Carola Barbero e Giuliano Torrengo

III – LA PERCEZIONE

1. Il metodo del linguaggio ideale

1.1 Problemi di metafisica e fondamento ontologico

Per comprendere perché la teoria della percezione di Bergmann abbia rilevanza per la sua ontologia, occorre preliminarmente soffermarsi sul suo metodo di indagine. Il metodo adottato da Bergmann rimane, nelle sue linee fondamentali, il metodo del linguaggio ideale dei suoi maestri viennesi. Si tratta di un vero e proprio metodo filosofico: si pensa cioè che fare filosofia sia in primo luogo affrontare i problemi tradizionali dell'ontologia ricostruendoli o traducendoli in un linguaggio ideale. Tale traduzione avrebbe il compito di purificare il linguaggio, irreggimentandolo e conferendogli una forma logica chiara e regole ben definite.

L'esigenza di un linguaggio ideale esprime una tendenza costruttiva: si costruisce un nuovo linguaggio per cercare di chiarire quello di cui disponiamo. Seguendo un'idea di cui erano convinti i neopositivisti, anche Bergmann pensa che molti termini usati in filosofia non abbiano un significato chiaro e possano ingenerare falsi problemi. Il compito dell'ontologia consiste proprio nell'usare le parole come le usa il senso comune, per dissipare i problemi che nascono dall'uso "filosofico" dei termini. Ma a differenza dei neopositivisti (che volevano eliminare completamente i problemi filosofici) Bergmann prende in considerazione anche problemi prettamente metafisici, eliminandone ambiguità e non sensi grazie al ricorso a termini chiari del nostro uso comune[1]. Il linguaggio ideale si caratterizza quindi come una sorta di vocabolario teorico, in cui sono presenti tutti e solo i termini che non ingenerano problemi filosofici.

Sotto questo aspetto, esempi illustri del linguaggio ideale sono l'*Ideografia* di Frege[2] e il linguaggio formale usato nei *Principia Mathematica* da Bertrand

[1] Cfr. G. Bergmann, *Intentionality*, «Archivio di filosofia», 1955, n.3, *Semantica*, pp. 177-216, ora in Id., *Meaning and Existence*, Madison, University of Wisconsin Press, 1959, pp. 3-38, p. 16.

[2] Cfr. G. Frege, *Begriffschrift, eine der aritmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle, Nebert, 1879, trad. it. di C. Mangione, *Ideografia. Un linguaggio in formule del pensiero puro a imitazione di quello aritmetico,* in Id., *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione, Torino, Boringhieri, 1965,

Rivista di estetica, n.s., 25 (1 / 2004), XLIV, pp. 75-95 © Rosenberg & Sellier

Russell e A.N. Whitehead[3]. Per quanto concerne la forma logica di tale linguaggio, ci si può richiamare alle analisi di Russell, volte a una chiara distinzione tra forma logica e forma grammaticale degli enunciati[4]. Queste due questioni costituiscono poi il tema centrale della riflessione neopositivista, che porta avanti il progetto wittgensteiniano di chiarire e criticare il linguaggio al fine di giungere a un linguaggio artificiale ideale e perfetto[5].

Tuttavia, secondo Bergmann, il primo filosofo che si è effettivamente preoccupato di risolvere i problemi filosofici tramite analisi linguistiche è stato Franz Brentano, a cui viene attribuita la distinzione, di fondamentale importanza, tra linguaggio ordinario e linguaggio perfezionato (*improved language*). L'importanza del linguaggio perfezionato non risiede solo nella maggiore chiarezza, ma anche nella capacità di riflettere la struttura ontologica del mondo.

Bergmann riprende interamente questo aspetto della filosofia brentaniana. È fondamentale a suo avviso evidenziare le categorie ontologiche sottostanti ad ambiti della realtà tradizionalmente problematici per la metafisica come il rapporto tra un oggetto ordinario e le sue qualità o tra una mente e ciò che essa conosce. Il linguaggio ideale permette quindi di rendere espliciti i costituenti ontologici del mondo e le relazioni tra essi sussistenti. Come viene esplicitato nella prima della quattro condizioni per un linguaggio ideale che Bergmann espone nelle sue *Notes on Ontology*, ogni segno primitivo del linguaggio ideale sta per un esistente. Questa caratteristica rende il linguaggio ideale un importante strumento di analisi ontologica: esso ci permette infatti di formulare per ogni situazione un enunciato che ne mostra la costituzione (ciò che egli chiama *assay*). L'analisi di questo enunciato, svolta in un metalinguaggio (che è il linguaggio ordinario emendato dalle sue ambiguità), viene identificata con l'indagine filosofica stessa[6]. Una delle caratteristiche fondamentali della relazione tra enunciati del linguaggio ideale e situazioni a cui si riferiscono è che le differenze di categoria sintattica tra i simboli del linguaggio corrispondono a differenze tra i costituenti, ontologicamente più determinanti rispetto a differenze interne alle singole categorie. Ad esempio, tutti i simboli descrittivi (predicati) si riferiscono a costituenti descrittivi (universali), e tutti i simboli logici (come i connettivi) si riferiscono a costituenti logici (nessi)[7]. Inoltre, differenze basate

pp. 99-206. Concepita come un linguaggio simbolico logicamente perfetto, in grado di esprimere in maniera rigorosa le dimostrazioni matematiche, l'ideografia era tuttavia poco maneggevole e non ha pertanto avuto molta fortuna nella logica successiva. Sono invece rimasti alla base della logica contemporanea alcuni assunti freghiani utilizzati per la creazione di tale linguaggio, in particolare le analisi della quantificazione.

[3] B. Russell – A.N. Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910-1913. Bergmann fa esplicito riferimento al linguaggio dei *Principia* come modello di linguaggio ideale (cfr. *Intentionality* cit., pp. 28-29). Sul metodo del linguaggio ideale cfr. anche E.B. Allaire, *Bergmann's Ontologies*, in M.S. Gram – D. Klemke, a cura di, *The Ontological Turn: Studies on the Philosophy of Gustav Bergmann,* Iowa City, University of Iowa Press, 1974, pp. 38-64.

[4] Cfr. B. Russell, *On Denoting*, «Mind», N.S. XIV, 1905, pp. 479-493, trad. it. di A. Bonomi, *Sulla denotazione*, in A. Bonomi, a cura di, *La struttura logica del linguaggio*, Milano, Bompiani, 1973, pp. 179-195.

[5] Si veda ad esempio R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, Weltkreis-Verlag, 1928, trad. it. di E. Severino, *La costruzione logica del mondo*, Torino, Utet, 1997.

[6] Cfr. G. Bergmann, *Acts*, «Rivista di filosofia» (trad. it. di A. Agnelli, *Dell'atto*), LI, 1960, pp. 3-51, ora in Id., *Logic and Reality*, Madison, University of Wisconsin Press, 1964, pp. 3-44, p. 7.

[7] Bergmann conserva la distinzione tra simboli descrittivi e simboli logici del linguaggio, su cui cfr. R. Carnap, *Meaning and Necessity*, Chicago, University of Chicago Press, 1956[2] (1ª ed. 1947), pp. 85-88, trad. it. di A. Berra, *Significato e necessità*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, pp. 140-145. Tuttavia sussiste una differenza fondamentale rispetto alla trattazione carnapiana: per Bergmann infatti anche i simboli logici hanno

solo su diversità di contesti sono ritenute estrinseche ai corrispettivi costituenti e ontologicamente secondarie rispetto alle differenze di natura tra le entità.

Per questi motivi il metodo del linguaggio ideale può essere definito anche come il metodo del fondamento ontologico (*ontological ground*). Si può rispondere a problemi che nascono tanto in ambito logico quanto in ambito fenomenologico solo individuando i costituenti di base delle entità coinvolte e chiarendo, tramite l'analisi linguistica, le loro caratteristiche ontologiche.

1.2 Principi generali di una ontologia realista

L'insieme delle categorie fondamentali di un'ontologia prende il nome di *ground plan*. Le categorie fondamentali dell'ontologia di Bergmann sono: le cose, suddivise nelle due sottocategorie di universali (*characters*) e particolari (*bare particulars*), i sussistenti (tra cui i nessi), e i complessi (ossia i fatti). Per essere adeguata un'analisi ontologica di questo genere deve soddisfare due condizioni fondamentali: 1) deve risolvere i problemi filosofici tradizionalmente connessi all'ambito di indagine preso in considerazione (per esempio l'identità degli oggetti ordinari, il fondamento delle relazioni, la connessione mente-mondo); e non deve contrastare né 2a) con il senso comune, che per Bergmann si identifica con i dati della fenomenologia; né 2b) con la scienza (considerata il suo naturale prolungamento: *its long arm*).

Un'ontologia che riconosce l'indipendenza del mondo dalla mente (una forma di realismo$_2$) dovrà dunque fornire a questa indipendenza un fondamento ontologico tramite cui sia possibile risolvere i problemi filosofici fondamentali. In particolare, i problemi che nascono nell'ambito di una teoria della percezione dovranno essere affrontati secondo questo metodo, piuttosto che seguendo linee più propriamente epistemologiche.

