

# SPAZIOFILOSOFICO

3/2014

**Numero 12**  
Fortuna



Fondatori

Enrico Guglielminetti  
Luciana Regina

Comitato scientifico

Enrico Guglielminetti (Direttore)  
Silvia Benso  
Gianfranco Dalmaso  
Ugo Perone  
Luciana Regina  
Brian Schroeder

© 2014 SpazioFilosofico  
Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788

Gli articoli filosofici della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.



**SPAZIOFILOSOFICO**

**3/2014**

**FORTUNA**

**a cura di Enrico Guglielminetti**



## INDICE

E. GUGLIELMINETTI-L. REGINA, <i>Il centro della fortuna. Editoriale</i>	411
E. GUGLIELMINETTI-L. REGINA, <i>The Core of Fortune. Editorial</i>	413

## TEORIA

J.D. LYONS, <i>The French Aesthetics of Contingency</i>	417
G. PANIZZA, <i>Fortuna, caso e giustizia distributiva</i>	439
G. CUOZZO, <i>Fortuna e azzardo ai tempi del capitalismo. La visione “cornucopiana” del mondo e la fuggevolezza dell’occasio</i>	447
A. BERTINETTO, <i>Sorte estetica. Sulla (s)fortuna di un concetto</i>	463

## POLITICHE

E. BENNER, <i>Questa inconstante dea: Machiavelli’s amoral fortuna</i>	481
B. MAGNI, <i>Quanta fortuna? Machiavelli e il dilemma della contingenza</i>	501
K.-C. TAN, <i>Luck and Institutions: A Defense of Institutional Luck Egalitarianism</i>	513

## PRATICHE

M. DOTTI, <i>Alterna fortuna. Sul dispendio del “più minuto popolo”</i>	525
---	-----

## STUDI

R.L. CARDULLO, <i>Il concetto di fortuna (τύχη ed εὐτυχία) in Aristotele</i>	541
A. BALBO, <i>Riconoscizioni sul tema della fortuna in Seneca</i>	555
R. CAPELLI, «Vous faites fortune deesse...». <i>I volti e i risvolti di Fortuna nel Roman de la Rose</i>	567
S. STROPPA, <i>L’esperienza delle cose: la riflessione di Petrarca sul potere di Fortuna</i>	589
O. POMPEO FARACOVI, <i>Astrologia e fortuna</i>	599
V. PERRONE COMPAGNI, <i>Volto della fortuna. Note su un dibattito rinascimentale</i>	607
M. FORTINO, <i>Necessità, fortuna e caso. Dal mondo antico alla crisi dell’onniscienza divina</i>	623

N. RATH, *Kein Glück ohne Freiheit, keine Freiheit ohne Glück.*  
*Adornos Konzept des Zufallsglück* 635

Sugli Autori/ *About the Authors* 649

## **FORTUNA**



## IL CENTRO DELLA FORTUNA

### EDITORIALE

Un pensiero che sfiora la mente spesso, quello di avercela fatta per un soffio, di aver avuto fortuna, o al contrario, che sia stata proprio una sfortuna. Ci sono combinazioni e circostanze fortunate e altre evidentemente sfortunate, persone più fortunate di altre, vite intere senza grossi inciampi e piene di opportunità, altre che si inerpicano su salite ripide fin dall'inizio, in cui alla mancanza di opportunità si sommano gli eventi negativi acuti. Carlo S. è morto il giorno in cui è stata annunciata la fine della guerra, sul tetto della sua casa, centrato da un proiettile sparato per far festa, mentre lui stesso si sbracciava dalla gioia. Si dice fatalità, in questi casi, ma per lui, certo, sfortuna.

La fortuna (e la sfortuna) viene in mente, dunque, ma è molto difficile pensarla, infilarla con il pensiero e trovarne un nucleo pieno. E questo è testimoniato per cominciare dal fatto che si può non credere affatto nella fortuna o nella sua mancanza, si può considerare questa credenza una superstizione, e malgrado ciò attribuire ad essa, esattamente come alla divinità cieca della tradizione, un potere immenso e misterioso, che incide sulla storia, sulle vite, incrinando la fiducia nell'efficacia della ragione, delle scelte, della forza di volontà, della conoscenza, della virtù e soprattutto della giustizia umana e divina. Una sfortuna è considerata un'ingiustizia, infatti, ma anche la fortuna, perché può essere accompagnata dalla virtù e dalla consapevolezza ma anche non esserlo, può essere in capo a chi ne fa buon uso o non.

