

Il *cogito* è una rappresentazione? Un dibattito sull'interpretazione rappresentativa del presupposto della metafisica cartesiana

Marcos Alexandre Borges

(Universidade Estadual de Roraima – UERR)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 19/02/2018 – Accettato: 05/05/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Is the *cogito* a representation? A debate on the representative interpretation of Cartesian metaphysics's assumption

Abstract: With the present article we intend to discuss a *cogito* reading that understands it as a representation of itself to itself. For this, the interpretations of Heidegger, taken here as the main defender of this thesis, and that of Alquié, whose interpretation is denied that in Descartes the *cogito* is a representation, will be approached mainly. Although we do not entirely agree with Alquié's interpretation of the starting point of Cartesian metaphysics, this commentator brings important elements to refute the interpretation of the *cogito* as a representation.

Keywords: Descartes; *Cogito*; Representation; Martin Heidegger; Fernand Alquié.

1. *L'interpretazione del cogito come rappresentazione*

Nella letteratura critica dedicata a Descartes non è raro incontrare riferimenti al *cogito* come rappresentazione. Commentatori importanti ed influenti del pensiero cartesiano considerano la proposizione che esprime la coscienza di sé – il punto di partenza del pensiero di Descartes – come una relazione rappresentativa nel momento in cui, nell'esperienza del *cogito*, l'*ego* pensa a se stesso. Martial Gueroult, ad esempio, in alcuni passaggi del suo *Descartes selon l'ordre des raisons*, si riferisce ad un io che si rappresenta: «Tutto ciò che posso dire a questo punto del cammino delle ragioni è che *io mi rappresento* come libero quando dubito [...]. In compenso, so con tutta certezza che basta che *io mi rappresenti*, ossia che io pensi, per esistere»¹.

¹ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., Aubier, Paris 1968, vol. I, p. 75 (corsivo nostro).

In questo passaggio, Gueroult rileva che è nell'atto di rappresentarsi che l'io, il soggetto del dubbio, si rende conto della propria esistenza. Pertanto, sembra che l'autore citato possa essere incluso nel novero degli interpreti che sostengono la tesi del *cogito* come rappresentazione. Innanzitutto, Gueroult afferma che l'*ego* si pone come libero quando dubita, e questa libertà è percepita attraverso la rappresentazione che l'*ego* produce di se stesso. Inoltre, se «basta che io mi rappresenti, ossia che io pensi, per esistere», lo storico francese fa della rappresentazione la condizione dell'esistenza stessa dell'*ego*; in tal modo, sembra collocare pensiero e rappresentazione sullo stesso piano, come se la rappresentazione stesse al pensiero come il pensiero alla rappresentazione. Assimilando dunque rappresentazione e pensiero, Gueroult pare corroborare la tesi secondo cui, per Descartes, si ha pensiero solo in termini rappresentativi.

Il riferimento al *cogito* come rappresentazione è presentato con una certa naturalezza da Gueroult. In diversi punti del capitolo dedicato al *cogito*, vi sono elementi a sostegno di un simile approccio. In questa sede, non abbiamo la pretesa di esporre tutti i passaggi nei quali è possibile trovare questi elementi poiché, come già affermato, Gueroult non sostiene esplicitamente tale interpretazione, pur reiterandola indirettamente: «io so solamente che la *necessità* di rappresentare a me stesso la mia propria natura esiste in me tanto chiaramente quanto io esisto [...]»². Come si può vedere, sebbene non problematizzi la tesi secondo cui l'*ego* si rende conto di se stesso nell'atto di rappresentarsi, Gueroult attribuisce a tale rappresentazione un carattere di necessità.

Come abbiamo rilevato in precedenza, l'interpretazione del *cogito* come rappresentazione non è rara tra coloro che hanno commentato i testi di Descartes, ed il riferimento più chiaro in proposito si trova in Martin Heidegger. Il filosofo tedesco si riferisce al *cogito* già in *Essere e Tempo*, quando accusa Descartes di non aver definito il senso del *sum* nella proposizione *cogito, ergo sum*³. Tuttavia, non è questo il testo che intendiamo analizzare, ma il secondo volume del *Nietzsche*, in cui Heidegger affronta il *cogito* cartesiano con maggior decisione, dedicando a tale nozione un capitolo in cui l'interpretazione del *cogito* come rappresentazione appare in modo più incisivo⁴.

Nelle pagine dedicate a Descartes, Heidegger parla del dominio del soggetto nella filosofia moderna e attribuisce al filosofo francese la responsabilità di aver instaurato ciò che, a partire dalla modernità, verrà inteso come soggetto. Secondo Heidegger, Descartes ha stabilito il fondamento della metafisica moderna, facendo dell'uomo un soggetto. Il soggetto (*subjectum*) «è ciò che sta al fondamento [...] all'inizio della metafisica moderna»⁵: l'uomo trova e assicura

² Ivi, p. 87.

³ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a c. di F. Volpi, Longanesi, Milano 2008.

⁴ È importante sottolineare che Heidegger sarà qui considerato come interprete di Descartes; per queste ragioni, ciò che qui è in discussione non è la filosofia heideggeriana, bensì l'interpretazione che questo filosofo fornisce del *cogito* cartesiano.

⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 652.