Quella parte dell'ontologia che riguarda le menti e i fatti a esse relativi ha, inoltre, una condizione specifica di adeguatezza: nel passaggio da un mondo senza menti a uno che ne sia provvisto le categorie fondamentali non devono subire variazioni, le menti devono essere considerate "cose" fra le "cose"[8].

1.3 Gli stati coscienti

Sottostare a questa condizione non implica ammettere che le menti siano *tout court* assimilabili a oggetti ordinari come tavoli, alberi e bicchieri. Uno degli scopi dichiarati di Bergmann è quello di formulare un'ontologia che riconosca esplicitamente l'esistenza degli stati coscienti, senza ridurre questi ultimi a qualche altro livello ontologico. L'ambito del mentale ha infatti elementi costitutivi propri quali gli universali mentali (*thoughts*, *species*) – che si differenziano dagli universali del mondo troncato così come questi si differenziano tra di loro (ad esempio come il verde si differenzia dal rosso) – e il nesso intenzionale *M*. Tali costituenti distanziano l'ontologia bergmanniana dal compor-

un riferimento. Egli rifiuta quindi esplicitamente l'idea wittgensteiniana che la "forma del mondo" sia un puro nulla. Cfr. G. Bergmann, *The Glory and the Misery of Ludwig Wittgenstein*, «Rivista di filosofia» (trad. it., *La gloria e la miseria di Ludwig Wittgenstein*), LII, 1961, pp. 387-406, poi in Id., *Logic and Reality* cit. pp. 225-241; cfr. anche capitolo II, § 1.2.

[8] Cfr. a questo proposito capitolo IV, § 2.1.

tamentismo metafisico, considerato da Bergmann una forma di materialismo, e in generale da ogni forma di anti-mentalismo riduzionista o eliminativista[9].

Nel contempo, un ontologo realista$_2$ ha il problema di spiegare come gli oggetti ordinari esistano indipendentemente dalle menti che li conoscono. Essi devono mantenere il loro status di oggetti fisici e non devono venire ridotti a costruzioni logiche o linguistiche di elementi appartenenti ad altri livelli ontologici. Bergmann prende le distanze dal fenomenismo rifiutandosi di considerare gli oggetti ordinari come aggregati di elementi sensibili (*sense data*, *sensibilia*). Questo aspetto del fenomenismo, infatti, è quello che più lo avvicina all'idealismo. La mancanza di un fondamento ontologico per gli oggetti ordinari, e la loro riduzione a collezioni di proprietà conduce, secondo Bergmann, a riconoscere alla mente un qualche ruolo attivo nella loro costituzione, ovvero a essere scambiata essa stessa per il fondamento mancante[10].

In questo capitolo cercheremo di stabilire la posizione che Bergmann riconosce agli stati coscienti nella sua ontologia, ricostruendo l'analisi degli atti mentali quale viene svolta in *Intentionality*[11], *Acts*[12], *Realistic Postscript*[13] e *Realism*[14]. Ci concentreremo in particolare sugli atti di percezione perché questi costituiscono il banco di prova più arduo per il realismo$_2$. Inizieremo con l'enucleare alcuni problemi che un'ontologia realista deve affrontare (§§ 2-3). Prenderemo dunque in esame la soluzione di questi problemi fornita da Bergmann (§§ 4-5), rileveremo poi brevemente alcune critiche che possono essere sollevate (§ 6). Infine ci rivolgeremo esplicitamente alla teoria della percezione di Bergmann, domandandoci se gli impegni ontologici di questa siano coerenti con il resto della sua ontologia (§§ 7-8).

2. Le menti

2.1 Le situazioni conoscitive

Uno stato cosciente si caratterizza non solo per avere una sua specifica natura che lo distingue da altri esistenti, ma anche per il fatto di essere cosciente di qualcosa. L'analisi della relazione tra i nostri stati coscienti e gli oggetti di cui siamo coscienti rientra in ciò che prende il nome di teoria dell'intenzionalità. Leggendo *Realism* si potrebbe tuttavia rimanere stupiti nel constatare quanto raramente Bergmann usi il termine tecnico "intenzionalità". Ma questo non dovrebbe sorprendere, dal momento che Bergmann per "intenzionalità" intende un ambito teorico i cui oggetti specifici sono gli atti mentali[15].

[9] Con riduzionismo si intende quella posizione secondo cui gli stati mentali esistono e sono riconducibili a stati fisici. Con eliminativismo si intende quella posizione secondo cui si può fare del tutto a meno del riferimento a stati mentali.

[10] Cfr. capitolo IV, § 2.4.

[11] G. Bergmann, *Intentionality*, «Archivio di filosofia», 1955, n.3, *Semantica*, pp. 177-216, ora in Id., *Meaning and Existence*, Madison, University of Wisconsin Press, 1959, pp. 3-38.

[12] Id., *Acts*, «Rivista di filosofia» (trad. it. di A. Agnelli, *Dell'atto*), LI, 1960, pp. 3-51, ora in Id., *Logic and Reality*, Madison, University of Wisconsin Press, 1964, pp. 3-44.

[13] Id., *Realistic Postscript*, in Id. *Logic and Reality* cit., pp. 302-340.

[14] Id., *Realism. A Critique of Brentano and Meinong*, Madison, University of Wisconsin Press, 1967.

[15] Cfr. G. Bergmann, *Intentionality* cit., p. 3.

Nel mondo troncato gli oggetti ordinari sono stati analizzati nelle loro sezioni temporali, ossia considerando quali costituenti ontologici sono presenti in un oggetto in un determinato momento. Allo stesso modo le menti vengono analizzate prendendo in considerazione quali costituenti sono presenti nelle loro sezioni temporali. Solo alcuni problemi particolari necessitano di prendere in considerazione spazi di tempo maggiori, spostando il fuoco dell'indagine da una singola sezione temporale a una successione di esse. In tal modo Bergmann evita di trattare le menti come continuanti, coerentemente con il netto rifiuto di questa nozione[16]. Le menti, in quanto "cose" tra le "cose", non sono che successioni di sezioni temporali, ossia di fatti che riguardano i particolari che le individuano; tali fatti – a loro volta – vengono identificati con gli atti.

Qualsiasi fatto che coinvolga uno stato cosciente di qualche cosa è detto una "situazione conoscitiva" (*knowing situation*). In una situazione conoscitiva la componente mentale è costituita dall'atto. Gli atti – o alcuni dei loro costituenti – che occorrono nelle situazioni conoscitive sono spesso in connessione con gli oggetti esterni. Anche l'analisi di questa connessione fa parte dell'indagine, poiché da essa derivano differenze ontologicamente significative per i costituenti dell'atto. Atti, oggetti esterni (intenzioni) e la connessione tra di essi sono gli elementi sui quali si incentra l'indagine bergmanniana della situazione conoscitiva. In questo l'indagine bergmanniana si distanzia dalle teorie classiche dell'intenzionalità secondo cui per intenzionalità si intende in primo luogo il riferimento interno a un oggetto, l'inerenza dei fenomeni psichici alla coscienza, spesso chiamata "in-esistenza intenzionale" (precisando però che l'oggetto intenzionale non è mai la cosa percepita – come nel caso delle idee di Locke –, bensì la cosa in quanto percepita).

2.2 Primi problemi

Fra i costituenti delle situazioni conoscitive rientrano dunque anche gli atti di percezione, di credenza e di conoscenza. Una spiegazione di un atto di percezione in cui rientrino costituenti sia per gli stati mentali che per gli oggetti fisici rischia tuttavia di entrare in contrasto con la spiegazione scientifica. Se si ammette che elementi che non non fanno parte del dominio della fisica interagiscano con elementi fisici, infatti, si viene meno a quella chiusura causale del mondo fisico che è uno dei presupposti fondamentali della scienza moderna. Chiameremo questo (A) il problema della chiusura causale[17].

Inoltre, la spiegazione ontologica deve anche soddisfare le intuizioni fondamentali del senso comune. Un nucleo di senso comune viene individuato sia alla base della posizione realista sia alla base di quella idealista. Quello alla base del realismo consiste nell'intuizione che i nostri oggetti di conoscenza e percezione sono oggetti la cui esistenza è del tutto indipendente dai nostri atti mentali. Quello alla base dell'idealismo consiste nel concetto di in-esistenza degli oggetti di conoscenza nelle nostre menti: l'idea secondo cui la mente conosce solo le sue stesse proprietà e modificazioni. Questi due nuclei del senso comune, pur essendo entrambi legittimi, risultano incompatibili: la mente propria-

[16] Cfr. capitolo I, § 9.4.

[17] Cfr. G. Bergmann, *Intentionality* cit., p. 10.

mente conosce solo le proprietà che possiede, ma gli oggetti di conoscenza sono oggetti esterni e dunque non possono rientrare tra le sue proprietà. Trovare il modo di conciliare queste due intuizioni è il secondo problema filosofico che una teoria della percezione deve risolvere: lo chiameremo (B) il problema delle intuizioni contrastanti del senso comune.

