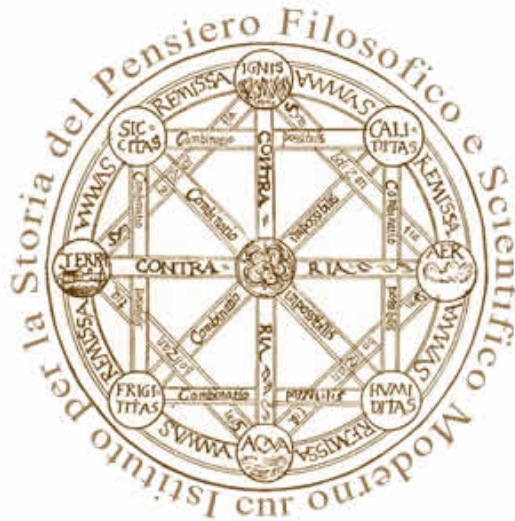


Stefano Velotti

## Ignoranza e antropogenesi



citare come: **Stefano Velotti**, *Ignoranza e antropogenesi*, in *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatores, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPSPF» ([www.ispf.cnr.it/ispf-lab](http://www.ispf.cnr.it/ispf-lab)), II, 2005, 1, ISSN 1824-9817. Il testo è protetto da copyright.

Quasi dieci anni fa ho pubblicato un libro su Vico intitolato *Sapienti e bestioni*<sup>1</sup>. Nel sottotitolo dicevo che si trattava di un «saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia». Studiando Vico, infatti, la nozione di ignoranza, che tante volte appare in luoghi decisivi del suo pensiero, mi si era presentata sempre più come una nozione ambigua ed enigmatica. L'ignoranza – che per Vico è legata, come la conoscenza, alla caduta dell'uomo – non appare in nessun modo come riducibile a una questione empirica (una contingente e biasimevole mancanza di sapere che occorre colmare, come individui e come specie), ma rimanda a una condizione centralissima della nostra esperienza, su cui la tradizione filosofica occidentale si è spesso focalizzata, al punto che si potrebbe dire addirittura che la filosofia ha inizio quando qualcuno si dichiara più ignorante degli altri. Da quella mossa socratica a oggi, poi, l'ignoranza ha continuato a costituire per il pensiero occidentale (per non parlare di quello di altre tradizioni) un problema di grande rilievo, dallo scetticismo alla teologia negativa, dai teorici del 'non so che' alla filosofia contemporanea. Eppure, la stessa celebre ignoranza socratica resta ancora non adeguatamente chiarita nelle sue condizioni di possibilità e la nozione di ignoranza non è mai stata, in quanto tale, al centro di una riflessione ampia e articolata.

Pubblicato il libro su Vico, dunque, ho deciso che avrei indagato ulteriormente questo filone dell'ignoranza, e ho cominciato ad esplorarne alcuni luoghi storicamente e teoreticamente significativi. E così l'anno scorso ho pubblicato un volume che l'editore ha intitolato suggestivamente *Storia filosofica dell'ignoranza*<sup>2</sup>, ma che in realtà non è una storia di un'idea, ma un primo tentativo di capire – anche attraverso il confronto con alcuni classici del pensiero antico e moderno – come possa essere pensata soddisfacentemente questa nozione e che ruolo abbia nella nostra esperienza. Ora, in questo libro, Vico – che pure era stato all'origine del progetto – è appena nominato. Ho escluso Vico dalla *Storia filosofica dell'ignoranza* adducendo a me stesso vaghe ragioni di economia del discorso, ma senza mai chiarire veramente perché lo abbia infine lasciato fuori.

Questo convegno mi ha dato l'occasione di provare a riesaminare la questione. Mi rendo conto che il debito con Vico non può certo essere saldato in poche pagine, ma questo intervento potrebbe essere un'occasione per cominciare a vedere l'entità del debito. Solo che, oggi, un riesame del ruolo di Vico

<sup>1</sup> S. VELOTTI, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Parma, 1995.