Che altro è in sé la fortuna, qual è il centro o l'essenza del concetto di fortuna, oltre a rappresentare l'inquietante enigma centrale dal quale si dipanano i racconti e le teorie che costruiscono un tragitto e una speranza di senso? A partire dalla nube tragica che si addensa su popoli interi, epoche storiche, famiglie, comunità, individui, e che non ha spiegazioni (e non deve averne, perché la tentazione di darne approda ineluttabilmente ad aberrazioni ideologiche) si può cominciare a contare, a ragionare, ma quello zoccolo duro di non ragionevolezza è lì, non se ne fa nulla se non portarlo con sé. Il suo corrispettivo positivo, la condizione edenica, è un dono o un sogno ma certo non un merito, e anche in questo caso da lì si comincia a misurare e a raccontare cosa se ne è fatto.

È per questa condizione di *quasi impensabilità* che il concetto di fortuna assume aspetti tanto diversi da un contesto di riflessione a un altro, a seconda di quali altri concetti lo circondano e lo piegano verso di sé. La sua imprecisione di punto cieco e magnetico è connaturata, non può essere portata a chiarezza, ma grazie alla sua persistenza al centro di qualunque presa di posizione teorica per la libertà, per la giustizia, per l'efficacia della virtù, per il merito, resta un'inaggirabile sfida filosofica.

La soggettivizzazione della fortuna, che prende le mosse da Aristotele, trova insieme una conferma e una smentita nelle pratiche della fortuna che, dall'astrologia al gratta e vinci,

appaiono ancor oggi pervasive. È solo dal punto di vista del soggetto, che ha senso parlare di “fortuna” o “sfortuna”. Subito però il contorno del soggetto viene per dir così ripassato a matita, e ne vien fuori un doppio bordo, un doppio profilo di *avere* fortuna e di essere *fortunato*. Il rasoio analitico taglia via l’essere fortunato, ma – così facendo – toglie alla fortuna proprio la sua punta ontologica, l’aspetto “magico”, senza il quale il fenomeno della fortuna cessa di essere quello che è, e appunto si dissolve, come un non-concetto o un semplice equivoco. Nelle pratiche della fortuna, infatti, l’avere fortuna non è mai scisso dall’essere fortunato. Nel tema natale astrologico, una presenza benigna di Giove (e di Venere) esprime la diatesi, la predisposizione quasi genetica alla fortuna. Ed è proprio questo che pensa il senso comune, quando definisce qualcuno fortunato, qualcun altro sfortunato. La fortuna diventa così *eu-daimonia*, l’avere un buon *daimon*, che non coincide con il soggetto, ma lo accompagna per lunghi o brevi periodi e talora addirittura per tutta la vita. La fortuna è un accidente, ci ricorda Aristotele; ma questo accidente è essenziale – pensano i pratici della fortuna – più o meno a quel modo in cui è essenziale per Socrate l’accidente di essere saggio, per Romeo e Giulietta l’accidente di essere innamorati, per Hitler l’accidente di essere malvagio. Come *daimon*, o come angelo custode, la fortuna è dunque una sorta di aura, una nuvola, che insiste sul soggetto senza essere in suo potere, e che può abbandonarlo da un momento all’altro. La nuvola, l’aureola, il *daimon*, sono dunque soggettivi, ma in un modo costitutivamente diverso dalla libertà o dalla volontà. Sono il risvolto d’essere del soggetto, una sorta di superfetazione concettuale, che allo sguardo analitico non può non apparire priva di senso, e che tuttavia il senso comune conserva, a motivo del suo sorprendente potere esplicativo.

Questo lato ontologico della fortuna è anche il più inquietante. Fortuna e sfortuna vi appaiono come il tempo atmosferico che pende sul capo del soggetto, costituendone una sorta di ambiente, e di cui il barometro astrologico segna la tendenza al brutto o al bello.