Vediamo quindi come Bergmann prende in esame le problematiche relative all'intenzionalità e al ruolo che in essa giocano gli oggetti. Ci concentreremo inizialmente su ciò che distingue il suo approccio all'intenzionalità da altri approcci che si trovano nella tradizione.

3. Le teorie tradizionali

3.1 Old Style: la soluzione aristotelico-tomista

Che tipo di entità è un atto? Bergmann individua nella tradizione due modi di rispondere a questa domanda. Il primo è di origine aristotelico-tomista (*Old Style*), il secondo di origine cartesiana (*New Style*)[18].

Stando all'*Old Style*, l'atto è una relazione esemplificata tra cose che sono nello spazio e nel tempo. Nel caso in cui, ad esempio, io veda un albero: io (che vedo, atto) e l'albero (visto, oggetto, intenzione dell'atto) stiamo in una relazione che ricade sotto la stessa categoria delle relazioni spazio-temporali. Nell'ontologia bergmanniana una relazione di questo genere viene identificata con un universale relazionale esemplificato dal particolare che individua la mente e dal particolare che individua l'oggetto. Sotto questo aspetto la relazione tra l'albero e la mente non è diversa dalla relazione tra l'albero e un eventuale sasso alla sua sinistra[19], e per questo motivo tale spiegazione rispetta l'intuizione del senso comune che si trova alla base del realismo: ciò che ci si presenta[20] nell'atto è l'oggetto esterno stesso, il quale esiste indipendentemente dalla mente che lo concepisce.

Vi è però un altro aspetto di tale relazione che la differenzia dalle relazioni spaziali tra oggetti ordinari. Secondo la spiegazione aristotelica, nell'atto la mente risulta attiva, mentre l'oggetto dell'atto risulta passivo. Le categorie di attivo e passivo assumono un senso solo sulla base del presupposto dell'ilomorfismo: la distinzione materia-forma. Sia la mente che l'oggetto che vediamo sono composti di forma e materia: nell'atto di percezione, la mente assume la forma che ha astratto dall'oggetto. Poiché il processo di astrazione è un'attività svolta dalla mente, quest'ultima nell'atto risulta attiva. Nella ben nota metafora: in un certo senso, io divento l'albero. La mente assume essa stessa la forma dell'oggetto che conosce, e per questo motivo la concezione dell'*Old Style* rispetta l'intuizione fondamentale dell'idealismo secondo cui la mente conosce solo le sue stesse proprietà.

Così definito, l'*Old Style* è in grado di uscire dall'*impasse* a cui le due intuizioni fondamentali del senso comune sembrano condurre se assunte contemporaneamente. Nella spiegazione aristotelica la forma dell'oggetto esterno è una

[18] Cfr. Id. *Realism* cit., pp. 160-162; cfr. anche Id., *Intentionality* cit., pp. 9-12.

[19] Cfr. Id., *Intentionality* cit., p. 10.

[20] Per Bergmann le espressioni "presentarsi (in un atto)" e "essere l'intenzione (di un atto)" sono sinonime.

proprietà sia dell'oggetto stesso, sia della mente percipiente, e questo non rappresenta un problema, se si accetta l'ilomorfismo. Tuttavia, vista l'incompatibilità tra ilomorfismo e scienza moderna, questa soluzione non risulta praticabile.

3.2 New Style: la soluzione cartesiana

Nel *New Style*, che corrisponde al punto di vista dei rappresentazionisti[21], l'atto è concepito come una relazione tra due entità mentali. L'oggetto di conoscenza viene considerato come un modo o una qualità della mente stessa, la quale a sua volta non è che una "cosa complessa". Come è stato chiarito nel capitolo I, una "cosa complessa" non si distingue chiaramente da un complesso di cose semplici, ossia di qualità. A differenza del nesso di esemplificazione che lega un universale a un particolare in un fatto, il fondamento ontologico della connessione tra le qualità della cosa complessa è qualcosa di irrimediabilmente confuso. Come conseguenza, la qualità che – secondo il *New Style* – si identifica con l'oggetto di conoscenza assume uno *status* ontologico ambiguo: essa risulta stare a metà strada fra la mente e il mondo esterno.

Nella spiegazione dei rappresentazionisti, essa è un elemento presente nella percezione, distinto dall'oggetto esterno, ma con uno *status* ontologico simile. Ciò che ci si presenta in un atto di percezione, dunque, non è l'oggetto esterno, ma un "elemento rappresentativo" (*representative*). Bergmann chiama questa entità instabile "idea". Tale situazione fa sì che la relazione tra la mente e l'oggetto esterno diventi problematica, e porta in primo piano questioni epistemologiche, come la ricerca di un criterio per la veridicità delle nostre percezioni. Riuscire a spiegare la percezione senza ricorrere a un elemento rappresentativo è il terzo problema filosofico tradizionale che Bergmann si propone di risolvere: lo chiameremo (C) il problema dell'elemento rappresentativo.

4. Gli atti come fatti

4.1 Atteggiamento e contenuto

Vediamo ora in che modo Bergmann riesce a fornire un *assay* dell'atto capace di risolvere contemporaneamente questi tre problemi. La sua spiegazione si divide in due parti. La prima parte riguarda la componente non relazionale dell'atto, ossia la sua costituzione (lo stato cosciente); la seconda prende in considerazione la relazione tra questo e l'oggetto esterno percepito.

Vi sono due aspetti per i quali un atto può differenziarsi da un altro atto. Il primo è l'atteggiamento della mente nei confronti dell'oggetto di conoscenza (uno stesso oggetto può essere pensato, visto, immaginato, etc.); il secondo è ciò che nell'atto varia al variare delle intenzioni, che nella terminologia di Bergmann sono gli oggetti esterni coinvolti nell'atto. Ad esempio, nel caso in cui io stia guardando un melone e desiderando una fragola, vi sono differenze tanto nell'atteggiamento (in un caso il guardare, nell'altro il desiderare), quanto negli oggetti ordinari che costituiscono le intenzioni (in un caso il melone, nell'altro la fragola). Bergmann usa i termini generali *core* (nucleo) e *fringe* (contorno)

[21] Sul rappresentazionismo cfr. capitolo IV.

per riferirsi, rispettivamente, ai costituenti ontologici che fondano questi due aspetti. Nella sua ontologia, tali costituenti rientrano nella categoria degli universali e prendono il nome di *thoughts* e *species*.

Nel mondo troncato le analisi di Bergmann hanno portato a considerare gli oggetti ordinari come appartenenti alla categoria dei fatti. Tuttavia, nel mondo dotato di menti il costituente dell'atto che varia al variare delle intenzioni non può a sua volta appartenere a questa categoria ontologica, dal momento che se fosse un fatto non mentale allora non si capirebbe come potrebbe essere un costituente dell'atto. D'altro canto se fosse un fatto mentale non si capirebbe come potrebbe distinguersi dall'atto stesso di cui è costituente[22]. La possibilità che si tratti di un particolare privo di natura viene naturalmente scartata, poiché, essendo l'elemento in questione un elemento che varia al variare delle intenzioni, non si potrà trattare di un mero individuatore. Di conseguenza, l'unica alternativa è che tale costituente sia un universale. Tutti gli universali che soddisfano questa caratteristica prendono appunto il nome di *thoughts*. Il fondamento ontologico con cui Bergmann rende conto delle differenze di atteggiamento è ugualmente costituito da un universale, denominato *species*.

4.2 La parte non relazionale dell'atto

Abbiamo quindi gli elementi per esplicitare la parte non relazionale dell'atto: l'atto è un fatto costituito dai due universali summenzionati e da un *bare particular* che li esemplifica. Tale *bare particular* prende la denominazione contestuale di *awareness*[23]. Uno stato cosciente è dunque caratterizzato schematicamente da due proprietà: essere cosciente secondo una certa modalità e avere un certo contenuto proposizionale.

Questa è la prima delle due caratteristiche distintive della teoria dell'atto di Bergmann: tutte le altre teorie della tradizione, infatti, considerano l'atto come una mera collezione di qualità. Le teorie tradizionali non dispongono di una chiara nozione di fatto e si rivelano incapaci di fornire un fondamento ontologico alla relazione tra un *core* e il *fringe* corrispondente. Particolarmente problematica è la situazione in cui sono presenti più atti in una stessa mente[24]. Nell'ontologia di Bergmann la soluzione a questo problema è immediata: una *species* e un *thought* costituiscono un unico atto se e solo se sono esemplificati dalla stessa *awareness*.

Tale caratteristica risulta fondamentale per la critica al rappresentazionismo. Il nesso di esemplificazione dà prova in questo contesto della propria efficacia

[22] In un certo senso questa è la posizione che egli attribuisce alla scuola di Wilhelm Wundt, che si proponeva di eliminare gli atti a favore del solo contenuto mentale (cfr. G. Bergmann, *Intentionality* cit., p. 12).