<sup>2</sup> ID., *Storia filosofica dell'ignoranza*, Roma-Bari, 2003.

nell'elaborazione della nozione di ignoranza deve tener conto per me di uno sfondo molto complesso: non c'è solo Socrate e il problema dell'*amathía*, o dell'*agnoia*, o Aristotele e quel famoso passo della *Metafisica* («infatti gli uomini, sia nel nostro tempo che dapprincipio, hanno preso dalla meraviglia lo spunto per filosofare [...] chi è nell'incertezza e nella meraviglia crede di essere nell'ignoranza»<sup>3</sup>), a cui Vico certamente si richiama, o Cusano e la sua *docta ignorantia*, anche questa certamente presente a Vico. Il problema di come pensare l'ignoranza in Vico per me si pone oggi inevitabilmente anche sullo sfondo di chi è venuto dopo. Tanto per dare qualche rapidissima indicazione: Kant («La filosofia dell'ignoranza è molto utile, ma anche difficile, perché deve andare fino alle fonti della conoscenza»), Peirce (la «nostra propria esistenza [...] è dimostrata dall'ignoranza e dall'errore»), o Bataille (che progettava di scrivere un *Système inachevé du non-savoir* come quinto e ultimo volume della sua *Somma ateologica*), o Merleau-Ponty, che nell'escludere una ricostruzione riflessiva della nostra esperienza, in questo molto vicino agli intenti vichiani, scrive anti-hegelianamente che «L'avere coscienza è esso stesso da concepire [...] come ignoranza»; fino magari a Jankélévitch, che riprende e rielabora la tradizione settecentesca del 'non so che', o a Deleuze e Guattari, che in *Che cos'è la filosofia* scrivono che «la filosofia e la scienza comportano, sui rispettivi versanti (così accade per l'ulteriore versante dell'arte) un 'non so' diventato positivo e creatore, condizione della creazione stessa, il quale consiste nel determinare per mezzo di ciò che non si sa», per non parlare di Popper, che ha riscritto e ripubblicato varie volte la sua conferenza degli anni cinquanta su *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza*, toccando, senza saperlo, molti temi su cui si era arrovelato, con mezzi diversi, proprio Vico<sup>4</sup>. Il quale, da parte sua, come sappiamo,

<sup>3</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, I(A)2, 982b.

<sup>4</sup> Kant's *gesammelte Schriften* (KGS), Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin, 1900 sgg., XVIII, p. 36, Refl. 4940, 1778; C. S. PEIRCE, *Semiotica* [*Collected Papers*, Cambridge (Mass), 1931-1935, pp. 5.310 e 5.283], tr. it. di M. A. Bonfantini, L. Grassi e R. Grazia, Torino, 1980; M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible* [Paris, 1964], tr. it. di A. Bonomi, ed. riveduta a cura di M. Carbone, Milano, 1993, p. 212; V. JANKÉLÉVITCH, *Il non so che e il quasi niente* [*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Paris, 1980], tr. it. di C. A. Bonadies, Genova, 1987; G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?* [*Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, 1991], tr. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, Torino, 1996, p. 125; la conferenza di K. Popper, *On the Sources of Knowledge and of Ignorance* (*Annual Philosophical Lecture*, British Academy, 20 gennaio 1960), fu pubblicata per la prima volta nei

torna insistentemente sull'ignoranza in congiunzione all'idea della «indiffinita natura della mente umana»<sup>5</sup>, e a quella di una «corpulentissima fantasia»<sup>6</sup>. E sappiamo che questa prospettiva, strettamente legata alla natura della poesia, è per Vico una faticosa conquista, se ancora nel *De Constantia* scriveva che «la facoltà poetica vale per l'opinare, ma svanisce di fronte alla scienza»<sup>7</sup>.

All'ignoranza, poi, ho legato qui l'antropogenesi. Il farsi degli uomini, il diventare animali umani, infatti, non è certo un processo lineare, in cui un'ignoranza bestiale si ritira di fronte a un'avanzata del sapere e della conoscenza. Il rapporto tra ignoranza e sapere non può essere pensato così, in generale, e non è pensato così da Vico. Piuttosto, proprio l'assunzione dell'ignoranza all'interno del sapere, la consapevolezza che il nostro sapere scaturisce da un'ignoranza ineliminabile, persistente e condizionante, è il contrassegno dell'umanità degli animali umani.