*Enrico Guglielminetti*  
*Luciana Regina*

## THE CORE OF FORTUNE

### EDITORIAL

The thought of having barely made it, of having been lucky or, on the contrary, really unlucky often comes to mind. There are circumstances that are lucky and others that are, clearly, unlucky; people who are luckier than others; entire lives that unfold with no major obstacles and rather full of opportunities, and other lives that develop on difficult paths ever since the beginning and where the lack of opportunities is accompanied by serious negative events. Carlo S. died the very day when the end of the war was announced—he was standing on the roof of his house when he was hit by a bullet shot in a celebration for which he himself was dancing with joy. In this case, we may say that it was a fatality; for him, it was definitely bad luck.

Fortune (and misfortune) comes to mind, but it is very difficult to think of it, reach it with one's thinking, and find its full core. This difficulty is attested by the fact that one may not believe at all in fortune or in its lack, one may consider such a belief a superstition, and nevertheless one attributes to it, exactly as in the case of the blind divinity represented by the tradition, an immense and mysterious power that affects history and lives and undermines one's trust in the power of reason, choices, strength of will, knowledge, virtue and, moreover, human and divine justice. Misfortune is considered a form of injustice. Luck too can be unjust because it may or may not be accompanied by virtue and conscience; it may affect those who make a good use of it but also those who do not.

What is luck in itself? What is the core or the essence of the concept "luck" besides its being the disquieting central enigma from which there develop stories and theories that try to build a path and hope of some sense? We may start counting and reasoning from out of the tragic cloud that hangs over entire peoples, historical epochs, families, communities, individuals, and that has no explanations (and must not have any because the temptation to offer some inevitably ends up in ideological aberrations). Yet the hard core of irrationality is there; we cannot do anything else than carrying it with us. Its positive counterpart, the paradisiac condition, is a gift or a dream but certainly not a merit. Even in this case, it is from this that we start measuring and narrating what we have done with it.

Because of this condition of *quasi-unthinkability*, the concept "luck" takes up aspects that differ from one context to the other, depending on the surrounding notions that inflect it one way or the other. Its imprecision as a blind and magnetic point is integral to its nature, it cannot be brought to clarity. Yet, because of its persistence at the center of any theoretical position that takes a stand in favor of freedom, justice, the efficacy of virtue, or merit, luck remains an unescapable philosophical challenge.

The subjectivization of luck, which starts with Aristotle, finds both a confirmation and a denial in the practices of luck that, from astrology to the lottery, are still pervasive

today. All talks about “fortune” or “misfortune” make sense only from the perspective of the subject. Even so, however, the contour of the subject is immediately (as it were) sketched over and a double edge emerges, a double profile of *having* luck and being *lucky*. The analytic razor cuts being lucky away, yet by doing so it eliminates from fortune precisely fortune’s ontological tip, the “magic” aspect without which the phenomenon “fortune” stops being what it is and dissolves into a non-concept or a simple equivocation. In the practices of fortune, though, having luck is never separate from being lucky. In one’s astrological natal chart, Jupiter’s (or Venus’) benign presence reveals the almost genetic predisposition toward fortune. This is exactly what common sense thinks when it defines someone as lucky and someone else as unlucky. Fortune becomes thus *eu-daimonia*, that is, having a good *daimon*, which does not coincide with the subject but rather accompanies it for long or short periods and at times for the entire life. Fortune is an accident, Aristotle reminds us. Yet—the practitioners of fortune think— such an accident is essential more or less in the same way in which the accident of being wise is essential to Socrates, the accident of being in love is essential to Romeo and Juliette, the accident of being bad is essential to Hitler. As *daimon* or as guardian angel, fortune is some sort of an aura, a cloud that insists on the subject without being in the subject’s power and that can abandon the subject at any moment. The cloud, the aura, the *daimon* are subjective yet in a way constitutively different from freedom or will. They are the subject’s fold of being, some sort of conceptual superfetation that the analytical gaze can only consider as meaningless and common sense nevertheless preserves because of its amazing explanatory power.

The ontological aspect of fortune is also the most disquieting. Fortune and misfortune appear as atmospheric weather impending on the subject’s head and constituting some sort of its environment. For such weather, the astrological barometer marks the tendency toward good or bad.