Il cogito è una rappresentazione?

quindi in se stesso il fondamento della verità. Heidegger afferma allora che il compito di Descartes è stato quello di «fondare il fondamento metafisico per la liberazione dell'uomo nella nuova libertà in quanto autolegislazione sicura di se stessa»⁶. Una simile liberazione consiste nel rendere l'uomo indipendente, in un certo senso, dall'interferenza divina che deteneva, fino ad allora, quella garanzia di verità identificata ora con la certezza. A partire dallo sviluppo della filosofia di Descartes, questa garanzia diviene prerogativa dell'uomo stesso, che giunge a conquistare ciò che il filosofo tedesco chiama «una nuova libertà».

Secondo Heidegger, Descartes ha pensato in anticipo il fondamento metafisico dell'epoca moderna. Con questo fondamento, l'uomo si trova, in ogni momento, nelle condizioni di garantirsi ciò che assicura il processo di ogni rappresentazione umana. La certezza che forma il fondamento della nuova libertà, costituendola, è l'*ego cogito, ergo sum*. Per giungere a queste affermazioni, Heidegger interpreta la proposizione fondamentale della filosofia cartesiana – si tratta dell'aspetto che più ci interessa – considerando, in maniera esplicita ed incisiva, la prima relazione di questo soggetto come una rappresentazione. È a questo punto che sorge la questione: cosa spinge Heidegger ad interpretare il *cogito* come una rappresentazione?

Nell'analisi del *cogito*, Heidegger ricorre alla nozione di *cogitare* e propone di comprendere tale concetto come rappresentare (rap-presentare), forte della considerazione seguente: «Descartes, in passi importanti, adopera per *cogitare* la parola *percipere* (*per-capio*) – prendere possesso di qualcosa, impossessarsi di una cosa, qui nel senso di fornirsi (*Sich-zu-stellen*) che ha il carattere del porsi-dinanzi (*Vor-sich-stellen*), del rap-presentare (*Vor-stellen*)»⁷. Ogni rappresentazione, tuttavia, presuppone una duplicità: essa possiede infatti tanto «il significato dell'«atto del rappresentare»», quanto il «significato di «ciò che è rappresentato»»⁸. In ogni rappresentazione sono coinvolti l'atto di rappresentare, che rinvia ad un agente, e ciò che è rappresentato, che rimanda a ciò che si colloca come oggetto della rappresentazione. Heidegger è convinto che la rappresentazione implichi quindi la relazione di un rappresentante – un io che rappresenta – con un rappresentato – qualcosa che si presenta al rappresentante. Secondo Heidegger, il rappresentante si appropria così del rappresentato mentre lo rappresenta, fissandolo per sé. E colui che rappresenta (il rappresentante), nello stesso momento in cui rappresenta un altro, si «rappresenta» a se stesso. O meglio: «In ogni «io rappresento» l'io che rappresenta è rappresentato *anch'esso* in modo ben più *essenziale* e necessario, ossia come ciò verso cui e ritornando a cui e dinanzi a cui ogni rap-presentato è posto»⁹. Heidegger ritiene che in ogni rappresentazione sia co-rappresentato l'io rappresentante, dato che il rappresentante si trova in ogni rappresentare, ossia, il rappresentante si inserisce in maniera concomitante al rappresentare, non posteriormente, ma in modo istantaneo. Con questo,

⁶ Ivi, p. 656.

⁷ Ivi, p. 659.

⁸ Ibidem.

⁹ Ivi, p. 661.

Heidegger intende dire che l'io (l'uomo) non è rappresentato esplicitamente in ogni rappresentazione, ma è sempre già rappresentato (cioè co-rappresentato) in qualsiasi rappresentazione.

Ciò che spinge Heidegger ad interpretare il *cogito* come una rappresentazione è il peso attribuito alla nozione di rappresentazione, al punto da considerarla, in Descartes, l'essenza del pensiero, della *cogitatio*. Poiché il pensiero è la condizione per constatare l'esistenza dell'*ego* e la rappresentazione è l'essenza del pensiero, ne segue che il *cogito* è una rappresentazione. Ecco, in sintesi, il ragionamento heideggeriano.

Il concetto di rappresentazione ha un'importanza significativa nella filosofia cartesiana, soprattutto in relazione alla nozione di pensiero. Come sottolineato da Heidegger¹⁰, per Descartes ogni modo di pensare (volere, dubitare, sentire, affermare, etc.) rinvia ad una rappresentazione, poiché ogni volere, sentire, etc., è legato ad un oggetto che è voluto, sentito e sperimentato. Ora, queste sole considerazioni lasciano intuire che considerare la rappresentazione come essenza della *cogitatio* sia un'esagerazione, dato che il filosofo francese non si pronuncia in questi termini quando si riferisce al pensiero: «Sotto il nome di *pensiero* abbraccio tutto ciò che è in noi in modo che ne siamo immediatamente coscienti» (AT, VII, 160; B Op I, 893). Descartes, nel definire il pensiero, non si riferisce alla rappresentazione come sua essenza. Tanto la definizione contenuta nell'*Esposizione geometrica*, quanto quella che appare nei *Principi della filosofia*, indica che il pensiero è coscienza. Per Descartes, pensare equivale dunque ad essere coscienti.