[23] Tale denominazione, come qualsiasi denominazione di genere per i *bare particulars*, è meramente contestuale. Un *bare particular*, essendo privo di natura, non può infatti fornire alcun fondamento ontologico all'infuori dell'individuazione di un fatto. Contestuali saranno dunque tutte le denominazioni di *bare particulars* che incontreremo in seguito (*external particulars*, *real particulars* e *problematic particulars*). Bisogna però segnalare che l'uso del termine "awareness" può creare problemi nella lettura del testo bergmanniano. In primo luogo perché oltre che nell'accezione tecnica esso ricorre anche, nella parti più discorsive di *Realism*, con il suo significato ordinario. In secondo luogo perché esso è usato come termine tecnico con un diverso significato in altri scritti di Bergmann. In *Intentionality* esso costituisce un predicato descrittivo del linguaggio ideale che si applica agli stati coscienti. In *Realistic Postscript* è usato talvolta informalmente come nome generico dei *fringes*, talaltra con il significato che ha in *Realism*.

[24] Cfr. capitolo IV, § 2.3.

esplicativa, permettendo di porre in connessione una cosa con le sue proprietà senza trasformare l'una in una mera copia delle altre e viceversa. Nella spiegazione di Bergmann non compare nessun elemento rappresentativo, nel senso che il costituente che rispecchia[25] l'intenzione non ha il suo stesso *status* ontologico. Il *thought* è infatti una proprietà esemplificata dalla mente, e come tale non può essere un oggetto mentale *tout court*. Il problema di confondere un costituente dell'atto con l'oggetto di percezione quindi non sorge: l'asimmetria tra *thought* e *awareness* prova che lo *status* ontologico del *thought* e quello dell'intenzione restano distinti. La parte non relazionale dell'*assay* dell'atto risolve dunque il problema (C).

5. Il nesso intenzionale

5.1 Spiegazioni fisiologica e correlazioni

Diventa a questo punto importante capire ciò di cui il *thought* costituisce il fondamento ontologico. Si potrebbe essere tentati di individuarlo in ciò che nella tradizione brentaniana viene etichettato come "contenuto". Ma forse una simile scelta sarebbe fuorviante poiché il termine "contenuto" può riferirsi tanto a entità mentali quanto a entità non mentali, mentre il *thought*, per Bergmann, fornisce un fondamento ontologico unicamente all'aspetto mentale del fenomeno dell'intenzionalità.

Nel contempo, l'*assay* dell'atto non sarebbe soddisfacente se non rimandasse alla connessione fra il *thought* e l'intenzione relativa, ossia a ciò che tradizionalmente è stato chiamato legame intenzionale. La parte non relazionale dell'*assay* non spiega come sia possibile che uno stato cosciente sia cosciente di qualche cosa. L'analisi ontologica di questo fatto deve, come l'analisi non relazionale, essere coerente sia con il senso comune sia con la scienza. La spiegazione scientifica, fornita dalla fisiologia, della relazione tra i nostri stati mentali e gli oggetti esterni è composta di due parti. Vi è una prima connessione causale, espressa dalle leggi della fisica, tra l'oggetto e lo stato cerebrale, e vi è una seconda connessione parallelistica tra lo stato cerebrale e il nostro stato cosciente. Entrambe le connessioni non sono che correlazioni tra fatti. Bergmann individua tre caratteristiche peculiari delle correlazioni. Esse sono "sintetiche", poiché vengono espresse da enunciati che non sono tautologie: nessuna verità logica implica che tra un fatto esterno e uno stato cerebrale o tra quest'ultimo e un fatto mentale sussista una corrispondenza. Una connessione correlazionale è però "logica", poiché una correlazione non è una relazione descrittiva, che abbia una sua peculiare natura al di là del fatto che gli elementi in questione risultano correlati. In altri termini, in una descrizione condotta nel linguaggio ideale la correlazione è espressa unicamente tramite simboli logici, mentre i simboli descrittivi ricorrono nella descrizione solo per riferirsi ai correlati. In terzo luogo, una correlazione è una connessione "non specifica" di un mondo

[25] Bergmann distingue fra *to mirror* e *to represent*. La differenza fondamentale sembrerebbe consistere nel tipo di relazione che i due verbi esprimono. *Rappresentare* viene inteso da Bergmann come uno "stare per" una relazione che può sussistere solo tra entità dello stesso *status* ontologico, ad esempio due oggetti ordinari. *Rispecchiare* è invece una relazione che può sussistere anche tra una proprietà e un oggetto ordinario. La prima relazione è tipica delle ontologie reiste, la seconda non è compatibile con il reismo.

dotato di menti, in quanto può trovarsi anche in ontologie che non prendono in considerazione fatti mentali.

La spiegazione scientifica è compatibile con un'identificazione dello stato cosciente con un atto (così come con un percetto o con tutti e due): la correlazione tra questo e lo stato cerebrale, infatti, non impone nessuna restrizione rispetto ai processi fisici[26]. Nel contempo, un legame correlazionale non è abbastanza stretto per rendere conto di come i nostri atti di percezione abbiano come intenzioni gli oggetti esterni[27].

5.2 Tipi di legami

Il proposito di Bergmann è trovare il modo di dare un fondamento al legame intenzionale che rispetti l'intuizione del senso comune che sta alla base dell'idealismo e che sia nel contempo compatibile con il legame sintetico, logico e non specifico descritto dalla fisiologia. La soluzione idealista consiste nel considerare tale legame analitico e non specifico. In questo modo l'in-esistenza dell'oggetto intenzionato nell'atto viene resa una necessità logica: la relazione tra la mente e i suoi oggetti di conoscenza è una relazione interna, il cui fondamento è interamente nell'atto mentale. Il fatto che la mente intenzioni un oggetto piuttosto che un altro dipende unicamente dalle proprietà della mente, e questo risulta ovviamente incompatibile con la spiegazione fornita dalla fisiologia. Inoltre la nozione di relazione interna è per Bergmann uno "spettro" (*wraith*), ossia una nozione che crea l'illusione di dare una spiegazione senza però fornire un fondamento ontologico al fatto preso in analisi[28].

Fondare tale relazione su un nesso non specifico, piuttosto che su una correlazione, non costituisce una vera alternativa alla soluzione idealistica. Pur non dovendo ricorrere a una relazione interna, infatti, in tal modo si rendono intenzionali le relazioni tra gli oggetti ordinari (o almeno alcune tra esse). Si assimilerebbe, ad esempio, la relazione che sussiste tra due oggetti uno dei quali sia alla destra dell'altro alla relazione di un oggetto di conoscenza presentato a una mente con la mente stessa.

Per fornire un fondamento ontologico alla connessione intenzionale, dunque, è necessario ricorrere a un carattere relazionale o a un nesso specifico del mondo con le menti. La prima alternativa è la soluzione realista classica, che rende il legame intenzionale sintetico e descrittivo: tra la mente e l'oggetto sussiste una relazione esterna, analoga alle relazioni spaziali o ordinarie che sussistono tra gli oggetti del senso comune. Anche questa alternativa contrasta con la chiusura causale del mondo fisico, poiché le relazioni descrittive sono causalmente efficaci. Ad esempio, se tra una pentola di fagioli e una stufa sussiste la relazione di essere l'una a contatto con l'altra, vi saranno delle conseguenze

[26] Sulla correlazione tra stati fisici del cervello e stati mentali cfr. T. Natsoulas, *Gustav Bergmann's Psychophysiological Parallelism*, «Behaviorism», XII, 1984, pp. 41-69.

[27] Bergmann si rifiuta di prendere in considerazione un'ipotetica trattazione dei legami causali in termini modali, perché sostiene che solo la spiegazione della causalità in termini di correlazione tra stati momentanei sia coerente con la fisica. La critica di David Hume alla nozione aristotelica di causa come connessione metafisicamente necessaria rimane per Bergmann sostanzialmente valida. In *Acts* (p. 23) egli accusa la logica modale di volere tornare alla posizione di Aristotele.

[28] Cfr. capitolo II, § 5.2.

fisiche per entrambi i termini della relazione. Sostenere che il legame intenzionale è descrittivo ma non causalmente efficace significa per Bergmann mascherare con una nozione confusa un nesso correlazionale, e dunque non riuscire a risolvere il problema filosofico dell'intenzionalità. Inoltre la spiegazione realista classica ricorre alla nozione di continuante che – come si è visto – Bergmann considera filosoficamente inadeguata. Stando a questa spiegazione, un atto occorre ogni volta che due continuanti (la mente e l'oggetto) esemplificano una relazione descrittiva. Ciò conduce all'ulteriore problema di dover riconoscere entità ambigue come i fatti falsi per fornire una spiegazione della percezione erronea.

La seconda alternativa consiste nel ricorrere a un nesso caratteristico del mondo non troncato, rendendo il legame logico, analitico e specifico. I nessi sono una peculiarità dell'ontologia bergmanniana. Come già accennato, nessuna ontologia della tradizione riconosce esplicitamente (o quantomeno sistematicamente) esistenti che stiano a fondamento delle relazioni logiche. L'unico fondamento ontologico riconosciuto per una relazione logica è di conseguenza identificato con una relazione interna tra i due termini. Il primo Russell (fino al 1918) può essere visto come un'eccezione, a cui del resto Bergmann si richiama esplicitamente. La critica di Wittgenstein alla forma logica, però, spinge Russell – in un secondo tempo – ad abbandonare il suo rigido referenzialismo e a trattare le relazioni logiche su un piano unicamente linguistico. I simboli logici non hanno più nessun riferimento e a essi non corrisponde nessun costituente ontologico. La soluzione bergmanniana del problema dell'intenzionalità, consiste invece nel postulare un costituente logico del mondo che corrisponda specificamente al legame tra la mente e gli oggetti di conoscenza.

