di Agostino. Abbiamo già citato il passo di S. Tommaso che mostra una considerazione dell'aspetto operativo del *cogito* assai maggiore di qualunque testo agostiniano. L'accordo tra Tommaso e Descartes non è casuale; la capacità di Tommaso di cogliere il carattere operativo del *cogito* è strettamente connessa alla sua dottrina più generale secondo la quale "il nostro intelletto non conosce se stesso mediante la propria essenza, bensì mediante il proprio atto"³⁵. Il significato di questa importantissima somiglianza tra Tommaso e Descartes non è diminuito dalle differenze assai interessanti che pure vi sono tra loro. Per esempio, non è diminuito dal fatto che per Tommaso i relativi atti dell'intelletto hanno bisogno di un oggetto diverso dall'intelletto stesso, mentre Descartes nega "che la cosa che pensa abbia bisogno d'altro oggetto che di se stessa per esercitare la sua azione" (AT IX, 206; GI, 555). Questa differenza è meno rilevante di quanto appaia a prima a vista. Descartes non sostiene che la mente pensante possa percepire se stessa direttamente, ma, esattamente come Tommaso, soltanto per mezzo dei suoi atti (si veda la sua risposta alla seconda obiezione di Hobbes; e anche AT VII, 422; G I, 573). Mi chiedo se non ci sia qualcosa di più che una semplice coincidenza nel fatto che Descartes sia particolarmente vicino a Tommaso (per quanto riguarda il *cogito*) nelle *Meditationes*, nell'opera cioè in cui assai cospicua è in altri casi l'influenza tomistica.

13. Conclusione

Alcuni dei punti principali della nostra analisi del *cogito* si possono ricapitolare come segue: qualsiasi cosa Descartes stesso pensasse, la sua massima è *chiara* ma

³⁵ *Summa Theologica*, I, Q. 87, art. 1

non *distinta*³⁶, per adoperare la sua terminologia. Vale a dire la formulazione apparentemente semplice del *cogito, ergo sum* racchiude molti argomenti differenti che egli non distingue chiaramente l'uno dall'altro.

I) Descartes tratta qualche volta il *cogito* come se fosse un'espressione della verità logica di enunciati della forma (1) o almeno della indubitabile verità di un particolare enunciato di questa forma. Secondo questa interpretazione il *cogito, ergo sum* è simile ad argomenti del genere di *volo, ergo sum*. Argomenti come *video, ergo sum* o *ambulo, ergo sum* sono meno convincenti del *cogito* semplicemente perché le loro premesse non sono così incontestabili come quelle dell'argomento cartesiano. La parola *cogito* può così essere sostituita da qualsiasi altra parola riferentesi ad uno dei miei atti di coscienza.

II) Descartes si rende conto, tuttavia, dell'insufficienza dell'interpretazione I). E' consapevole, benché confusamente, che il *cogito* può anche esprimere l'autoverificabilità esistenziale dell'enunciato "io esisto" (o l'inconsistenza esistenziale di "io non esisto"). Secondo quest'ultima interpretazione la peculiarità dell'enunciato *ego sum* sta nel suo carattere operativo. Il verbo *cogitare* va ora inteso in senso stretto. La parola *cogito* può ancora essere sostituita da "verbi di intellesione" come *dubito* (o *profero*) ma non più da verbi riferentesi a un atto mentale qualsiasi come *volo* o *sentio*. Questa, e solo questa, interpretazione rende possibile comprendere l'audace passaggio di Descartes da *cogito, ergo sum* a *sum res cogitans*.

Confrontando le due interpretazioni ci è possibile chiarire certi aspetti specifici del pensiero di Descartes. Ci occuperemo soprattutto dei due punti seguenti.

A) Descartes non distingue molto chiaramente le due interpretazioni. Non possiamo perciò attenderci sempre una risposta chiara alla domanda se un determinato caso dell'argomento del *cogito* sia un'inferenza o un'operazione. Nei suoi scritti le due interpretazioni si intrecciano in modo confuso.

³⁶ Per la relazione delle due nozioni in Descartes cfr. N. Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, London, 1952, pp. 52 sgg.

B) Nondimeno, la relazione di queste due possibili interpretazioni del *cogito* chiarisce il significato del verbo *cogitare* nelle diverse parti della filosofia di Descartes.