*Enrico Guglielminetti*  
*Luciana Regina*

(Translated by Silvia Benso)

## TEORIA



John D. Lyons

## THE FRENCH AESTHETICS OF CONTINGENCY

**Abstract**

*This essay considers three important French literary authors who have made contingency (chance, fortune, randomness) a significant and explicit subject of their writings. Charles Baudelaire has become well known as a major poet of chance encounters within the large, crowded modern city of the second half of the nineteenth century. For him, chance—and the paradoxically related concept of artifice—offers a break with the ennui of nature and routine. His thought on these matters echoes (while also reversing the valorisation of many ideas) that of the seventeenth-century mathematician and Christian apologist Blaise Pascal, who also denounced nature, as human beings perceive it, as a “second nature,” one that conceals the first and that is dominated by chance. This “second” nature, alienated by original sin from divine reason, is permeated by randomness. However, within this random world, human beings cultivate certain forms of artificial chance (e.g., games of chance) as a way of escaping ennui. The last writer considered here is Stéphane Mallarmé, whose great modernist poem *Un coup de dés jamais n’abolira le hasard* (A throw of the dice will never abolish chance) raises chance from the level of everyday encounters to a heroic gesture associated with many of the pre-modern symbols of chance.*

French literary modernity has, since the Renaissance of the 16<sup>th</sup> century been increasingly concerned with the experience of contingency, with the circumstantial, fleeting, and unpredictable incidents of human life. Three writers stand out for the central and explicit place they accord to chance: Blaise Pascal, Charles Baudelaire, and Stéphane Mallarmé. Each of them wrote about the subjective experience of everyday life as pleasant or unpleasant, beautiful or ugly, and in that sense they can be said to be concerned with aesthetics. They were not philosophers (at least by professional formation or even by self-definition) but reflected quite seriously on the interrelated issues of perception, time, beauty, boredom, dress, and painting. They are concerned not only with issues of fine arts and poetics but also with chance in everyday life, with what has been called “aesthetics from below.”<sup>1</sup> Although two of them wrote in the 19<sup>th</sup> century and one in the 17<sup>th</sup>, their works are interrelated, as will be apparent.

Let us begin with Baudelaire, whose “poetics of contingency” has been widely recognized, especially in the wake of the writings of Walter Benjamin<sup>2</sup>. The poem *À une*

<sup>1</sup> G.TH. FECHNER, *Vorschule der Aesthetik* (1876), G. Olms, Hildesheim-New York 1978, pp. 1–7.

<sup>2</sup> S. SINGH, *Baudelaire without Benjamin: Contingency, History, Modernity*, in “Comparative Literature”, 64 (4/2012), pp. 407–428.

*passante* (*To a woman passing by*) encapsulates Baudelaire's positive valuation of chance as forming the basis for aesthetic experience.

*À une passante*

La rue assourdissante autour de moi hurlait.  
Longue, mince, en grand deuil, douleur majestueuse,  
Une femme passa, d'une main fastueuse  
Soulevant, balançant le feston et l'ourlet;

Agile et noble, avec sa jambe de statue.  
Moi, je buvais, crispé comme un extravagant,  
Dans son oeil, ciel livide où germe l'ouragan,  
La douceur qui fascine et le plaisir qui tue.

Un éclair... puis la nuit! — Fugitive beauté  
Dont le regard m'a fait soudainement renaître,  
Ne te verrai-je plus que dans l'éternité?

Ailleurs, bien loin d'ici! trop tard! *jamais* peut-être!  
Car j'ignore où tu fuis, tu ne sais où je vais,  
Ô toi que j'eusse aimée, ô toi qui le savais!<sup>3</sup>

This poem can be seen as an echo of the most classical author of European love lyric, Petrarch, whose (non-verse) description of his encounter with Laura seems to furnish the narrative kernel of the 19<sup>th</sup>-century lyric: "Laura, illustrious through her own virtues, and long famed through my verses, first appeared to my eyes in my youth, in the year of

---

<sup>3</sup> *To a woman passing by*

The deafening street howled around me.  
Tall, thin, in deep mourning, majestic sadness,  
A woman passed, with an ostentatious hand  
Raising, weighing the hem of her skirt.

Agile and noble, with the leg of a statue.  
Me, I drank, frozen like a crazy man,  
In her eye, pale sky where the hurricane brews,  
Fascinating sweetness and fatal pleasure.