5.3 L'assay completo dell'atto

Bergmann, come visto nel § 1.1, non si avvale dell'analisi linguistica per eliminare impegni ontologici scomodi, bensì per analizzare la struttura del mondo. Una relazione analitica non ha rilevanza causale: ad esempio, il fatto analitico *Piove e fa freddo implica che piove* non ha nessuna influenza sul clima. Per questo motivo relazioni simili sono compatibili con la scienza, a meno che non vengano trasformate in relazioni interne. Bergmann dispone dunque di una categoria ontologica che pare particolarmente adatta per fondare la connessione intenzionale, perché gli consente di risolvere il problema (A), e di un metodo di analisi per stabilirne chiaramente le caratteristiche.

Poiché la connessione intenzionale viene individuata in un nesso specifico, che non esiste in un mondo privo di menti, occorrerà introdurre nel linguaggio ideale del mondo troncato un nuovo simbolo logico. Nel linguaggio ordinario tale simbolo corrisponde all'espressione "significa" quale occorre in enunciati del tipo:

(G) "Il pensiero che questo cane è fulvo significa che questo cane è fulvo"

Infatti tali enunciati del senso comune esprimono la connessione che sussiste tra un pensiero e un fatto. Il nuovo simbolo logico, che traduce tali occorrenze di "significa" è chiamato "*M*" e costituisce la seconda caratteristica propria della

teoria dell'atto di Bergmann. Esplicitare la semantica per "*M*" è un modo per chiarire quali siano le caratteristiche peculiari del nesso a cui esso si riferisce. Vediamo più da vicino la formalizzazione che viene data in *Intentionality* e poi riformulata in *Acts* e *Realism*.

Importanza centrale ha qui la nozione di analiticità. Se la connessione tra la mente e l'intenzione è analitica, enunciati come (G) dovrebbero risultare analitici. Le nostre intuizioni di senso comune vanno in questa direzione. Le connessioni stabilite sulla base di elementi descrittivi, infatti, non corrispondono a enunciati intuitivamente analitici. Ad esempio: "La scritta 'Gilda' sta sul collare di Gilda" non è un enunciato analitico. La sua (eventuale) verità non risulta da fattori unicamente linguistici come sembrerebbe essere nel caso di (G). Per Bergmann una verità analitica è un enunciato la cui verità è stabilita unicamente dalla sua "forma", ossia dalla formula che si ottiene sostituendo uniformemente i simboli descrittivi con variabili e mantenendo i simboli logici che in esso occorrono. La logica predicativa classica contiene, oltre alle variabili, due altre categorie sintattiche di simboli logici: i connettivi e i quantificatori (entrambi riducibili a un solo simbolo per categoria). Bergmann, seguendo Carnap[29], ritiene che le nostre intuizioni sull'analiticità siano salde e si possano rendere rigorose attraverso la teoria della validità (ossia la semantica per la logica classica). La teoria della validità, infatti, ci permette di stabilire in modo puramente combinatorio, tramite le tavole di verità per i connettivi e tramite la teoria degli insiemi per i quantificatori, la verità degli enunciati della logica del primo ordine. I problemi matematici interni a questa teoria non ci devono indurre a pensare, secondo Bergmann, che essa non sia in grado di chiarire la nozione di analiticità usata in filosofia.

Se si escludono gli enunciati riconosciuti come analitici in virtù del significato di termini descrittivi che in essi ricorrono, gli unici enunciati che il senso comune riconosce come analitici, ma che la teoria della validità non è in grado di far ricadere sotto la sua nozione, sono quelli in cui occorre l'espressione "significa" in modo analogo a quanto avviene in (G). Per poter definire questa nuova categoria di enunciati analitici occorre inserire nel linguaggio formale un operatore decitazionale che formi predicati semplici a partire da enunciati (le virgolette, ad esempio) e un nesso che leghi predicati a enunciati per formare enunciati. A tale nuovo simbolo logico viene dato il nome "*M*'. Con questi mezzi si possono definire come analitici tutti gli enunciati in cui M connette un predicato ottenuto attraverso l'applicazione dell'operatore decitazionale a un enunciato e questo enunciato stesso. Sia *X* una variabile metalinguistica che varia su enunciati e '…' l'operatore decitazionale. Gli enunciati analitici sono definiti come tutti gli enunciati validi più tutti gli enunciati della forma '*X*'*MX* (gli enunciati atomici contenenti *M* e di forma diversa sono, naturalmente, non solo falsi, ma contraddittori). Arricchendo in questo modo il linguaggio ideale diventa possibile sostenere coerentemente che il nesso intenzionale è logico, analitico e specifico di un mondo non troncato.

L'*assay* dell'atto è a questo punto completo. Consideriamo l'esempio di un atto di visione. La parte non relazionale è costituita da un enunciato del linguaggio ideale che mostra come una *awareness* esemplifichi un certo modo di essere cosciente (il vedere) e un certo contenuto mentale (un *thought*). La parte relazionale è costituita da un enunciato che mostra come qualsiasi *thought* esemplificato sia una conseguenza analitica di ciò che viene visto. In questo modo la connessione tra l'atto e l'intenzione è sufficientemente stretta da soddisfare l'intuizione che sta alla base dell'idealismo. I due legami logici tramite i quali il particolare mentale viene connesso al fatto intenzionato sono molto stretti: il primo è l'esemplificazione da parte del particolare di un pensiero, il secondo è un nesso analitico tra il pensiero e l'intenzione. Contemporaneamente è soddisfatta anche l'intuizione che sta alla base del realismo: l'intenzione è un fatto del mondo troncato, chiaramente distinto dagli elementi mentali che ricorrono nello stato cosciente.

[29] Cfr. R. Carnap, *Meaning and Necessity*, cit.

6. Critiche

6.1 La nozione di analiticità

L'esposizione bergmanniana dell'*assay* dell'atto si presta a tre possibili critiche, alle quali è molto importante cercare di dare una risposta, dal momento che in caso contrario potrebbe essere messa in dubbio la legittimità stessa del metodo del linguaggio ideale.

La prima, di impostazione quiniana, consiste nel mettere in dubbio la chiarezza intuitiva della nozione di analiticità[30], sulla quale Bergmann, come Carnap, fa leva. Bergmann riesce a fornire una procedura in termini meramente sintattici per rendere conto dell'analiticità di enunciati come (G), ma deve inserire tra i simboli logici del linguaggio due nuovi elementi. Per difendere la non arbitrarietà della sua inserzione, Bergmann sottolinea le analogie tra *M* e l'operatore decitazionale da una parte e i simboli logici classici dall'altra. In particolare, se si accetta di definire *M* e l'operatore decitazionale come simboli logici, anche i "nuovi" enunciati analitici potranno essere riconosciuti unicamente in base alla "forma" dell'enunciato. Per quanto "impressionante"[31] possa essere questa analogia, la sensazione che si ha nei confronti della strategia adottata per definire i "nuovi" enunciati analitici è che essa non si distanzi molto dalla strategia carnapiana dei postulati di significato. Bergmann definisce come analitici tutti gli enunciati della forma '*X*'*MX* perché è già in possesso di una nozione intuitiva di analiticità; dunque questa definizione non è un'esplicitazione di tale nozione intuitiva in termini di nozioni più primitive. Ciò che viene fornito da Bergmann è piuttosto una formalizzazione delle nostre intuizioni sul significato di "significa" in enunciati come (G), così come possiamo formalizzare le nostre intuizioni sul significato del termine descrittivo "scapolo" definendo come analitici tutti gli enunciati validi di un sistema formale che ha tra i suoi postulati "se *x* è scapolo, allora *x* è maschio, adulto e non sposato".

[30] Cfr. W.V.O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, «Philosophical Review», LX, 1951, pp. 20-43, poi in Id., *From a Logical Point of View*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1953, pp. 20-46, trad. it. di E. Mistretta, *Due dogmi dell'empirismo*, in Id, *Il problema del significato*, Roma, Ubaldini, 1966, pp. 20-44.

[31] Cfr. G. Bergmann, *Intentionality* cit., p. 33.