14. L'ambiguità del *cogito* cartesiano

A) L'interpretazione II) produce facilmente un'attesa che in parte sta per essere delusa. Essa ci spinge, infatti, ad attenderci una risposta definitiva alla domanda: che cosa pensa Descartes nell'atto di pensiero che gli rivela l'indubitabilità della sua propria esistenza? L'interpretazione II) suggerisce che Descartes avrebbe pensato *la sua propria esistenza*. Questo si accorda molto bene con alcune delle più esplicite dichiarazioni di Descartes. Una di esse è già stata citata (nel penultimo paragrafo della sezione ottava). Ancora in proposito Descartes scrive: "m'inganni (il *malin génie*) fin che vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualcosa" (A" VII, 25; G I, 206). La stessa convinzione è ribadita nella Terza Meditazione (AT VII, 36; G I, 206).

Tuttavia spesso altrove Descartes adopera formulazioni che presuppongono chiaramente che il suo fondamentale atto di pensiero si riferisca a qualcosa di differente dalla sua mera esistenza. Queste formulazioni possono essere intese, mi sembra, come ibride combinazioni di due argomenti I) e II). Indubbiamente a favore di questa confusione gioca la corretta osservazione seguente: se "io non esisto" è un enunciato che si autodistrugge esistenzialmente, allora *a fortiori* lo sono anche gli enunciati come "penso, ma non esisto" o "dubito, ma non esisto". In altri termini, non ci sono obiezioni di principio a dire che quello che è in gioco nel *cogito* è lo *status* di questi ultimi enunciati piuttosto che quello dell'enunciato "non esisto".

Secondo questa interpretazione intermedia la parola *cogito* ha un ruolo curiosamente duplice nella massima di Descartes. Da un lato è una parte della proposizione di cui è in gioco lo *status* (l'indubitabilità). Dall'altro si riferisce all'operazione attraverso cui si rivela l'indubitabilità della proposizione medesima. Se siamo sulla strada giusta possiamo attenderci che questa duplicità di funzioni diventi esplicita qualche volta nelle formulazioni di Descartes, cioè, che questi ricorra a due "verbi di intellesione" (come *pensare, dubitare, concepire*

ecc.) dove secondo l'interpretazione I) dovrebbe essercene soltanto uno. L'attesa risulta giustificata: "...dal fatto stesso che *pensavo di dubitare* della verità delle altre cose seguiva nel modo più evidente e certo che esisteva..." (*Discours*, Parte quarta; corsivo mio); "...ma non possiamo *concepire* in egual modo che noi esistiamo mentre *dubitiamo* della verità di tutte queste cose..." (*Principia philosophiae* I, 7; corsivo mio).

Questa duplicazione di verbi di intellesione³⁷ mostra che abbiamo ancora a che fare con un'operazione. Dove Agostino avrebbe detto che nessuno può dubitare di qualcosa senza esistere, Descartes afferma in realtà che nessuno può pensare che qualcuno dubiti di qualcosa senza con ciò dimostrare che questi esiste. Ma non distingue chiaramente i due argomenti. Egli ritiene che l'interpretazione II), così estesa, sia equivalente all'interpretazione I). per esempio, il passo appena citato dai *Principia* prosegue così: "...abbiamo tanta ripugnanza a concepire che quello che pensa non esiste veramente nel tempo stesso che pensa..."(G II, 28). Il cambiamento può sembrare trascurabile, ma la differenza sta qui. Nel primo passo Descartes dice che gli è impossibile pensare che *egli stesso* non esiste mentre dubita di qualcosa. Nel secondo afferma che gli è impossibile pensare che *qualcun altro* non esista mentre (quest'altro) dubita di qualcosa. Il primo passo esprime un'intuizione operativa, l'altro no: ci siamo spostati dall'ambito dell'interpretazione II) a quello dell'interpretazione I)³⁸.

15. L'ambiguità della *cogitatio* cartesiana

³⁷ Che un verbo d'intellessione serva in Descartes a descrivere l'oggetto di un altro atto del pensiero è tanto più rilevante dal momento che è virtualmente incompatibile con le sue dottrine esplicite. Descartes infatti sostiene che "un pensiero non può essere il soggetto di un altro pensiero" (Risposta alla seconda obiezione di hobbes, AT VII, 175; G I, 348; cfr. anche AT VII, 422; g I, 573).