È da questa prospettiva, dunque, che intendo fare qualche osservazione a proposito di alcuni snodi fondamentali del pensiero di Vico: la boria dei dotti e delle nazioni, il nesso tra la dottrina del *verum et factum convertuntur* con la provvidenza, il legame indissolubile tra ignoranza, poesia e critica sullo sfondo di quella che Vico chiama la natura «indiffinita» della mente umana.

Dicevo, con una battuta, che la filosofia occidentale nasce quando qualcuno si dichiara più ignorante degli altri. Ma l'ignoranza ha innanzitutto un ruolo centrale nella nostra vita. Io credo che la provvidenza vichiana, nonostante i suoi riferimenti teologici, sia chiamata in causa per assumersi il compito di mostrare gli effetti dell'ignoranza che pervade la vita degli uomini. Della vita, infatti, non ne sappiamo mai abbastanza, non possiamo mai dircene sufficientemente esperti, almeno per la ragione che, la nostra, non ce l'abbiamo mai tutta intera sotto gli occhi, e quella degli altri, anche una volta conclusa, resta in gran parte segreta. Con l'ignoranza dobbiamo convivere continuamente: dobbiamo rassegnarci a non

---

«Proceedings of the British Academy» 46 (1960) e dalla Oxford U.P., London, 1961. È stata poi ristampata come introduzione a K. POPPER, *Conjectures and Refutations*, London, 1969 (anche in italiano è stata pubblicata più volte: tr. it. di G. Torre, Milano s. d.; in *Congetture e confutazioni*, tr. it. di G. Pancaldi, Bologna, 1972, I, pp. 11-58; e poi ancora separatamente da Bologna, 2000).

<sup>5</sup> G. VICO, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [1744], in *Opere*, 2 voll. a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, p. 494, capov. 120; d'ora in poi *Sn44*.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 570, capov. 376.

<sup>7</sup> ID., *De constantia iurisprudētis*, in ID., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 462.

sapere tutto, e perfino cautelarci per non sapere troppo: di noi stessi (i condannati a morte sono solo l'esempio più estremo di cosa avviene quando cautelarsi non è possibile); degli altri (per non essere indiscreti o inquisitivi, o egocentrici, eurocentrici, antropocentrici: per preservarne l'alterità); di quel che accade (sapere come va a finire una storia toglie gran parte del piacere di seguirla). Siamo costretti a prendere molte decisioni senza poter disporre di tutte le informazioni che desidereremmo (nelle attività più comuni o in quelle professionali), o a compiere azioni di cui ignoriamo le conseguenze, o di cui prevediamo conseguenze diverse da quelle che si verificano, o a tollerare margini d'errore estremamente variabili – pena la paralisi – in qualsiasi esperienza; ignoriamo, di volta in volta, tutto ciò che non possiamo, appunto, prevedere (perché sappiamo che è imprevedibile, o perché non sappiamo come prevederlo), e sappiamo di ignorare gran parte della nostra vita psichica (o almeno sospettiamo uno scarto tra ciò che siamo e ciò che ne sappiamo). L'ignoranza è il segno di un'opacità, di quella opacità del corpo che non permette alla mente di essere trasparente a se stessa: e senza questa ignoranza, senza questa impenetrabilità corporea da cui scaturisce la nostra stessa mente, perderebbe di significato non solo ciò che intendiamo con rischiare, fidarsi, inventare, scoprire, ricercare, apprendere etc., ma la stessa attività che chiamiamo pensiero. Senza ignoranza – è un ovvietà – non saremmo gli esseri che siamo. Ma cosa sia l'ignoranza (che esseri siamo), come darne ragione, come parlarne e come comprenderla, è tutt'altro che ovvio.