6.2 La connessione tra i pensieri e i fatti

Ci si può domandare, inoltre, se la costruzione di predicati semplici tramite meccanismi decitazionali riesca effettivamente a cogliere la connessione tra i nostri pensieri e i fatti del mondo. Infatti non risulta essere così semplice comprendere a che cosa corrisponda, a livello ontologico, il mettere tra virgolette un fatto, e pare che accettare senza problemi meccanismi di tal sorta implichi in qualche modo sostenere che i fatti del mondo abbiano già ricevuto una ben precisa forma dai nostri pensieri. Questa è sostanzialmente la critica che Barry Smith[32] muove a Bergmann, accusandolo di proiettare la logica sull'ontologia in modo tale da mettere in atto una nuova "costruzione logica del mondo". Secondo Smith, già con il metodo del linguaggio ideale si aveva avuto modo di vedere come la logica si concretizzasse nella ε-ontologia. Ma – si domanda Smith – il linguaggio ideale è effettivamente così potente come Bergmann pretende? Ad esempio, è in grado di esprimere enunciati intenzionali? Questa, come ben testimonia *Realism* a proposito del passaggio dal mondo troncato al mondo dotato di menti, è sicuramente una prova importante, forse quella risolutiva. Posto che nel linguaggio ideale ogni primitivo stia per un esistente, è indispensabile che anche nel mondo dotato di menti, in cui è presente il nesso *M*, vi sia una corrispondenza di questo tipo. Tuttavia *Realism* risulta poco convincente nel cercare di esprimere in maniera idealmente adeguata il nesso e le espressioni intenzionali, e ciò è chiaramente molto grave. Di questa incapacità del linguaggio ideale di rendere conto di elementi intenzionali doveva peraltro essersi reso conto lo stesso Bergmann che, non a caso, in uno dei suoi ultimi lavori, *Notes on Ontology*[33], osserva che il nesso intenzionale *M* costituisce una *eccezione* all'idea forte che ogni primitivo stia per un esistente, e che quindi il linguaggio ideale non ne rende e non ne può rendere conto. Certamente relegare il nesso intenzionale tra le eccezioni non rende il metodo del linguaggio ideale esente da critiche o da attacchi che ne possano comunque mettere in questione la legittimità. Infatti se – come Bergmann ci ha spiegato – in un mondo con le menti noi abbiamo un *thought*, abbiamo la sua intenzione (oggetto) e abbiamo *M* che li mette in connessione, e sappiamo inoltre per che cosa stanno *thought* e intenzione, non possiamo allora non domandarci per che cosa stia *M*. Non soddisfa perciò la risposta di Bergmann secondo la quale *M* non sta propriamente per niente. Del resto – stando alla critica di Barry Smith – non è chiaro come tale risposta si distingua dalla posizione idealistica secondo cui la connessione intenzionale è una relazione interna. L'impressione è che Bergmann abbia operato una sorta di compromesso tra le esigenze della logica, quelle dell'epistemologia e quelle dell'ontologia, al punto che si potrebbe affermare che l'oggetto esterno è presente nel suo sistema solo in quanto proiezione dell'oggetto di conoscenza.

6.3 Semplicità dei pensieri e complessità dei fatti

Infine, anche se si ammette che la forma logica del nostro linguaggio ideale rispecchi perfettamente la struttura ontologica del mondo, rimane il problema

[32] Cfr. B. Smith, *Characteristica Universalis*, in K. Mulligan, a cura di, *Language, Truth and Ontology*, Dordrecht, Kluwer, 1992, pp. 48-77.
[33] G. Bergmann, *Notes on Ontology*, «Noûs», XV, 1981, pp. 131-154.

di come conciliare la semplicità dei pensieri (che sono universali non derivati) con la complessità delle intenzioni (che sono fatti). Se la complessità dei fatti è sia ontologica che logica, come può venire rispecchiata in un universale che è semplice e che dunque non presenta nessun tipo di complessità? L'unica risposta che Bergmann fornisce è che i pensieri, come tutti i caratteri, sono dotati di una natura. Ma questa risposta non sembra offrire un chiarimento definitivo della questione. Il problema è aggravato dal fatto che Bergmann sostiene che queste due caratteristiche della propria ontologia – la semplicità di tutti i pensieri e la complessità di tutte le intenzioni – costituiscono un punto di forza del sistema, perché grazie a esse si possono risolvere i problemi (A), (B) e (C), che per i rappresentazionisti rimangono insolubili.

7. Argomenti contro l'elemento rappresentativo

7.1 La percezione diretta

L'idea guida dell'ontologia bergmanniana del mondo non troncato consiste nel proposito di costruire un'ontologia realista$_2$. La teoria della percezione di Bergmann è coerente con questa posizione, ma rende altresì conto dell'intuizione idealista stando a cui la mente conosce solo le sue stesse proprietà. Inoltre, una conseguenza della soluzione che Bergmann fornisce per (B) e (C) è il fatto che la percezione degli oggetti esterni risulti diretta. Cercheremo ora di chiarire quali siano le conseguenze per l'ontologia bergmanniana di questa ulteriore caratteristica della teoria della percezione.

La teoria della percezione esterna di Bergmann si presenta come una teoria della percezione diretta perché gli oggetti di cui siamo coscienti nelle diverse modalità sono gli oggetti esterni presi in analisi nel mondo troncato. Chiariamo in primo luogo cosa si intende in questa circostanza per stato cosciente. Un fatto mentale come l'atto di visione preso ad esempio nel § 5.3 è uno stato cosciente in virtù di un altro atto, dalla struttura del tutto analoga, di cui è l'intenzione. La *species* di un atto tramite cui un altro atto diventa uno stato cosciente viene chiamata *acquaintance* diretta, poiché fenomenologicamente non esperiamo alcuna distanza fra l'atto tramite cui siamo cosci di percepire e l'atto di percezione. Assumere che contemporaneamente ai nostri atti di percezione noi siamo spesso coscienti (più precisamente: *acquainted*) di questi stessi atti, non è problematico. Infatti, l'intenzione di questo secondo atto non è un'idea, o un qualche oggetto interiore che rappresenta l'oggetto esterno, bensì un altro atto.

Tutte le altre *species*, comprese quelle che caratterizzano le modalità percettive, sono invece esempi di *acquaintance* indiretta. Proprio perché l'oggetto che mi viene presentato è un oggetto non mentale, ciò che viene esperito è una sorta di distanza tra l'oggetto e il mio atto di percezione. "Indiretta" qui non va dunque inteso nel senso di mediata, ma esprime una caratteristica fenomenologica che appartiene alla natura delle *species* in questione. Tale caratteristica fenomenologica può essere identificata con la spazialità. Le *acquaintances* indirette sono quelle in cui ci vengono presentate cose nello spazio. Le *acquaintances* dirette, invece ci presentano fatti che non esperiamo nello spazio.

7.2 I sense data

È opportuno qui segnalare che questa distinzione consente a Bergmann di trovare un posto ai *sense data*[34], senza dover tuttavia ricorrere a essi per spiegare la percezione. Un *sense datum* è infatti per Bergmann l'intenzione di una *acquaintance* diretta (contestualmente denominata *sensing*) costituita da un fatto non intenzionale, ossia un fatto che non ha tra i suoi costituenti un *thought*. I *sense data* non sono dunque fatti mentali, ma sono intenzioni di *acquaintances* dirette, e dunque (stando alla definizione che Bergmann fornisce di questa espressione) sono "nella mente". Per essere coscienti (*acquainted*) dei *sense data* di cui è composto il percetto occorre (a) passare da un atto di percezione, la cui intenzione è percepita nello spazio, a un atto di *acquaintance* diretta con un fatto che è in tutto identico a questa intenzione, ma che non è percepito nello spazio (è sentito). Se sia possibile compiere questo passaggio è una questione fenomenologica irrilevante per l'ontologia (ma Bergmann sembra suggerire che sia possibile), così come è irrilevante per avere un *assay* soddisfacente della percezione assumere (b) che i *sense data* esistano nell'atto di percezione anche quando non siamo coscienti di essi. La nozione di *unsensed sensa* o *sensibilia*, come mostrato da G.E. Moore e Russell[35], non è incoerente, e dunque questa seconda assunzione non risulta problematica. Ciò che risulta totalmente superfluo è piuttosto (c) supporre che durante un atto di percezione si sia sempre coscienti anche dei *sense data* nel percetto. Bergmann rifiuta chiaramente (c) sin da *Acts*, mentre si libera definitivamente di (b) solamente in *Realistic Postscript* e soprattutto in *Realism*. L'abbandono di tale nozione va probabilmente considerata come un ulteriore tentativo di distanziarsi dal fenomenismo.

7.3 Conoscenza e relazioni fra idee

Poiché l'intenzione di un atto non è fra i costituenti ontologici dell'atto, quando ci viene presentato un particolare ci viene presentata la sua esistenza. Secondo la formulazione un po' fuorviante che Bergmann usa in *Realistic Postscript*: «Quando mi si presenta un'intenzione non mentale […], mi si presenta *eo ipso* "l'idea dell'esistenza esterna"»[36]. Ovviamente con "idea dell'esistenza esterna" qui Bergmann non intende una qualche rappresentazione mentale, bensì la coscienza del fatto che nell'intenzione vi sia un particolare che non esemplifica alcun carattere mentale. Bergmann chiama questi particolari *external particulars*.

Per i rappresentazionisti, invece, la percezione è mediata da un elemento rappresentativo. L'*assay* dell'atto di percezione è per essi costituito da un giudizio esistenziale, che si identifica con la constatazione che l'idea presentata rappresenta effettivamente qualcosa, e da una analisi dell'idea.