³⁸ Questo non è, a rigor di termini, vero poiché il secondo passo riguarda l'asserita inconsistenza di enunciati della forma "*b* pensa che *a* non esiste mentre *a* dubita", laddove l'interpretazione I) riguarda l'inconsistenza di enunciati della forma "*a* non esiste mentre dubita". Tuttavia la differenza è irrilevante per i nostri scopi; ovviamente Descartes la trascurò.

³⁹ N. Kemp Smith, *op. cit.* pp. 324-331

B) Precisare quello che Descartes intende col verbo *cogitare* equivale tutto sommato a dire ciò che intende con la massima: *sum res cogitans*. Abbiamo visto come questa massima sia per Descartes una conseguenza (fallace, per quanto spontanea) del principio *cogito, ergo sum* che a questo scopo deve essere inteso nel senso dell'interpretazione II). Da ciò segue che il termine *cogitans* ha da essere interpretato come riferentesi al pensare (nella sua accezione comune). Non sorprende, tuttavia, che Descartes abbia compreso nella conclusione *sum res cogitans* più di quanto questa potrebbe contenere in base al modo in cui viene conseguita, anche se questo modo equivallesse ad una dimostrazione.

Descartes deve conciliare la sua "conclusione" che l'essenza dell'uomo consiste interamente nel pensare (nell'accezione comune di questa parola) col fatto evidente che vi sono autentici atti della coscienza oltre al pensare, per esempio, volere, sentire, avvertire ecc. Cerca di realizzare ciò estendendo il significato del verbo *cogitare* e interpretando tutti gli altri atti della coscienza come altrettanti modi di pensare³⁹. In questo tentativo egli può giovare dei due fatti seguenti.

a) il significato del verbo *cogitare* era tradizionalmente molto ampio. Secondo Alexandre Koyré, "non abbracciava soltanto 'il pensiero' come è inteso oggi, ma tutti gli atti e i fatti mentali: volontà, sentimenti, giudizio, percezione e così via⁴⁰. A causa di questa ampia gamma di significati della parola, Descartes può introdurre nel suo "risultato" *sum res cogitans* più contenuto di quanto, in ogni caso, sarebbe giustificato dal modo in cui l'ha ottenuto.

E' significativo che gli atti non intellettuali della coscienza entrano a far parte degli argomenti delle *Meditationes* nel momento in cui Descartes si ferma a chiedersi che cosa sia in effetti una *res cogitans*:

'Ma che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa (*res cogitans*). E che cos'è una cosa che pensa? E' una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente. Certo non è poco, se tutte queste cose appartengono alla mia natura. Ma perché non vi appartenerebbero esse?' (AT VII, 28; G I, 209).

⁴⁰ Si veda la sua introduzione a *Descartes, Philosophical Writing*, tradotto e a cura di E. Anscombe e P. Geach, Edimburg, 1954, p. XXXVII.

Qui Descartes non afferma soltanto ciò che si deve intendere con *res cogitans*. Non sta semplicemente formulando la conclusione di un argomento; ma procede anche ad interpretarlo⁴¹, come risulta dalle due ultime proposizioni. Infatti se la volontà e la sensazione fossero incluse nell'*ego* pensante già in virtù dell'argomento che porta Descartes a concludere *sum res cogitans* perché chiedersi se appartengono realmente alla sua natura?

b) Comunque, l'ampia gamma di sensi del verbo *cogitare* in Descartes non è affatto dovuto ad influenze esterne. In questa direzione spingono tendenze proprie del suo pensiero. Tra l'altro qui è operante la confusione tra le due interpretazioni. Descartes può sperare (come abbiamo visto) di passare legittimamente dal *cogito, ergo sum* a *sum res cogitans* solo se viene presupposta l'interpretazione II). Questa presuppone a sua volta un significato strettamente "intellettuale" del verbo *cogitare* in quanto non sostituibile da un altro qualsiasi verbo riferentesi a qualche atto della nostra coscienza immediata. E' invece l'interpretazione I) che consente d'intendere il verbo *cogitare* in questo senso lato. La confusione tra le due interpretazioni rende possibile a Descartes di considerare la "conclusione" *sum res cogitans* come basata su un *cogito, ergo sum* la cui *cogitatio* comprende tutti gli atti della nostra coscienza, mentre a rigor di termini non potrebbe farlo.