A flash...then night!—Fleeting beauty  
Whose glance gave me a sudden rebirth,  
Will I never see you again except in eternity?

Elsewhere, far away from here! too late! *never* perhaps!  
For I do not know where you flee, you do not know where I am going,  
Oh you whom I would have loved, oh you who knew it.

(CH. BAUDELAIRE, *Œuvres complètes*, ed. Y.-G Le Dantec and Claude Pichois, Gallimard, Paris 1961, pp. 88–89. All subsequent quotations from Baudelaire will come from this edition and will be marked OC, followed by the page number. All translations, unless otherwise noted, will be mine).

our Lord 1327, on the sixth day of April, in the church of St. Clare in Avignon, at matins...”<sup>4</sup>

Baudelaire, much more than Petrarch in his brief and private note, takes care to stress the purely random nature of the encounter, noting and even perhaps exaggerating its brevity and setting the encounter within the context of the kind of disproportion that is a *topos* of writings on chance. On one hand there is a huge mass of people, all of whom are rejected into the background as unimportant, and on the other hand there is the passing woman whose one glance is of overwhelming, crucial significance to the persona of the writer. We are all familiar with the modern way of expressing the disproportion that we perceive in chance events and that we evoke in such expressions as “it is a thousand to one chance”—thus contrasting those things that we consider to be entirely certain and not attributable to chance (though we use the term “chance” to negate it, as in “There is a one hundred per cent chance of rain tomorrow”) with those things that are exceptionally unexpected and remarkable intrusions of chance into actuality.

Suddenness and disproportion as criteria of chance events are manifested together in Baudelaire’s poem in the image of the flash of lightning, which is proverbially sudden (e.g. *Blitz* as signifying “lightning” now being a prefix in many languages simply for extreme speed) and which has long served as an example of a very unlikely personal experience. Two centuries before Baudelaire, the authors of the *Port-Royal Logic* (*La Logique, ou l’Art de penser*, 1662) used the fear of being struck by lightning as an example of a random event so infrequent that it should not be worried about: “there are...many people who are excessively frightened when they hear thunder. If the thunder makes them think about God and about death, so much the better: we can never think enough about those. But if it is only the fear of dying from a lightning bolt that gives them this extraordinary fear, we can easily show them that it is not reasonable. For within a population of two million people, it would be unusual if even one of them died in this manner...”<sup>5</sup>

Baudelaire, as his readers know, attached great importance to the kind of chance encounter represented here, encounters that occur to the passive *flâneur* in the great metropolis that Paris had become by the mid-nineteenth century. Rosemary Lloyd writes that Baudelaire’s strategy “cantered on surprising and astonishing” (a taste that he shared with Edgar Allan Poe). In his correspondence he writes that “the irregular, by which I mean the unexpected, the surprising, the astonishing are an essential part of the characteristics of beauty.”<sup>6</sup>

Key to his appreciation of the city and its crowds was his search for a remedy to boredom, *ennui*<sup>7</sup>. The city seems a favourable milieu both for the onset of *ennui* and for its provisional cure or respite. So we read in one of the *Spleen* poems of *Les Fleurs du mal*:

<sup>4</sup> F. PETRARCA, *Petrarch’s Lyric Poems: The Rime Sparse and Other Lyrics*, trans. Robert M. Durling, Harvard University Press, Cambridge MA 1976, p. 5.

<sup>5</sup> A. ARNAULD-P. NICOLE, *La logique; ou, L’art de penser; contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement* (1662), Flammarion, Paris 1970, p. 429.

<sup>6</sup> R. LLOYD, *Baudelaire’s World*, Cornell University Press, Ithaca NY 2002, p. 17.

<sup>7</sup> “Boredom” is, of course, an inadequate way to describe or translate *ennui*. For a fuller treatment see R.C. KUHN, *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*, Princeton University Press, Princeton NJ 1976, especially, for definitions, pp- 5-6.