Per chiarire questa differenza è utile fornire alcune distinzioni terminologiche. "Perceiving$_1$" è il nome della *species* di un atto (momentaneo) la cui intenzione è un fatto in una sezione temporale dell'oggetto, ossia un atto che si focalizza sulla superficie dell'oggetto (o qualche suo aspetto). "Perceiving$_2$" è il nome della *species* di un atto (momentaneo) la cui intenzione è composta dall'oggetto nella sua interezza. Più precisamente l'intenzione è composta di due parti, la prima è data dalla superficie (l'intenzione del *perceiving*$_1$ corrispondente, chiamata *Mp – Molecular part*), la seconda da tutti quei fatti riguardanti le parti nascoste dell'oggetto che la presenza dell'oggetto intero implicherebbe (chiamata *Op – Operational part*)[37]. "Perceiving" in *Realism* è il nome di una serie di *perceiving*$_2$ con cui approfondiamo la conoscenza dell'oggetto, rendendo sempre più dettagliate le nostre percezioni.

I rappresentazionisti sono guidati, nella loro analisi della percezione, da quest'ultimo senso di percepire, piuttosto che dai due precedenti. Partendo dalla constatazione di senso comune che ogni oggetto reale è determinato (ad esempio, se un oggetto è colorato, allora deve avere un determinato colore), essi arrivano alla conclusione errata che vi debba essere un elemento rappresentativo e che esso sia interamente determinato sin dalla prima percezione.

Nell'ontologia di Bergmann l'intenzione del *perceiving* è costituita dall'oggetto intero (ossia da tutti quei fatti che riguardano i *bare particulars* "in" esso), mentre le intenzioni dei *perceiving*$_2$ nella serie sono diversi fatti parziali su di esso (anche se non riguardano solo la superficie visibile). Per quanto possa apparire "astratta" l'intenzione di un *perceiving*$_2$ (ad esempio "questo bicchiere è colorato" o "questo oggetto bianco è quadrato"), essa rimane un fatto nel mondo troncato. Che non vi siano oggetti ordinari indeterminati, infatti, non implica che non vi siano universali derivati, tali che la definizione che ne riflette la derivazione ometta o descriva genericamente alcune proprietà che posseggono tutti gli oggetti che li esemplificano. Gli oggetti ordinari, ad esempio un bicchiere, sono oggetti molto complessi; l'universale che fonda la proprietà di essere un bicchiere è perciò un universale derivato. Può accadere che l'intenzione di un *perceiving*$_2$, all'interno del *perceiving* di un bicchiere, sia costituita da un particolare "nel" bicchiere che esemplifica un universale derivato nella cui definizione non compare alcun carattere cromatico. L'ontologia del mondo troncato rende conto di questi fatti non diversamente da come rende conto dei fatti ordinari.

Nell'ontologia dei rappresentazionisti, invece, non vi sono *bare particulars* (né dunque nomi logicamente propri), ma solo *clusters* di qualità (ossia "cose

[34] Gli oggetti di percezione diretta sono spesso chiamati "sense data" nelle teorie stando alle quali gli oggetti primari di percezione non sono gli oggetti ordinari esterni (le teorie fenomeniste e rappresentazioniste, ad esempio). Le caratteristiche fondamentali dei *sense data* sono due: l'essere dotati di attributi sensibili e il non essere *tout court* identificabili con gli oggetti ordinari. I problemi principali per una teoria che postuli l'esistenza di *sense data* sono (1) le loro relazioni con gli oggetti ordinari e (2) la loro relazione con la mente.

[35] Cfr. per esempio G.E. Moore, *The Status of Sense-Data*, «Proceeedings of the Aristotelian Society», N.S. XIV, 1913-1914, pp. 355-380, poi in Id., *Philosophical Studies*, London, Routledge & Kegan Paul, 1922, pp. 168-196; B. Russell, *The Relation of Sense Data to Physics*, «Scientia», XVI, 1914, pp. 1-27, poi in Id., *Mysticism and Logic and Other Essays*, London, Green and Co., 1918, pp. 108-131, trad. it. di Luca Pavolini, *Il rapporto tra i dati sensoriali e la fisica*, in Id., *Misticismo e logica e altri saggi*, Milano, Longanesi, 1964, pp. 137-169.

[36] G. Bergmann, *Realistic Postscript* cit., p. 311.

[37] Non è chiaro se *Op* sia dovuta alle nostre credenze relative agli oggetti di percezione o se rifletta semplicemente fatti del mondo che ci sono accessibili grazie alla percezione e che non riguardano la sola superficie degli oggetti (ad esempio caratteristiche fenomenologiche legate alla tridimensionalità, come la differenza fra un trapezio in posizione frontale e un quadrato inclinato). Bergmann distingue gli atti di giudizio tramite cui riconosciamo un oggetto come avente certe proprietà (anche quando non sono quelle che vengono presentate nella sua percezione) dagli atti di percezione di questo stesso oggetto. Ma questa distinzione non sembra del tutto coerente con l'esempio offerto in *Realistic Postscript* (p. 319), dove in *Op* sono comprese proprietà inaccessibili alla percezione visiva come il peso dell'oggetto visto (e forse addirittura il tipo di materiale). Sembra difficile ammettere che tali proprietà occorrano nell'intenzione di un atto di visione senza ricorrere ad atti di riconoscimento.

complesse"). Per non ammettere complessi di qualità che non siano completi (ad esempio oggetti estesi privi di un colore determinato), i rappresentazionisti devono introdurre un elemento mentale che sia in grado di rappresentare l'oggetto esterno secondo diversi gradi di distinzione. L'analisi di un oggetto ordinario viene intesa come una serie di conoscenze analitiche, costituite dalla constatazione che l'idea di una determinata proprietà è o non è contenuta nell'idea dell'oggetto. Ad esempio, per scoprire se questo cane è fulvo, devo analizzare la sua idea e vedere se nel *cluster* di proprietà rappresentate vi è quella corrispondente all'essere fulvo. Da un lato, dunque, l'idea di cane è interamente determinata e rimane letteralmente la stessa in ogni atto di percezione della serie, dall'altro essa da meno distinta diventa più distinta. Questa incoerenza rende secondo Bergmann senza speranze la spiegazione fornita dai rappresentazionisti.

Il cuore dell'errore sta nell'avere ridotto tutta la conoscenza a conoscenza di relazioni tra idee. In questo modo i rappresentazionisti riducono il legame con l'oggetto esterno al solo giudizio esistenziale (il fatto che l'idea rappresenti), e confondono la conoscenza che otteniamo attraverso atti di percezione degli oggetti del mondo con conoscenze ottenute attraverso la contemplazione (*attending*) di idee.

8. L'errore e i fatti potenziali

8.1 Realtà ed esistenza

Ci si potrebbe a questo punto domandare se la posizione di Bergmann sia in grado di fornire una spiegazione soddisfacente dell'errore percettivo, senza costringerci a introdurre entità bizzarre come i fatti falsi. Bergmann ha sempre più concentrato il proprio interesse su questo problema nell'arco degli anni che da *Intentionality* conducono a *Realism*. La sua posizione presenta una certa ambiguità. Da un lato l'errore percettivo non è considerato come un vero e proprio problema ontologico. Il nesso fra il *thought* e intenzione, come abbiamo visto, è analitico; dunque non occorre ammettere che l'oggetto esterno sia reale affinché una *awareness* possa esemplificare un *thought*. Poiché l'enunciato "Il pensiero che Gilda è fulva significa che Gilda è fulva" è analitico, esso rimarrà vero anche nel caso in cui Gilda non sia reale. Chiedersi che cosa capiti al suo valore di verità in questo caso equivale, per Bergmann, a chiedersi cosa ne è del valore di verità dell'enunciato "Piove o non piove" in un mondo senza pioggia.

D'altro canto, che l'oggetto in questione non sia reale non significa che il fatto che *M* connette al *thought* corrispondente non esista. Nel linguaggio ideale a ogni simbolo corrisponde un esistente nel mondo e dunque, affinché i fatti analitici denotati dagli enunciati simili a (G) esistano, anche l'intenzione deve esistere. L'esistenza è un costituente ontologico presente in ogni elemento dell'ontologia di Bergmann. "Reale" è invece un predicato contestuale, che si applica in senso proprio solo agli oggetti ordinari, ossia a quella serie di fatti di cui sono composti. Si può chiamare un *bare particular* "in" un oggetto reale un *real particular*. Il criterio che ci permette di stabilire se un oggetto è reale, e dunque se i particolari che lo costituiscono sono *real particulars*, è quello della coerenza.

8.2 Il criterio della coerenza

Ogni percezione è, in linea di principio, problematica. In pratica è possibile controllare i propri giudizi percettivi attraverso una serie di percezioni, in cui mettiamo all'opera il criterio della coerenza. La coerenza è un criterio, in linea di principio, problematico come la stessa percezione, ma per Bergmann questo costituisce un problema non per l'ontologia, bensì per l'epistemologia.