Questo spiega l'apparente incoerenza di Descartes *nell'uso* del verbo *cogitare*. E' interessante notare che alcuni degli studiosi (come per esempio Anscombe e Geach) che hanno più fortemente sottolineato l'ampiezza dell'estensione di questo verbo in Descartes sono stati nondimeno costretti a riconoscere che nell'argomento del *cogito* il verbo è usato in senso abbastanza stretto in confronto a quello che noi oggi definiamo pensare. Ciò può sembrare paradossale tenendo conto del fatto che l'ampia estensione riguarda in primo luogo la proposizione *sum res cogitans* a cui Descartes passa direttamente dal *cogito*. A nostro avviso questo apparente paradosso scompare se ci rendiamo conto dell'ambiguità dell'argomento del *cogito*.

⁴¹ Poco prima Descartes ha scritto: "Ora, io sono una cosa vera...ma quale cosa? L'ho detto: una cosa che pensa. E *che altro?*" (corsivo mio; AT VII, 27; G I, 208).

La stretta connessione tra quest'argomento e la nozione di *cogitatio* è ampiamente dimostrata dalle formulazioni cartesiane. Nella nostra ultima citazione abbiamo lasciato Descartes mentre si chiedeva se il dubbio, l'intelletto, la volontà, il senso, l'immaginazione ecc. appartengano alla sua natura. Successivamente egli riformula questa domanda: "...V'è qualcosa di tutto ciò che non sia tanto vero, quanto è certo che io sono ed esisto,...? V'è anche qualcuno di questi attributi, che possa essere distinto dal mio pensiero? (*cogitatione*), o del quale si possa dire che esso è separato da se stesso?" (AT VII, 29; G I, 209). Alla sua natura possono appartenere soltanto cose tali da essere tanto certe quanto la sua esistenza. Perché? Il motivo è chiarito dal contesto della citazione. Descartes ha già pronunciato il suo *cogito*; ha già accertato l'indubitabilità della propria esistenza e ritiene che niente, che non gli occorra conoscere al fine di accettarla, possa, nell'obiettiva successione delle cose, costituire una condizione necessaria della sua esistenza⁴². Tali cose non possono appartenere alla sua essenza poiché "nessuna delle cose, senza le quali un'altra cosa può esistere, è compresa nell'essenza di questa"⁴³. Perciò alla sua essenza o natura niente può appartenere che egli non possa conoscere già al punto cui è giunto, cioè, niente che egli non possa scoprire nella stessa maniera e nello stesso tempo in cui si accerta della propria esistenza.

Ciò equivale a richiedere che ogni cosa che Descartes intenda ammettere come parte della sua essenza (anche nel senso di un puro modo della sua fondamentale natura di pensante) va dimostrata appartenergli per mezzo dell'argomento del *cogito* nello stesso modo in cui egli "dimostra" che il pensare gli appartiene "deducendo" *sum res cogitans* da *cogito, ergo sum*. Un'attività mentale è per Descartes parte della sua natura se e soltanto se il verbo corrispondente può fungere da premessa in una variante dell'argomento del *cogito*. Per esempio, il senso in cui una sensazione chiara può essere detta appartenere alla sua natura (come modo di pensare) è per Descartes esattamente lo stesso in cui può inferire *sentio, ergo sum*. In questo modo Descartes spiega il primo punto:

⁴² Questa parte della sua dottrina fu criticata da Arnauld e da altri. Nella prefazione alle *Meditationes* e nelle risposte alle obiezioni Descartes si difende, con quanta efficacia non c'interessa in questa sede.

⁴³ AT VII, 219; G I, 393.

“Infine io sono lo stesso che sente, cioè che riceve e conosce le cose come per mezzo degli organi dei sensi, poiché di fatto vedo la luce, odo il rumore, sento il calore. Ma mi si dirà che queste apparenze sono false e che io dormo. Sia pure; tuttavia è certissimo almeno che mi sembra di vedere, di udire, di scaldarmi; e questo è propriamente quel che in me si chiama sentire, e che, preso così precisamente, non è null’altro che pensare (*cogitare*). (AT VII, 29; G I, 210).