Il fatto è che il ruolo che l'ignoranza gioca nella vita, nelle azioni e nelle opere è talmente pervasivo e vario che non si sa da dove prenderlo: per esempio, la lotta all'ignoranza propria e altrui è stato (ed è ancora) un ideale illuministico di emancipazione. L'ignoranza di cui si tratta quando si dice di volerla 'sradicare' non è tanto pura mancanza di sapere, ma pregiudizio e superstizione, 'sapere' erroneo o illusorio (quel presunto sapere messo in dubbio, alle origini della filosofia, da Socrate e da tutti i filosofi di cui è stato modello: per restare all'illuminismo, *Il filosofo ignorante* di Voltaire). E sull'eredità dell'illuminismo, o degli illuminismi, e sul legame tra conoscenza e emancipazione, ci sarebbe ancora molto da dire, anche in relazione a Vico, spesso presentato come un antimoderno, dimenticando almeno il tono della dedica della *Scienza nuova* del 1725 alle «Accademie dell'Europa», in cui Vico elogia quella sua «età illuminata in cui nonché le favole e le volgari tradizioni della storia gentilesca ma ogni qualunque autorità de' più riputati filosofi alla critica di severa ragione si sottomette». Si dimentica troppo facilmente, cioè, il legame della «nuova arte critica» di Vico con quello che è stato giustamente chiamato il

«secolo della critica». Ma che l'ignoranza sia una nozione tradizionalmente ambigua è facile vederlo quando si pensa al fatto che la si associa spesso a uno stato edenico (antecedente all'ingestione del frutto dell'albero della conoscenza), o a un sapere supremo (la *docta ignorantia*, da Dionigi a Cusano al Bergamini di *Decadenza dell'analfabetismo* e oltre), o in maniera più complessa in Giordano Bruno, in contrapposizione alla tradizione che vede nella *curiositas* un male (almeno a partire dai padri della Chiesa – se non dal mito di Babele – e poi nell'Ulisse dantesco, nel Petrarca del *De sui ipsius et multorum ignorantia* fino all'«etica della responsabilità» riproposta da Jonas).

Come è facile vedere, la parola 'ignoranza' sembra essere il nome di una famiglia quanto mai composita: ignoranza come innocenza, e ignoranza come colpa; ignoranza come sapere erroneo, come sapere *dell'errore*, o come sapere supremo. Ignorare significa sapere erroneamente? O l'ignoranza è il nome che diamo al sapere di avere (noi o altri) credenze che non sappiamo giustificare? O il nome di ciò che ancora non sappiamo? È l'effetto dell'infinito che, come talvolta si dice, è in ciascuno di noi? O è l'insieme dei nostri tabù cognitivi? O la consapevolezza che la nostra capacità di domandare è più estesa della nostra capacità di conoscere? O solo un'illusione generata dal nostro imperfetto linguaggio?

Come sappiamo, e secondo una prospettiva che oggi nessuno più si sognerebbe di sottoscrivere senza massicce precisazioni, Vico è stato anche visto come lo 'scopritore' dell'estetica. E non c'è dubbio, credo, che anche qui la presenza dell'ignoranza abbia giocato un ruolo decisivo: l'attività artistica in senso ampio, e specie quella volta a candidare le sue opere a 'opere d'arte' dotate di un valore speciale, è stata spesso associata, dall'antichità ai giorni nostri (e nel bene e nel male), a forme di non sapere: Platone, per esempio, ritiene che in una certa misura alcune arti siano forme di *techne*, cioè di sapere, ma che non lo siano proprio quelle che consideriamo 'arti' in senso moderno, prime tra tutte la poesia e la pittura; una lunga tradizione, per altro verso, attribuisce alle opere riuscite un 'non so che' spesso considerato irriducibile ad ogni sapere; per non parlare delle varie teorizzazioni romantiche del genio come produzione inconscia.