Rien n'égale en longueur les boiteuses journées,  
 Quand sous les lourds flocons des neigeuses années  
 L'ennui, fruit de la morne incuriosité,  
 Prend les proportions de l'immortalité. (OC 69-70)<sup>8</sup>

Here the accumulated weight of time—"the weight of temporality" as Cheryl Krueger writes—produces *ennui*, which is negatively linked to the sense of immortality<sup>9</sup>. The latter is, in most modern Western writing, given a positive valuation, but in this instance, Baudelaire attaches to it the notion that nothing will ever change, that there will never be any stimulation. In contrast, the encounter that gives the poetic character pleasure in *À une passante* is in multiple ways associated with death. He finds in this woman's stormy eye, "the pleasure that kills" and also rebirth, "the glance that gave me sudden rebirth" (*Dont le regard m'a fait soudainement renaître*). The woman herself is dressed in black, described by Baudelaire as the costume of mourning, and she is a *passante*. This term can mean, and apparently here must necessarily mean, a woman who is simply walking by or riding by. But in French, as in many languages, "to pass" can also mean "to die." The woman could be in mourning for someone who has died, or she could be death incarnate, who both kills the onlooker and then gives him rebirth in another life, in eternity, where the poet may see her again (*Ne te verrai-je plus que dans l'éternité?*). Death does not seem here scary, but rather erotic, exciting, and fascinating, an object of *curiosity* in several meanings of that term, whereas continued life (on earth, in the city) as presented in the *Spleen* poems is unbearable and, pointedly, lacking in curiosity and in anything that might awaken that sensation<sup>10</sup>. Most important, perhaps, for the concept of chance, is that something sudden and interesting (in *À une passante*) is opposed to the lengthy, lasting, slow, and uninteresting existence evoked in so many other poems. Claire Lyu contrasts the "poetic encounter with cosmic forces and death" in this energetic poem with other texts for which the term "narcotic" is more appropriate<sup>11</sup>. Of *À une passante*, Erich Köhler has written, "The *flâneur*, this 'self hungry for non-self,' 'man of the crowds,' is seeking those fortuitous phenomena which are a component of Baudelaire's aesthetic, the aesthetic of 'modernity': 'surprise,' 'astonishment,' 'the unexpected,' 'the transitory,' 'the fleeting,' 'the contingent,' 'the strange,' 'the bizarre.' Walter Benjamin very rightly drew attention to a poem where the fundamental correlation between the process of poetic creation and the chance encounter in a big city crystallised into a poetic image."<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> "Nothing equals in length the limping days,  
 When under the heavy flakes of the snowy years  
 Ennui, fruit of dull incuriosity,  
 Assumes the proportions of immortality."

<sup>9</sup> Ch.L. KRUEGER, *The Art of Procrastination: Baudelaire's Poetry in Prose*, University of Delaware Press, Newark DE 2007, p. 13.

<sup>10</sup> "Curiosity" can also have erotic connotations. See N. Kenny, *Curiosity in Early Modern Europe: Word Histories*, Harrassowitz, Wiesbaden 1998.

<sup>11</sup> C. CHI-AH LYU, *A Sun within a Sun: The Power and Elegance of Poetry*, University of Pittsburgh, Pittsburgh PA 2006, p. 93.

<sup>12</sup> E. KÖHLER, *Le Hasard en littérature, le possible et la nécessité*, Klincksieck, Paris 1986, p. 46.

It is worth emphasizing that for Baudelaire chance appears in what happens, in an incident, but—this is crucial—the thing that happens is pointedly non-heroic (in a traditional sense) and would seem almost trivial to someone who was not personally involved in this experience. This is another aspect of the disproportion that is so often manifested in what we call chance. Whether it be an incident that is simply by itself and from every point of view unimportant or whether it be an incident that is in itself very tiny but subsequently has immense and disproportionate consequence (as we will see below in Pascal’s writing, for example in his comment “La puissance des mouches: elles gagnent des batailles” [“The power of flies: they win battles”])<sup>13</sup>, chance in modernity usually distinguishes itself from the more grandiose claims of Fate and Fortuna<sup>14</sup>. It is for this reason that subsequent to the seventeenth century French writers are more likely to use the term *hasard* (which we can translated as “chance” or “randomness”) than *fortune*.