E il secondo viene spiegato in un modo straordinariamente simile:

“Poiché se io dico di vedere o di camminare, e da questo arguisco di esistere, se intendo parlare dell’azione che si fa con i miei occhi, o con le mie gambe, questa conclusione non è così infallibile, che io non abbia qualche ragione di dubitarne, poiché può accadere che io pensi di vedere o di camminare, benché non apra affatto gli occhi e non mi muova dal mio posto; poiché ciò m’accade talvolta dormendo, è lo stesso forse potrebbe accadere se non avessi corpo; mentre, se intendo parlare solo dell’azione del mio pensiero, o del sentimento, cioè della conoscenza (*sensu sive conscientia*) che è in me, per la quale a me sembra di vedere o di camminare, questa stessa conclusione è così assolutamente vera, che non ne posso dubitare, poiché essa si riferisce all’anima, che sola ha la facoltà di sentire, o di pensare (*sentit sive cogitat*), in qualunque altro modo ciò sia. (*Principia* I, 9; G II, 29; cfr. anche la risposta di Descartes alle obiezioni di Gassendi al *cogito*).

In breve, la sensazione appartiene per Descartes alla sua natura esattamente per la stessa ragione per la quale può arguire *sentio, ergo sum*. Per lui, dubitare, volere, e vedere sono modi della sua natura di essere pensante esattamente nello stesso senso in cui gli argomenti *dubito, ergo sum, volo, ergo sum* e *video, ergo sum* sono variazioni o “modi” dell’argomento del *cogito, ergo sum*.

Perché, allora, viene privilegiato uno solo di questi argomenti? Se Descartes può dimostrare *volo, ergo sum* e *sentio, ergo sum* come *cogito, ergo sum*, perché rifiuta di inferire che la sua natura consiste di “Wille und Vorstellung”, sostenendo invece che essa consista interamente di pensiero? La risposta va cercata ancora nell’ambiguità dell’argomento del *cogito*. Argomenti analoghi e simmetrici come *volo, ergo sum*, presuppongono l’interpretazione I). Ora il *cogito*

cartesiano non contiene soltanto questa interpretazione; sappiamo come Descartes sia anche consapevole dell'interpretazione "operativa" II). E' quest'ultima interpretazione che conferisca al verbo *cogitare* una posizione privilegiata rispetto a verbi come *velle* o *videre*. Descartes può sostituire la parola *cogito* con altre parole nel *cogito, ergo sum*; ma non può sostituire l'operazione che gli rivela l'indubitabilità di questi enunciati. Questa operazione può essere resa soltanto mediante un "verbo di intellesione" come *cogitare*. E' questa la ragione per cui Descartes privilegia il verbo *cogitare* e ritiene che niente di "distinto dal pensare" appartenga alla sua natura.

Mi sembra difficile spiegare altrimenti il ruolo speciale del verbo *cogitare*. Se non sbaglio, il ruolo privilegiato che Descartes assegna a questo verbo costituisce un'ulteriore prova della sua consapevolezza dell'interpretazione II).

C'è ancora una questione che merita qui di essere considerata. Abbiamo già fatto rilevare che il verbo *cogitare* non è il più preciso per descrivere l'operazione che rivela a Descartes la certezza della sua esistenza (v. nota 26). Questa imprecisione porta Descartes ad assimilare i caratteri specifici dell'enunciato che si autocontraddice "non esisto" a quelli di enunciati come "dubito di ogni cosa" o "non penso nulla". C'è comunque un'importante differenza. Questi ultimi enunciati non esempi di inconsistenza esistenziale. Sono esempi di certe nozioni correlate; sono letteralmente impossibili a credersi o a dirsi in un senso diverso da "io non esisto". Altrove (in *Knowledge and belief, An introduction to the logic of the Two Notions*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1962) ha studiato le peculiarità di alcuni enunciati del genere. Per molti versi, le loro proprietà sono analoghe a quelle degli enunciati esistenzialmente autocontraddittori⁴⁴.

⁴⁴ Devo ai professori Norman Malcolm e G. H. von Wright diversi suggerimenti che mi sono stati utili nella stesura del presente saggio.