Il rappresentare non può essere quindi considerato l'essenza dell'essere cosciente. Continuando a definire il pensiero, Descartes fa riferimento ai modi di pensare, sostenendo che comprendere, volere, immaginare e sentire siano lo stesso che pensare (AT, VIII-1, 7; B Op I, 1717). Tanto in questo brano dei *Principi* quanto nella definizione dell'*Esposizione geometrica*, troviamo un riferimento ai modi di pensare senza che si possa trovare, in tali riferimenti, una gerarchia fra questi modi. In altri termini, il pensare – l'essere coscienti – non si riduce ad uno dei modi di pensare, ma tutti i modi possono essere ricondotti, essendo coscienti, al pensiero. Quella che può essere considerata l'essenza del pensiero è la coscienza, d'accordo con le definizioni di pensiero presenti nelle *Seconde risposte* e nell'articolo IX della prima parte dei *Principi*. Questi passaggi mostrano che il *cogito* è, essenzialmente, coscienza, e che non corrisponde quindi alla nozione evidenziata da Heidegger; l'enfasi sulla nozione di rappresentazione – considerata, dal filosofo tedesco, come l'essenza del pensiero – lo induce ad identificare la rappresentazione col pensiero in modo che, così come ogni rappresentazione è pensiero, ogni pensiero corrisponda ad una rappresentazione, come se si potesse ridurre il pensiero ad uno dei modi del pensare, alla rappresentazione o all'idea. Heidegger ritiene allora che l'*ego* si rappresenti solamente pensando a sé:

¹⁰ Cfr. *ivi*, 663-664.

Il cogito è una rappresentazione?

la prima relazione dell'*ego* cartesiano con se stesso avviene quindi secondo una modalità rappresentativa. Il *cogito* è considerato una rappresentazione, al pari del pensiero dell'*ego* sulle altre cose.

La massima espressione dell'interpretazione heideggeriana del *cogito* come rappresentazione si trova in un passaggio in cui il filosofo tedesco enfatizza nuovamente il ruolo fondamentale del rappresentare come essenza del *cogitare*. In questo brano, Heidegger afferma che ciò che si trova alla base, come *subiectum*, è il rappresentare, spingendolo a tradurre l'*ego cogito, ergo sum* con «io rappresento, dunque sono»¹¹. Questo passaggio, che contiene un'enfasi esagerata sulla rappresentazione, fa di Heidegger il massimo rappresentante dell'interpretazione del *cogito* come rappresentazione. Ma si può davvero parlare di un'esagerazione se tale concetto è davvero importante nella e per la filosofia cartesiana? A nostro parere, l'esagerazione sta, in primo luogo, nel considerare la rappresentazione come essenza della *cogitatio*, come sinonimo di pensiero. Come rilevato in precedenza, nelle definizioni di pensiero – soprattutto nell'articolo IX della prima parte dei *Principi* (AT, VIII-1, 7; B Op I, 1717) e nella prima definizione dell'*Esposizione geometrica* (AT, VII, 160; B Op I, 893) –, esso non è considerato sinonimo di rappresentazione, ma di coscienza. Tuttavia, tutti i modi dell'*ego* possono coinvolgere la rappresentazione, cosa che certamente rafforza la tesi di Heidegger. Ma ciò può garantire che la rappresentazione sia sinonimo di pensiero? Può far sì che, così come ogni rappresentazione è pensiero, ogni pensiero sia rappresentazione? È possibile ridurre in Descartes il pensiero alla rappresentazione?

Il concetto di rappresentazione è indissolubilmente legato alla nozione di idea. Riferendosi alle idee nella terza meditazione, Descartes afferma che esse si trovano tra i generi di pensiero dell'*ego* – nello specifico, il genere che consiste nel rappresentare le cose. Se le idee, che rappresentano cose, sono considerate dal filosofo come uno dei generi del pensiero, significa che le idee si collocano tra i modi di pensare e consistono in uno di essi. Descartes non afferma che tutti i pensieri sono idee, ma solo alcuni di essi. Ciò indica che non tutto il pensiero è rappresentativo, soprattutto considerando che la rappresentazione è ciò che vi è di proprio in uno dei generi del pensiero: l'idea.

Nell'articolo XVII de *Le passioni dell'anima*, vi sono altri indizi del fatto che la rappresentazione non sia coinvolta in tutto il pensiero, ossia che non tutto il pensare sia rappresentare. In questo articolo, Descartes afferma che vi sono due generi principali di pensiero: le azioni e le passioni, e colloca le rappresentazioni solamente nel secondo di questi generi¹².

¹¹ Ivi, p. 665.

¹² Nell'articolo XVII delle *Passioni*, Descartes fornisce una classificazione dei pensieri in attivi e passivi, ponendo tra gli attivi quelli che «vengono direttamente dall'anima, e sembrano dipendere solo da questa»; mentre i passivi sono «tutti i tipi di percezioni o di conoscenze che si trovano in noi, poiché spesso non è la nostra anima a produrli quali sono, ma le riceve sempre dalle cose da esse rappresentate» (AT, XI, p. 342; B Op I, 2351).

D'altro canto, nel definire l'idea, Descartes la caratterizza come la forma di ogni pensiero attraverso cui esso è cosciente di tali pensieri. Ogni pensiero implica un'idea¹³, dato che non esiste pensiero senza un oggetto, non esiste un pensiero vuoto¹⁴. Il pensiero implica sempre un'idea affinché la "cosa pensata", l'oggetto del pensiero, si renda manifesta all'*ego* attraverso l'idea. L'idea è il *medium* tra l'*ego* e la cosa pensata, tenendo conto del fatto che l'*ego* non ha accesso alle cose in sé, ma solamente alle rappresentazioni delle cose. Il *cogito* mostra che, secondo Descartes, l'*ego*, per avere coscienza di sé, non dipende da nessun altro pensiero che non sia quello di se stesso. Pertanto, nel *cogito* ciò che è pensato non necessita dell'intermediazione dell'idea: non si tratta di un essere meramente obiettivo, ma è la cosa stessa che accede a sé. La rappresentazione si riferisce all'essere obiettivo che "sta" nell'idea, all'oggetto del pensiero che rappresenta qualcosa per l'*ego*; la coscienza consiste nella percezione della presenza di questo essere oggettivo.