Il fondamento ontologico del procedimento con cui applichiamo il criterio della coerenza è dato da una serie di percezioni (un *perceiving*) con cui stabiliamo se le parti spazio-temporali dell'oggetto reale esemplificano o meno le proprietà che sono loro predicate in *Mp* e *Op*. L'analisi compiuta durante il *perceiving* si presenta dunque come un controllo della veridicità delle nostre percezioni iniziali che riguarda sia i particolari che mi sono presentati (quelli di *Mp*, che individuano la superficie) sia quelli che non mi sono presentati, ma di cui vengono predicate delle proprietà in *Op*[38].

L'ultima percezione$_2$ della serie, quella con cui perveniamo a un giudizio positivo o negativo sulle proprietà che attribuiamo all'oggetto, prende il nome di *perceiving*$_3$. Affinché il criterio di coerenza possa essere applicato, i particolari in *Mp* e *Op* devono essere reali, ossia essere particolari "in" un oggetto ordinario, anche nel caso in cui le proprietà che ne vengono predicate in *Op* e *Mp* non vi appartenessero. Il criterio della coerenza è dunque applicabile solo se l'errore percettivo è di tipo qualitativo, ossia solo nel caso di una percezione errata di un oggetto reale. Se, dopo una serie di *perceiving*$_2$, giungo alla conclusione che *Mp* o *Op* (o entrambi) sono enunciati falsi, concluderò che l'oggetto non ha la proprietà che inizialmente gli avevo attribuito. *Mp* e *Op*, anche nel caso in cui siano falsi, sono enunciati che si riferiscono a entità (fatti) non mentali. Per poter fornire una spiegazione ontologica che renda conto della differenza tra percezione veridica ed errore percettivo qualitativo, però, occorre riconoscere una differenza nelle intenzioni (poiché nell'*assay* i due atti rimangono identici). La soluzione di Bergmann è quella di ammettere, fra le nozioni primitive dell'ontologia, due modi di esistenza per i fatti: attualità e potenzialità. Le intenzioni di atti di *perceiving*$_2$ errato sono fatti potenziali.

8.3 I fatti potenziali

In un certo senso, dunque, Bergmann non si è completamente liberato della necessità di ammettere fatti falsi: un fatto potenziale si caratterizza come un esistente che viene denotato da un enunciato falso (quale l'intenzione di una percezione erronea). Il vantaggio della sua posizione consisterebbe piuttosto in questo: poiché la relazione tra la mente e i fatti del mondo (attuali o potenziali)

[38] *Op* è parte dell'intenzione del *perceiving*$_2$: ci si potrebbe dunque domandare come sia possibile che l'intenzione di un atto possa contenere particolari che non mi sono presentati, visto che per Bergmann "essere presentati" e "essere l'intenzione di un atto" sono sinonimi. Il problema è risolto grazie a un dettaglio tecnico: *Op* contiene dei quantificatori, e al suo interno vi saranno dunque enunciati della forma "esiste un particolare tale che…" o "ogni particolare…". Ciò che mi è presentato è dunque l'esistenza di *un* particolare e non di qualche particolare specifico. Passando da un *perceiving*$_2$ a un altro nel contesto di un *perceiving* si può scoprire se quei particolari esistono (mi vengono presentati nel nuovo *Mp*) e hanno le proprietà che *Op* predicava di essi.

non è una relazione descrittiva ma logica, ammettere l'esistenza di fatti denotati da proposizioni false risulta più plausibile.

Per quanto la nozione di potenzialità sia un primitivo del sistema, e dunque non possa venire ulteriormente definita, ci sembra che essa possa essere paragonata con ciò che Bergmann chiama la possibilità$_1$, ossia la possibilità combinatoria delle regole della sintassi del linguaggio ideale. Le due nozioni non vanno comunque identificate, in primo luogo perché la potenzialità riguarda in senso proprio solo la categoria dei fatti, mentre vi sono entità derivate possibili$_1$. Gli universali derivati, ad esempio, sono entità possibili$_1$, ma possono venire dette attuali o potenziali solo in senso derivato e contestualmente, a seconda del loro essere attualmente esemplificate o meno. Ciononostante, un fatto potenziale è anche un'entità possibile$_1$, dal momento che può essere identificato con un complesso possibile$_1$ in cui uno o più universali non sono esemplificati da uno o più particolari. Ciò che a Bergmann interessa sottolineare è che le entità potenziali sono sempre dei complessi e mai dei semplici. Accettare la nozione di entità semplice potenziale significherebbe venir meno all'idea che non vi siano diversi tipi di esistenza, ma solo diversi tipi di esistenti[39], e dunque si tratterebbe di un impegno ontologico chiaramente incompatibile con il resto dell'ontologia di Bergmann. I costituenti di un fatto potenziale, invece, sono esistenti esattamente nello stesso senso in cui lo sono i costituenti di fatti attuali. Almeno in prima battuta, dunque, la nozione di complesso potenziale non ricorre a un significato diverso di esistenza.

Non è però del tutto ovvio che la nozione di complesso potenziale sia chiaramente intelligibile senza ricorrere alla nozione di costituente semplice potenziale. Prendiamo ad esempio due enunciati atomici veri, "*Pb*" e "*Qa*", e un enunciato atomico falso "*Pa*". Le entità categoriali che costituiscono il fatto potenziale a cui corrisponde "*Pa*" sono il particolare *a* e l'universale *P*, i quali esistono esattamente nello stesso senso in cui esistono nei fatti attuali *Pb* e *Qa*. Affinché tale entità potenziale sia possibile$_1$, nel suo *assay* deve comparire anche il nesso *e*. Se però anche *e* esiste così come esiste nei fatti atomici *Pb* e *Qa*, l'*assay* della potenzialità *Pa* sarebbe identico all'*assay* del fatto che corrisponderebbe a "*Pa*" nel caso in cui questo fosse un enunciato vero. Le due entità sarebbero, dunque, la stessa entità, a meno di non rinunciare al principio ontologico fondamentale secondo cui due entità complesse sono numericamente identiche se hanno lo stesso *assay*[40]. La via di uscita di Bergmann sembrerebbe consistere nell'insistenza sulla primitività delle nozioni di potenziale e di attuale: ciò che differisce nei due *assays* è proprio il modo di esistenza dei due fatti, l'uno potenziale, l'altro attuale. Ma quale entità costituisce il fondamento ontologico di tale modo? Si tratta di un universale o di un sussistente connesso all'intero fatto? Ma allora quale nesso li connette? Le difficoltà che si incontrano nel tentativo di rispondere a tali domande ci sembrano essere un chiaro segno di debolezza della posizione di Bergmann su questo punto.

[39] Cfr. G. Bergmann, *Realistic Postscript* cit., p. 306.
[40] Cfr. capitolo I, § 2.2.

8.4 L'errore esistenziale

Nel caso dell'errore esistenziale, ossia dell'allucinazione, la sola assunzione dell'esistenza di fatti potenziali non è sufficiente. Quando vediamo un fantasma e poi ci accorgiamo di aver avuto una allucinazione, i particolari che ci sono stati presentati non sono particolari reali. Essi infatti non sono "in" nessun oggetto ordinario. Questa situazione fa nascere due difficoltà. La prima è che, per non spiegare questi casi di visione come visioni di oggetti mentali, bisogna ammettere che alcuni particolari esterni non siano reali; tali particolari vengono chiamati da Bergmann *critical particulars*. Essi sono critici perché pur essendo esterni sono dipendenti dalla mente: l'esistenza dei *critical particulars* dipende dall'esistenza di alcuni atti ben specificati, quali le allucinazioni.

Il concetto di dipendenza dalla mente non viene tuttavia spiegato in maniera esaustiva, forse anche perché le argomentazioni di Bergmann procedono principalmente per vie negative. Tra un atto di percezione veridica e la sua intenzione non vi è né dipendenza logica (implicazione), né dipendenza causale. Nel caso dell'allucinazione – invece – Bergmann sostiene che se non esistesse l'atto non esisterebbero nemmeno i particolari nella sua intenzione. Si tratterebbe dunque di una dipendenza di tipo metafisico, non chiaramente inquadrabile nel contesto delle distinzioni tracciate da Bergmann. Sembrerebbe che un *critical particular* sia dipendente$_1$ da un fatto. Ma questa situazione sarebbe del tutto incompatibile con l'ontologia del mondo troncato, in cui i particolari sono individuatori assolutamente privi di natura e possono solo dipendere$_2$ dagli universali che esemplificano[41].

Il secondo problema è che non possiamo più fare affidamento sul criterio della coerenza per stabilire se i particolari presenti nell'intenzione possiedano o no le proprietà con cui ci si presentano. In questo caso non vi è infatti alcun oggetto reale, e dunque nessuna serie di atti percettivi con cui controllare la veridicità di *Mp* e *Op*. Tuttavia Bergmann sostiene che vi siano buone ragioni per considerare vero *Mp* nel caso dell'allucinazione. È infatti plausibile che i particolari di *Mp* esemplifichino gli universali con cui si presentano. Nel complesso ci sembra che questa seconda questione non sia di rilevanza centrale per l'ontologia, pur rivestendo – come molte delle questioni sollevate da Bergmann a proposito dei *sense data* – interesse per una teoria della conoscenza.

[41] Cfr. capitolo I, § 5.1.