È evidente, però, che quando parliamo di ignoranza non stiamo parlando di ciò di cui non sappiamo assolutamente niente. Con Peirce potremmo ripetere che «l'assolutamente inconoscibile è assolutamente inconcepibile». Stiamo parlando invece di qualcosa che riguarda essenzialmente la nostra condizione di esseri animali umani. Cioè di esseri che non sono fatti solo per conoscere, ma anche per sentire, agire, produrre, patire; e che per lo più fanno di

sapere, ma anche di non sapere; e – talvolta – non sanno di sapere, ma – spesso – neanche di ignorare.

Da un punto di vista epistemologico, credo che la stranezza della nozione di ignoranza possa essere catturata dalla formulazione di una domanda: come facciamo a sapere, quando sappiamo qualcosa, che c'è sempre altro (da sapere), se è appunto ciò che non sappiamo? O detto altrimenti: come facciamo a sapere, quando sappiamo qualcosa, che c'è sempre qualcosa che ignoriamo se, appunto, è ciò che ignoriamo?

Come si vede, le questioni sono molte, di diverso tenore e complesse. Io credo che in Vico si ritrovino quasi tutte, ed è forse questo il motivo per cui era disagevole inserirlo in uno studio che tentava di procedere analiticamente, attraversando certi autori per affrontare di volta in volta uno specifico aspetto del problema dell'ignoranza.

A questo punto, però, vorrei vedere rapidamente come quelle questioni vichiane menzionate all'inizio – dalle due borie alla provvidenza alla natura «indiffinita» della mente umana – reagiscano a contatto con l'ignoranza.

Cominciamo proprio con le due borie. Nel bel libro di Jürgen Trabant, per esempio, la boria dei dotti viene assimilata a quello che oggi chiameremmo logocentrismo, mentre la boria delle nazioni al nostro etnocentrismo<sup>8</sup>. Trabant interpreta la critica vichiana a queste borie nel modo seguente: «La prima [la boria dei dotti], l'universalismo filosofico-razionale, si origina dall'ignoranza dei fatti storico-empirici, la seconda dall'assolutizzazione del particolare a causa dell'ignoranza dell'universale filosofico». Le due borie, insomma, scaturirebbero da una doppia ignoranza, filologica nel primo caso, filosofica nel secondo. A me sembra, invece, che le due borie sorgano proprio da una sottovalutazione dell'ignoranza: Vico ci sta mostrando come sia vano e circolare pensare di giungere alle origini della nostra umanità presupponendo una sapere riposto, da un lato, e un'aderenza fideistica nel proprio sapere, certamente etnocentrica, dall'altro. Non da ignoranza, insomma, sorgerebbero le due borie, ma proprio da un'eccessiva fiducia e chiusura nel proprio sapere. Nel non essere in grado di vedere come all'origine di ogni sapere ci sia una condizione di ignoranza che nessun sapere cancella.

L'espressione «indiffinita natura della mente umana», al di là delle sue origini filosofiche, rimanda a un problema epistemologico a cui bisogna dare una risposta: come mai abbiamo la possibilità di

---

<sup>8</sup> J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico* [*Neue Wissenschaft von Alten Zeichen: Vico's Sematologie*, Frankfurt a. M., 1994], tr. it. di D. Di Cesare, Roma-Bari, 1996, p. 11.

criticare le nostre borie? Come mai, cioè, non scambiamo sistematicamente il sapere di cui disponiamo in un certo momento e in un certo luogo, per tutto il sapere, per tutto quel che c'è da sapere? Perché insomma siamo capaci di criticare il nostro stesso sapere, di vederne la contingenza, di scorgerne il perdurante 'mutismo', l'eterna mancanza di articolazione che lo attraversa? A ben guardare, al pari delle borie, sia la barbarie del senso sia quella della riflessione, sono effetti della mancata assunzione dell'ignoranza che quella formula sull'«indiffinita natura della mente umana» contiene.