[...] vedo la luce, odo un rumore, sento caldo. Ciò è falso, perché dormo. Ma certo mi sembra di vedere, di udire, di avere caldo. Non può essere falso, questo, vale a dire quel che in me, propriamente, si chiama sentire; e questo, preso così, precisamente, null'altro è che pensare (AT, VII, 29; B Op I, 719).

Insomma, se ciò che mi è rappresentato quando vedo la luce, odo il rumore o percepisco il calore, può essere falso e illusorio – e quindi problematico –, non c'è alcun dubbio che sia io a sentire, o che pensi di vedere, di udire, di scaldarmi. L'oggetto rappresentato può essere illusorio, ma non lo è il "fatto" di pensarlo. Questo passaggio, presente alla fine della seconda meditazione, rende chiaro che, secondo Descartes, l'*ego* ha coscienza di sé indipendentemente dall'oggetto del pensiero, ossia indipendentemente da qualsivoglia rappresentazione.

In secondo luogo, l'eccesso della tesi heideggeriana consiste nel tradurre il *cogito, ergo sum* di Descartes come "rappresento, dunque sono": ciò spinge Heidegger a identificare il *subjectum* cartesiano con il rappresentare. Poiché Heidegger ritiene che il pensiero sia, essenzialmente, rappresentazione, al punto da considerare ogni rappresentazione pensiero e ogni pensiero rappresentazione, egli sostiene che, dicendo *cogito*, Descartes dica "rappresento". Questa interpretazione induce Heidegger ad affermare che, in Descartes, il *subjectum*, il soggetto – ciò che si trova lì alla base, come fondamento, come quell'ente che esiste per se stesso – sia una mera rappresentazione. Ma come può il soggetto, in Descartes, seppur inteso alla maniera di Heidegger, essere rappresentazione? Come può essere rappresentazione ciò che sta alla base e si pone di per se stesso?

¹³ Nell'*Esposizione geometrica* Descartes presenta la seguente definizione di idea: «Con il nome di *idea* intendo la forma di un qualsiasi pensiero attraverso la cui immediata percezione siano coscienti di questo stesso pensiero» (AT, VII, 160; B Op I, 893).

¹⁴ Come afferma Descartes in seguito alla definizione di idea nell'*Esposizione geometrica*: «Di modo che non posso esprimere alcunché con parole, intendo quello che dico, senza che con ciò stesso io non sia certo che in me c'è l'idea di ciò che è significato da quelle parole» (AT, VII, 160; B Op I, 893).

Il *cogito* è una rappresentazione?

La rappresentazione è la caratteristica principale delle idee che rappresentano le cose attraverso la loro realtà obiettiva. La realtà obiettiva dell'idea è «l'entità della cosa rappresentata attraverso l'idea, in quanto è nell'idea» (AT, VII, 161; B Op I, 893). Ciò che possiede una realtà meramente obiettiva – la rappresentazione – è un'entità che non possiede realtà effettiva, è un'entità che, in qualche modo, è in possesso, secondo Descartes, di uno statuto ontologico “più debole”; con le parole del filosofo, essere obiettivamente è «un modo di essere [...] di gran lunga più imperfetto di quello con cui le cose esistono al di fuori dell'intelletto» (AT, VII, 102; B Op I, 817).

Nonostante le idee – le rappresentazioni – posseggano una realtà e siano qualcosa di reale, ciò che appare all'*ego* attraverso di esse, l'“essere obiettivo” che è rappresentato attraverso le idee, non è la realtà di qualcosa in quanto tale, ma la realtà di qualcosa che è solamente in quanto oggetto. Non è la cosa stessa, ma la rappresentazione della cosa. In tal modo, una rappresentazione non è mai soggetto, dato che essere soggetto implica essere da sé e per sé, non solo in quanto pensato, e neppure come un essere semplicemente obiettivo. L'*ego* constatato con il *cogito* non possiede una realtà meramente obiettiva, non è una maniera di essere meno perfetta di un'altra. Considerare il *cogito* come rappresentazione equivale a ritenere che, nella relazione originaria dell'*ego*, in cui il soggetto diviene oggetto di pensiero, non vi sia percezione di una realtà effettiva, ma di una realtà “meramente” obiettiva; equivale a ritenere che, nel *cogito*, quel che si dà non sia la percezione di una cosa, ma la percezione della rappresentazione della cosa. Insomma, considerare il *cogito* una rappresentazione significa ritenere che nella relazione di sé a sé quello che si manifesta sia una mera idea, esistente solamente come un essere obiettivo, e, quindi, come una maniera di essere, per così dire, meno perfetta di un'altra.

2. *L'interpretazione non rappresentativa del cogito*

L'interpretazione del *cogito* come rappresentazione è stata posta in questione da Jean-Luc Marion nelle sue *Questions cartésiennes*. Inizialmente, Marion formula una critica all'interpretazione di Husserl secondo cui, nel *cogito*, sarebbe implicata una relazione di intenzionalità di sé a sé, e sostiene che questo approccio conduca agli stessi problemi derivanti dall'intendere il *cogito* come rappresentazione. Secondo Marion, il problema dell'interpretazione rappresentativa del *cogito* è il seguente: dato che il dubbio squalifica la relazione del rappresentante – l'*ego* – col proprio rappresentato, cosa garantisce che la relazione di sé a sé, se la si considera una rappresentazione, non sia a sua volta squalificata? Poiché il dubbio fa sì che la relazione tra rappresentante e rappresentato perda il carattere di evidenza, come è possibile considerare il *cogito* come una evidenza, se esso chiama in causa la stessa relazione che è stata squalificata dal dubbio? Cosa garantisce, dunque, che l'evidenza della percezione dell'esistenza dell'*ego* – assunta come una rappresentazione – costituisca un'eccezione? Se il *cogito, ergo sum* è

una rappresentazione, anch'esso è destinato a soccombere al dubbio, al pari di tutte le rappresentazioni. Marion ritiene, pertanto, che tanto l'interpretazione husserliana del *cogito* (come intenzionalità), quanto quella heideggeriana (come rappresentazione), conducano allo stesso problema, poiché in entrambe le interpretazioni si considera che «quello che l'*ego* attinge di fatto, essendo esistente, diviene immediatamente un altro da questo *ego*, perché si tratta dell'oggetto rappresentato da se stesso, ma in quanto obiettività per la rappresentazione [...] Ma ancora: l'oggetto che così è, non può essere se non sotto condizione, come ogni altro oggetto trascendente alla coscienza rappresentante»¹⁵.

Secondo Marion, considerare il *cogito* come rappresentazione equivale a concedere che la relazione originaria di sé a sé sia in Descartes una relazione di alterità, nella quale l'*ego* attinge un'altra cosa. Per lo studioso francese, la rappresentazione implica una relazione di trascendenza tra l'*ego* che rappresenta e l'oggetto rappresentato. Perciò, interpretare il *cogito* secondo uno dei modelli rappresentativi equivarrebbe a considerare la percezione di sé a sé come una relazione trascendente, dato che l'*ego*, nell'atto di rappresentarsi, verrebbe assunto come un altro, come qualcosa di diverso da sé.

Nel quinto capitolo delle sue *Questions cartésiennes*, Marion discute le tesi di Husserl e Heidegger sul *cogito*, e presenta un'interpretazione alternativa a quella dei due filosofi considerati. Nel farlo, ricorre alla tesi di Michel Henry¹⁶, anche e soprattutto per discutere l'interpretazione del *cogito* come intenzionalità. Dato che il presente lavoro, analizzando l'interpretazione del *cogito* come rappresentazione, intende limitarsi al solo terreno cartesiano, faremo ricorso all'interpretazione di Ferdinand Alquié, che considera la relazione cartesiana di sé a sé in termini non rappresentativi. Alquié attribuisce al *cogito*, specialmente quello che compare nelle *Meditazioni*, un carattere prevalentemente esistenziale. Questo è il principale elemento che lo spinge ad interpretare la relazione di sé a sé come una relazione non rappresentativa.

In vari passi della sua opera principale dedicata a Descartes, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Alquié presenta argomenti contrari all'interpretazione rappresentativa del *cogito*. A differenza di quanto farà Marion, Alquié non si riferisce esplicitamente alla possibilità di interpretare il *cogito* alla stregua di una rappresentazione; tuttavia, in diversi passaggi afferma chiaramente che, nel *cogito*, l'*ego* non dà ragione di sé in termini rappresentativi. Secondo lo studioso francese, nel *cogito* non c'è una comprensione di sé, poiché l'*ego*, nell'atto di comprendersi, si concepisce come una cosa che pensa, come un *ego* che semplicemente esiste. Con il *cogito*, l'*ego* scopre di essere qualcosa, una *res cogitans*, ma niente di più. Insomma, con l'affermazione del *cogito*, l'essere

¹⁵ J.-L. Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Puf, Paris 1991, p. 165.

¹⁶ Non abbiamo la pretesa di analizzare in questa sede l'interpretazione che Michel Henry fornisce del *cogito* cartesiano, nonostante anch'egli rifiuti l'interpretazione rappresentativa, sostenendo che nel *cogito* avvenga una auto-afezione. Per avvalorare questa tesi, Henry ricorre a *Le passions dell'anima*, mentre nel presente lavoro si intende analizzare il *cogito* a partire dalle *Meditazioni*.

Il cogito è una rappresentazione?

dell'*ego* rimarrebbe per Descartes ancora sconosciuto: «Dobbiamo quindi credere in un essere che oltrepassa il pensiero, e che lo fonda, senza però considerare questo essere come obiettivo o corporale. Ci sembra, allora, che l'essere del *cogito*, come sarà più tardi Dio, sia "concepito e non compreso", e che il *cogito* sia metafisico, e non obiettivo, e ciò lo rimette all'incomprensibile»¹⁷.