Io credo, e ho sostenuto, che proprio questa prospettiva impedisce di considerare il principio del *verum et factum convertuntur* come il principio-chiave della *Scienza nuova*. Quel principio è in realtà un compito, un ideale regolativo, e non un criterio di verità che giustifichi la conoscenza del mondo delle nazioni in quanto diverso dal mondo della natura. Non è vero che ciò che noi facciamo si offre alla nostra conoscenza in maniera trasparente in quanto viene da noi. Proprio perché siamo costitutivamente oscuri a noi stessi spesso non sappiamo quel che facciamo e siamo ignoranti delle origini e delle conseguenze del nostro fare. Se Vico rappresentasse aporeumaticamente quella mal riposta fiducia umanistica nella trasparenza del fare umano per il ritorno riflessivo su di esso, io credo che non sarebbe un filosofo che ancora ci riguarderebbe così da vicino. Penso a tutta la riflessione odierna sulla tecnica, che è giustificatamente inconciliabile con quella presunta intelligibilità del fare umano. Cito un autore per tutti, che sta conoscendo non a caso una sorta di rinascita: Günther Anders. La sua 'filosofia della discrepanza' denuncia proprio uno iato, una discrepanza, appunto, tra la nostra facoltà di produrre e quella di immaginare e comprendere: produciamo più di quel che comprendiamo. E ciò accade sempre. I nostri fini sono sempre inseriti in una generalizzazione di fini in gran parte imprevedibile. Ma oggi sarebbe accaduto uno scollamento tra le nostre facoltà, per cui la facoltà di produrre e quella di comprendere ciò che produciamo non sarebbero soltanto in lotta – che è pur sempre una relazione – ma si sarebbero scollegate, con effetti devastanti: ricordo un solo passo, emblematico e strettamente legato alla nostra attualità e al tema di questo convegno: «è ben vero che possiamo fare la bomba all'idrogeno, ma non siamo in grado di raffigurarci le conseguenze di quel che noi stessi abbiamo fatto. E allo stesso modo il nostro sentire arranca dietro al nostro agire: con le bombe possiamo distruggere centinaia di migliaia di uomini, ma non compiangere o rimpiangere. E infine, ultimo della retroguardia, umiliatissimo ritardatario, ancor oggi coperto dei suoi cenci

folkloristici, il corpo umano trotterella a grandissima distanza dietro tutti, privo di sincronizzazione con tutti quelli che lo precedono».

Essere plastico per eccellenza, l'uomo però «non si lascia strapazzare *ad libitum*», e la sua finitezza non è riferibile solo alla morte, ma anche alla «nostra indigenza», alla «nostra fame». Per questo Anders pensava che quel che alla filosofia andasse richiesto innanzitutto fosse una nuova critica «*di tutte le sue facoltà* (della sua fantasia, del suo sentire, della sua responsabilità, ecc.)», per affiancare, per esempio, alla *Critica della ragion pura* una «critica del sentire puro». Sono infatti le prestazioni del nostro sentire a risultare inadeguate rispetto a quel che sappiamo e che possiamo produrre: «nel sentire, siamo inferiori a noi stessi»<sup>9</sup>.

Proprio perché la storia umana non si comprende, dunque, in base a un sapere già dato all'origine, come una «sapienza riposta», ma in base a un fare ed agire pervasi dall'ignoranza come loro condizione di possibilità, la provvidenza è l'altro polo inevitabile del *verum-factum*. Si ricordi quel passo centrale in cui Vico dice che la metafisica «ragionata insegna che *homo intelligendo fit omnia*» mentre la sua «metafisica fantasticata dimostra che *homo non intelligendo fit omnia*»<sup>10</sup>. La provvidenza non sta a indicare tanto un ordine che sfugge alle menti umane, un ordine divino che umanizza l'uomo, in quanto non ci sarebbe antropogenesi senza un aiuto esterno e talvolta contrario agli intendimenti degli uomini. Probabilmente in Vico c'è anche questo. Ma c'è soprattutto un'intuizione decisiva per comprendere il modo in cui gli uomini fanno la storia, agiscono e producono.