Secondo Alquié, l'essere del *cogito* non è compreso perché, con il *cogito*, questo essere è "toccato", ma non nella sua totalità, visto che Descartes, riferendosi all'*ego*, si limita ad affermare che si tratta di una *res cogitans*. Ma non bisogna allora sostenere che questo *ego* è, nella sua totalità, una *res cogitans*, una cosa che pensa? No. Dalla considerazione cartesiana consegue che l'unica cosa che si può sapere di tale *ego* è che si tratta di una cosa che pensa (nella seconda meditazione, è chiaro); Descartes si riferisce all'*ego* solamente come una cosa che pensa non perché lo conosca completamente, ma perché è l'unica cosa che sappia in maniera completa e indubitabile di esso. Per Alquié il *cogito* è un'affermazione di esistenza che riguarda solamente l'esistenza dell'*ego*. È un'affermazione che possiede un carattere fondamentalmente esistenziale e, dunque, incomprensibile. Alquié vuole sostenere che il *cogito* è solamente metafisico, nella misura in cui non afferma altro che l'esistenza percepita, e perciò è incomprensibile. E tale incomprensibilità concerne la natura completa di questo io riconosciuto come esistente. Nel *cogito* io so chiaramente *che* sono, ma *ciò* che sono rimane oscuro. Per sostenere la propria posizione, lo studioso francese menziona il seguente passaggio della seconda meditazione:

Può però forse accadere che proprio tutto ciò, che suppongo non esistere, poiché mi è ignoto, non sia tuttavia, quanto alla verità della cosa, diverso da quell'io che conosco? Non lo so, di questa cosa ora non discuto; posso giudicare solo su ciò che mi è noto. Conosco che esisto, chiedo chi sia io, quell'io che conosco (AT, VII, 27; B Op I, 717).

Alquié ritiene che il passo citato confermi la propria tesi, dato che Descartes ammette la possibilità «che proprio tutto ciò, che suppongo non esistere, poiché mi è ignoto» possa non essere, di fatto, «diverso da me». Descartes sta dunque ammettendo la conoscenza dell'esistenza di un essere, ma non nella sua interezza; inoltre, pur essendo una cosa che pensa, per Alquié non vi è comprensione di ciò che questo essere sia: «io so che sono, so che penso, so quindi che sono una cosa che pensa, ma da ciò non deriva affatto che sono un pensiero»¹⁸. Secondo Alquié, l'essere che appare con il *cogito* è molto più che pensiero, e il *cogito* è incomprensibile proprio perché quest'essere, concepito come esistente, non può essere ridotto al pensiero.

Nelle *Risposte alle Seconde obiezioni*, Descartes fornisce una spiegazione del significato del passaggio della seconda meditazione citato in precedenza. In quella sede, la questione non riguardava la distinzione fra corpo e spirito, dato che

¹⁷ F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Puf, Paris 1966, p. 183.

¹⁸ Ibidem.

il filosofo si limitava «ad esaminare quelle sue proprietà di cui posso avere conoscenza certa ed evidente» (AT, VII, 129; B Op I, 853). Benché l'*ego* non sia semplicemente una cosa che pensa, è altrettanto vero, però, come afferma lo stesso testo delle *Seconde risposte*, che il suo statuto implichi una qualche conoscenza. Inoltre, pur non essendo un sapere relativo a tutte le proprietà appartenenti all'*ego*, fornendone una conoscenza completa, coinvolge le proprietà da cui è possibile trarre una conoscenza chiara e distinta. Menzionando «tutto ciò che suppongo non esistere, poiché mi è ignoto», Descartes si sta riferendo a quanto scritto nel paragrafo anteriore: «non sono quella compagine di membra che è chiamata corpo umano; non sono neanche un'aria tenue infusa in queste membra, non vento, non fuoco, non vapore, non alito» (AT, VII, p. 27; B Op I, 717). Il riferimento riguarda qui le caratteristiche corporali escluse dal dubbio che non possono, perciò, far parte dell'*ego* che sopravvive al dubbio. È importante ricordare che il *cogito*, benché sopravviva al dubbio, non lo elimina. Anche dopo l'emergere del *cogito*, il dubbio non permette che tali caratteristiche siano attribuite all'io affermato nel *cogito*, poiché la rappresentazione dell'esistenza dei corpi è squalificata. In tal modo, nella seconda meditazione Descartes non si riferisce all'io nella sua interezza, ma solo all'io considerato come una cosa che pensa; non a caso, secondo Alquié, quest'*ego* è concepito, non compreso, dato che nel *cogito* non si sa che cosa questo *ego* sia, ma solo che l'*ego* esiste fin tanto che pensa. Ora, siamo d'accordo che non vi sia una conoscenza completa dell'*ego*, sebbene si ottenga una conoscenza di quest'*ego* come un essere pensante, poiché nel *cogito* l'esistenza dell'*ego* è percepita solo attraverso il pensare. Il *cogito* comporta dunque tanto l'esistenza quanto la conoscenza di che cosa questo *ego* sia: un essere pensante, la cui esistenza è concepita assieme al pensiero, l'*ego* raggiungendo la propria consapevolezza attraverso il pensare.

Nelle *Meditazioni*, sostiene Alquié, il *cogito*, con la formula “io sono, io esisto”, implica soltanto l'esistenza, a differenza del “penso, dunque esisto” del *Discorso* e dei *Principi*. Ad ogni modo, l'affermazione presente nelle *Meditazioni* non sembra indipendente dal pensare, come pretende Alquié, perché, prima di enunciare il *cogito*, Descartes formula la considerazione seguente: «Senza dubbio, allora, esisto anche io, se egli mi fa sbagliare; e, mi faccia sbagliare quanto può, mai tuttavia farà sì che io non sia nulla, fino a quando penserò d'essere qualcosa» (AT, VII, p. 25; B Op I, 713). L'affermazione “io sono, io esisto”, che appare nel testo poche righe dopo, dipende da questo passaggio precedente: ciò chiarisce che il pensare è la condizione per giungere all'esistenza dell'*ego*. “Io sono, io esisto” significa: io so di esistere perché penso e penso perché esisto come cosa pensante. Non vi è dubbio, come argomenta Alquié, che il *cogito* si riferisca principalmente all'esistenza dell'*ego*, senza però cessare di coinvolgere la conoscenza. E non la consapevolezza di ciò che quest'*ego* è nella sua interezza, ma il sapere che l'*ego* in questione è una cosa che pensa, un pensiero. L'*ego* della seconda meditazione, infatti, è solamente una cosa che pensa, un pensiero, niente di più. Sebbene sia “soltanto questo”, è comunque un'esagerazione affermarne la natura incomprensibile.

Il cogito è una rappresentazione?

Alquié ritiene che, nel *cogito* delle *Meditazioni*, non sia in questione la certezza sulla natura dell'*ego*, ma la sua esistenza, sostenendo che l'*ego* non si comprende nel *cogito*, ma si concepisce soltanto. Secondo l'interprete francese, comprendere è oggettivare, e dato che il *cogito* si rimette all'incomprensibile, non è oggettivo. Alquié conclude quindi affermando che «l'essere [del *cogito*] non è contenuto nella rappresentazione»¹⁹, poiché la rappresentazione è un pensiero oggettivato. Nel *cogito*, l'*ego* non si comprende perché, anziché ridursi ad oggetto del pensiero, la *cogitatio* va al di là dell'*ego* che pensa. Se comprendere è oggettivare e se oggettivare è ridurre il pensato a oggetto, per Alquié l'*ego* non si oggettiva nel *cogito*, non si comprende come un dato ridotto ad oggetto e, a causa del suo carattere esistenziale, non sta di fronte a sé come un oggetto. Il *cogito* non è allora un pensiero che attinge un'esistenza, ma è un'esistenza che invade un pensiero. Il dubbio può separare l'oggetto di pensiero dell'*ego* – il rappresentato – dal rappresentante: il *cogito* appare non quando sorge un oggetto che non può essere separato, ma quando l'*ego*, separato da ogni oggetto, ritorna a sé, e tale ritorno non è una reificazione dell'*ego*, dato che non si pone sul piano dell'oggetto, ma dell'esistenza. L'*ego*, pertanto, non può separarsi da sé come accade con gli oggetti nel dubbio, e il pensiero non può dunque diventare un oggetto per sé; è per questo che Alquié ritiene che l'*ego* non possa dubitare della propria esistenza: «L'evidenza del *cogito* si fonda quindi su una presenza così intima della coscienza a se stessa che nessuna riflessione, nessun dubbio, nessuna separazione, nessuna sottigliezza logica potrebbero prevalere contro di essa»²⁰.

Le tesi secondo cui l'*ego* non può essere oggetto di se stesso e secondo cui il dubbio sospende ogni oggettivazione ci riportano alla convinzione che il *cogito* non sia una rappresentazione, ci conducono, cioè, alla tesi che difende l'idea che la relazione prima dell'*ego* nella metafisica di Descartes non sia una relazione rappresentativa. Se l'*ego* si concepisce senza oggettivarsi – visto che, per Alquié, oggettivare è comprendere e, nel *cogito*, l'*ego* non è compreso –, l'*ego* si concepisce ritirandosi e isolandosi dalle rappresentazioni e dalla possibilità stessa di rappresentare alcunché.

Alquié presenta argomenti a sostegno di un'interpretazione non rappresentativa del *cogito* anche nelle sue *Leçons sur Descartes*. Nella quinta lezione, l'interprete riafferma la tesi, già elaborata ne *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, secondo cui l'*ego* può distinguere il suo pensiero dall'oggetto quando l'oggetto in questione è un'altra cosa rispetto a sé: è per questo, del resto, che l'*ego* può dubitare del mondo e dell'esistenza dei corpi, ma non del *cogito*, visto che appartiene alle proprietà del *cogito* che il pensiero si concepisca da sé²¹. In tal modo, Alquié sostiene che il *cogito* non è, a differenza degli altri pensieri, un'idea, poiché «il *cogito* manifesta, in modo diretto, una qualche presenza dell'essere al mio pensiero. Non è un'idea come le altre

¹⁹ Ivi, p. 184.

²⁰ Ivi, p. 189.

²¹ Cfr. F. Alquié, *Leçons sur Descartes*, La Table Ronde, Paris 2005, p. 147.

perché il proprio di ogni idea è che essa rappresenti un essere diverso da sé, ed è perché essa rappresenta un essere diverso da sé che io posso sempre porre quest'essere in dubbio, ossia sottolineare ciò che separa l'idea da ciò che è oggetto di quest'idea. Qui [nel *cogito*], al contrario, l'idea che io penso e il mio pensiero non sono che una sola e medesima cosa»²².

Il *cogito* non è una rappresentazione perché non si riferisce a qualcosa che “è” attraverso un'idea, ma all'essere stesso dell'idea, che è il pensiero e che si pensa senza la mediazione di un'idea che “rappresenta”, essenzialmente, un essere diverso da essa. È questo che permette al *cogito* di sfuggire al dubbio, ed è sempre questo che fa sì che il *cogito* non sia una rappresentazione. Per queste ragioni, in Descartes la percezione che l'*ego* ha di se stesso, la relazione intima di sé a sé, non presuppone la necessità di rappresentarsi.