Quella che spesso si è chiamata l'eterogenesi dei fini – il realizzarsi di eventi non intenzionati dagli agenti che li hanno tuttavia compiuti – può anche istruttivamente essere analizzata sull'altro versante, cioè sul versante di ciò che può essere o non può essere ottenuto consapevolmente e intenzionalmente. Detto altrimenti: l'«eterogenesi dei fini» si focalizza sulle conseguenze non volute o non previste delle nostre azioni. Alcune di queste conseguenze sono altamente desiderabili, altre non lo sono. Ora, se volessimo produrre consapevolmente e intenzionalmente questi fini desiderabili che talvolta sono prodotti in maniera eterogenea rispetto alle nostre intenzioni, potremmo farlo? Questo credo che sia il problema, importante, che Vico affronta quando lega ignoranza umana e provvidenza divina.

<sup>9</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato* [*Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, 1956], tr. it. di L. Dallapiccola, Milano, 1963, p. 24.

<sup>10</sup> *Sn44*, p. 589, capov. 405.

Per chiarirlo, vorrei riferirmi brevemente a un autore noto soprattutto agli economisti, ma che talvolta pone problemi filosofici di rilievo, e cioè Jon Elster. Per spiegare il nesso tra ignoranza e provvidenza, mi riferirò qui a quelli che Elster, nel suo libro *Uva acerba*, chiama «stati che sono effetti essenzialmente secondari».

Elster dice che il capitolo sugli «stati che sono effetti essenzialmente secondari» intende ricordare che «vi sono dei limiti a quanto si può conseguire attraverso la pianificazione del carattere. C'è della tracotanza nella concezione per cui si può essere padroni della propria anima, così come c'è una fallacia intellettuale nella concezione per cui tutto ciò che accade per mezzo dell'azione può anche essere prodotto per mezzo di essa»<sup>11</sup>.

Vediamo innanzitutto di capire cosa intende Elster con «stati che sono effetti essenzialmente secondari»: diciamo, in prima approssimazione, che sono «stati mentali e sociali» che «paiono avere la proprietà di potersi verificare solo come effetti secondari di azioni intraprese per altri fini». Potremmo anche dire che sono stati parzialmente speculari a quelli descritti con la formula di «eterogenesi dei fini».

Molti di questi stati sono caratterizzati, nota Elster, da una privazione. È almeno psicologicamente contraddittorio, per esempio, pianificare la dimenticanza, in quanto si tratterebbe di ricordarsi di dimenticare, cioè di ricordarsi di non ricordarsi; o, ancora, è impossibile obbedire all'ordine di essere spontanei (cioè privi di autoconsapevolezza), perché obbedienza e spontaneità sono in contraddizione; per cui è impossibile, talvolta, fare cose che possiamo fare se non tentiamo di farle.

È dunque evidente che, «se desidero l'assenza di qualche particolare pensiero, o del pensiero in generale, il desiderio basta di per sé ad assicurare la presenza dell'oggetto», poiché «l'assenza di coscienza di qualcosa non può essere prodotta da uno stato cosciente, dato che lo stato di privazione è essenzialmente secondario». (Spero che il legame con gli esempi vichiani sia evidente: la nascita delle famiglie dalla «venere bestiale» potrebbe essere un esempio calzante). Non tutti gli stati essenzialmente secondari sono, in ogni senso, stati di privazione. Infatti, posso volere la conoscenza, ma non posso ottenere nello stesso modo la saggezza (che è un effetto secondario, ma non è detto che sia uno stato di privazione, rinuncia o assenza); e così posso leggere, volendolo, ma non per questo ottenere la comprensione di ciò che leggo; e ancora così per le coppie bravata/coraggio, complimenti/ammirazione, religiosità/fede,

---

<sup>11</sup> J. ELSTER, *Uva acerba* [*Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, s. l., 1983], tr. it. di F. Elefante, Milano, 1989, p. 7.

opera/opera d'arte riuscita: posso voler produrre un'opera, ma non posso ottenere, solo grazie a una mia intenzione diretta, che questa sia un'opera d'arte riuscita. Posso compiere i gesti e i riti prescritti da una religione, ma non posso ottenere, solo grazie a queste operazioni intenzionali e consapevoli, una fede.