In questa quinta lezione, Alquié pone una distinzione fra il *cogito* del *Discorso* e quello delle *Meditazioni*. Nella prima opera, il *cogito* possiede uno statuto differente, essendo più che altro un modello di verità e di evidenza per le altre verità che devono essere ricercate nelle scienze. Al contrario, nelle *Meditazioni* il *cogito* possiede un carattere esclusivamente esistenziale e, anziché essere un “mero” modello di verità, incarna la prima constatazione di esistenza. Secondo Alquié, la questione delle *Meditazioni* è se le mie idee corrispondano al reale e se io, che penso di essere reale, esista. Egli sottolinea dunque che, mentre nel *Discorso* l'affermazione prima di Descartes parte dal *cogito* per dirigersi al *sum* – parte dal “penso” per giungere al “sono” –, nelle *Meditazioni* parte invece dal *sum*, poiché l'affermazione delle *Meditazioni* dice *ego sum, ego existo*. Ciò spinge Alquié a porre una distinzione fra il *cogito* del *Discorso* e quello delle *Meditazioni*. In virtù di tale considerazione, Alquié afferma che il *cogito* del *Discorso* è un'idea fra le altre, un'idea che è, semplicemente, più certa e che, di conseguenza, serve da modello, mentre il *cogito* delle *Meditazioni* è il soggetto di tutte le idee, il loro essere: «tutte le idee hanno un essere, e quest'essere è il *sum*, è l'“io sono”, è una persona, sono io»²³.

Non vogliamo occuparci qui delle discussioni sulla differenza tra il *cogito* del *Discorso* e delle *Meditazioni*; è comunque importante rilevare che lo stesso Descartes si riferisce al *cogito* delle *Meditazioni*, nelle sue *Seconde risposte*, come “penso, dunque esisto”: ciò, a nostro parere, indica che il filosofo non differenzia le due formulazioni²⁴. È opportuno evidenziare, tuttavia, che la tesi di Alquié di un *cogito* non rappresentativo si riferisce al *cogito* delle *Meditazioni*. Nella sesta lezione, infatti, egli fornisce un'analisi dedicata esplicitamente all'“io pensante nella seconda meditazione”²⁵. In questa lezione, Alquié non tratta specificamente la questione del *cogito* come rappresentazione, ma vi sono comunque alcuni indizi che spingono verso un'interpretazione non rappresentativa del *cogito*.

²² Ibidem.

²³ Ivi, p. 158.

²⁴ Questo è il problema principale discusso da Enéias J. Forlin nel suo *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*, Associação Editorial Humanitas, São Paulo 1996.

²⁵ Cfr. F. Alquié, *Leçons sur Descartes*, cit., p. 159.

Il *cogito* è una rappresentazione?

Secondo Alquié, l'*ego*, constatato con il *cogito* nella seconda meditazione, non appare come un pensiero, ma unicamente come un *sum*, per essere solo in seguito definito come *res cogitans*. Alquié discute poi se Descartes attribuisca un qualche privilegio all'intelletto rispetto agli altri modi, sostenendo che esso è soltanto uno dei modi di pensare dell'*ego*, essendo la *cogitatio*, in realtà, il suo attributo principale, la sua essenza, una proprietà che non può essere ridotta all'*intellectus*. Riferendosi alla "solitudine dell'*ego*", condizione che permane in tutta la seconda meditazione, e chiedendosi come fuoriuscire da una simile situazione, Alquié sottolinea come Descartes passi ad analizzare le idee. Esse non possono infatti essere ridotte a modi dell'*ego* (senza smettere di esserlo), poiché possiedono una realtà – la realtà obiettiva – che le rende il «segno dell'esteriorità ontologica»²⁶. Le idee sono i segni dell'esteriorità ontologica perché il proprio dell'idea è rappresentare un essere diverso da essa: attraverso l'idea, l'*ego* ha accesso ad un'altra cosa. Lo studioso francese, mentre giudica le idee – le rappresentazioni – come i segni dell'esteriorità ontologica, non considera il *cogito* al pari di una rappresentazione, dato che il *cogito* non attesta l'esistenza di qualcosa di esteriore, ma il contrario.

Pur non essendo completamente d'accordo con la lettura che Alquié fornisce del *cogito*, lo storico francese fornisce tuttavia importanti elementi per criticare con maggior forza l'interpretazione rappresentativa del *cogito*. La posizione di Alquié sulla tesi del *cogito* come rappresentazione è negativa, in primo luogo, perché ritiene che il dubbio separi l'*ego* da tutto quello che le idee rappresentano; il *cogito* appare nel momento in cui l'*ego*, a causa dell'azione del dubbio, non può rappresentare alcunché: esso, pertanto, non può essere considerato una rappresentazione. Inoltre, il *cogito* non può essere considerato alla stregua di una rappresentazione per il modo con cui Alquié intende il concetto di rappresentazione, ciò che definisce le idee. Secondo l'interprete francese, le idee sono i segni dell'esteriorità ontologica poiché simbolizzano e rappresentano esseri esteriori attraverso la loro realtà obiettiva. Dato che il *cogito* è la constatazione dell'*ego* stesso, e di nessun altro essere, per Alquié la relazione di sé a sé non avviene, in Descartes, in termini rappresentativi.

marcos.borges@uerr.edu.br

²⁶ Ivi, p. 184.