Il tratto della privazione, forse sufficiente, non sembra dunque anche necessario per caratterizzare tutti questi stati. Elster tenta allora di determinare a quali condizioni procedurali si diano gli «stati che sono effetti essenzialmente secondari»: questi vengono definiti, in ultima analisi, come

stati che non possono essere prodotti consapevolmente e intenzionalmente. Possono essere prodotti [...] deliberatamente e consapevolmente, se l'attore sa che come risultato della sua azione l'effetto si produrrà in un certo modo [non si può compiere un'azione *per* essere ammirati, e tuttavia si può deliberatamente suscitare l'ammirazione, se per esempio si agisce *per* raggiungere un certo obiettivo, e al tempo stesso si *crede* che si sarà ammirati per questo]. Possono anche prodursi intenzionalmente e inconsapevolmente, se l'attore ottiene per un colpo di fortuna quel che si proponeva di produrre [un bambino mi ordina di ridere e ottiene ciò che vuole non perché obbedisco al suo ordine ma per l'ingenuità della sua richiesta]<sup>12</sup>.

Lo svantaggio di una definizione del genere, tuttavia, è quello di rinserrarsi in una circolarità poco illuminante: gli stati che sono effetti essenzialmente secondari sono gli stati che non possono essere prodotti consapevolmente e intenzionalmente. E questi, che stati sono? Sono gli stati che sono effetti essenzialmente secondari. Il tratto comune della privazione, per quanto insufficiente, permetteva di vedere almeno una caratteristica indipendente dalla definizione procedurale, e tuttavia sembrava poco plausibile attribuirlo a stati che non sembrano comportare una privazione rispetto al loro corrispettivo 'primario'.

Elster – alla fine del suo saggio – si rende forse conto del pericolo di circolarità della sua analisi. Con un impegnativo spostamento di accento, scrive infatti: «Si dice a volte che tutte le cose buone della vita sono gratuite: un'affermazione di ordine più generale potrebbe essere che tutte le cose buone della vita sono effetti essenzialmente secondari [...]. Possiamo spiegare il loro potere di attrazione [...] in base al valore che accordiamo alla libertà, alla spontaneità e alla sorpresa. Quel che più conta [è che] gli effetti secondari sono legati a quel che accade in virtù di quel che *siamo*, in quanto opposto a quel che possiamo realizzare attraverso lo sforzo e

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 72.

la lotta». Potremmo dire: quel che possiamo realizzare attraverso lo sforzo e la lotta dipende da quel che siamo, ma non tutto quel che siamo dipende dallo sforzo e la lotta.

E qui l'analisi di Elster, che credo possa illuminare la nozione vichiana di provvidenza – in tensione con quella della convertibilità del vero con il fatto – potrebbe guadagnare a sua volta dalla riflessione vichiana su ciò che gli uomini *sono*, al di là di ciò che possono realizzare attraverso lo sforzo e la lotta.

Certo, la provvidenza di Vico non può essere identificata senz'altro con gli «effetti essenzialmente secondari» di Elster, innanzitutto perché non sempre le conseguenze non intenzionabili del nostro fare e delle nostre azioni vanno in una direzione positiva, desiderabile. Ma è anche vero che la provvidenza non può neppure essere vista semplicemente come una ragione segreta della storia, come un'ottimistica garanzia di senso. Il rischio della barbarie, per quanto possa a sua volta essere ricompreso in un disegno eterno, è pur sempre un rischio reale, effettivo e contingente, che sta agli uomini scongiurare. Anche nel caso della provvidenza, forse, vale la fondamentale critica di Vico alla sapienza riposta. L'«indiffinita natura della mente umana», che rimanda a un 'vero' caratterizzato infine come «formola informe d'ogni forma particolare»<sup>13</sup>, è solo l'altra faccia della corporeità opaca in cui sorge la mente: entrambe, credo, impediscono di scambiare un sapere per tutto il sapere, e segnalano il persistere dell'ignoranza come scarto critico ineliminabile rispetto a qualsiasi sistemazione della conoscenza.

---

<sup>13</sup> *Sn44*, p. 930, capov. 1045.