The great city that is Paris generates random encounters, and Baudelaire presents these encounters as the source of his poetry itself<sup>15</sup>. *Le Cygne (The Swan)* is a well-known example of an encounter that produces a domino-like set of poetic insight. In this text, the poetic persona is strolling through Paris during the period of the city’s major transformation under Haussmann, when old streets and buildings, some dating from the Middle Ages, were replaced by broad, straight boulevards and avenues<sup>16</sup>. In this context Baudelaire renews one of the most ancient examples of chance: the unexpected urban encounter. Aristotle presented such an incident in his *Physics*, book IV, chapters 4-6 (195a 31-198a 13), to clarify what he meant by *tyche* (chance, fortune). In Aristotle’s example, a man who wishes to collect money from another man walks into the

---

<sup>13</sup> B. PASCAL, *Pensées*, in ID., *Les Provinciales Pensées: et opuscules divers*, ed. P. Sellier and G. Ferreyrolles, Librairie générale française, Paris 2004, pp. 754–1374, fragment 56. Other references to the *Pensées* will be to this edition and will be given, as is conventional, with “S” (for the Sellier numbering scheme) followed by the number of the fragment.

<sup>14</sup> J.D. LYONS, *Entre Fortune et hasard*, in “Méthode!”, 18 (2012), pp. 65-70.

<sup>15</sup> The Surrealists were clearly inspired by a similar impulse.

<sup>16</sup> The “Haussmannization” of Paris is itself a dialectic of chance (which guided the formation of the winding roads of the old city) and human control (in the careful, forward-looking design of the Second Empire engineering). The renovation of Paris seems to actualize the Cartesian analogy of random construction versus method from the *Discours de la méthode*, when he writes in the second part of “ces anciennes citez, qui n’ayant esté au commencement que des bourgades, sont deuenues, par succession de tems, de grandes villes, sont ordinairement si mal compassées, au pris de ces places regulieres qu’un Ingenieur trace a sa fantaisie dans une plaine, qu’encores que, considerant leurs edifices chascun a part, on y trouue souuent autant ou plus d’art qu’en ceux des autres, toutefois, a voir comme ils sont arrangez, icy un grand, la un petit, & comme ils rendent les rues courbées & inégales, on diroit que c’est plutost la *fortune*, que la volonté de quelques hommes vsans de *raison*, qui les a ainsi disposez” [these ancient cities which, having at their origin been only hamlets, and having become, with the passage of time, great cities, are usually so poorly formed, compared to those regular places that an engineer designs as he pleases on a plain, so, even though in each of the individual buildings there may be as much or even more artistic merit than in those {designed cities}, still, when you see how the buildings are laid out, here a big one and there a little one, and how the streets are curved and of disparate width, one would say that it is *chance*, rather than the will of men guided by *reason*, that made them what they are.] (R. DESCARTES, *Discours de La Méthode*, in ID., *Œuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam and P. Tannery, 11 vols., J. Vrin, Paris 1996, vol. 6, pp. 1–78; here pp. 11-12, emphasis added).

marketplace where he *unexpectedly* meets the man from whom he eventually hoped to collect the sum. What is essential here for the concept of *tyche* is that something happened contrary to expectation that nonetheless conforms to a desire on the part of the money-collector. Here we have a third characteristic or symptom of chance—to add to suddenness and disproportion: surprise. What happens is recognizable (it fits a pattern of incident that exists in the mind of the man who enters the marketplace) and significant, but it happened surprisingly, unexpectedly.

*Le Cygne* begins by the poet's address to the mythical Greek princess Andromache, wife of Hector of Troy: "Andromaque, je pense à vous!"<sup>17</sup> However, the image of Andromache mourning Hector years after the Greek victory and her subsequent enslavement, was not the result of a conscious plan on the poet's part to recollect that literary *topos*, nor was it even his cogitation of the category of heroic victims. Instead—and here suddenness, disproportion, and surprise combine in a single experience—Andromache's image came to his mind when he saw a swan that had escaped from a menagerie and was scratching around in the dust, looking for water: "Ce Simois menteur qui par vos pleurs grandit,/A fécondé soudain ma mémoire fertile."<sup>18</sup> The image of the exiled bird stimulates the memory of the poet, unleashing a set of associations: Andromache, an African woman looking tubercular and homesick, and many others. A chance encounter thus breaks through the prosaic monotony of the urban landscape<sup>19</sup>.

Baudelaire is explicit about the poetry-generating randomness of the city, particularly of the more modest quarters that escape the bourgeois narratives of success and respectability. In *Le Soleil*, he describes the revealing effect of sunlight on the shanties and on fields (the edges of Paris were still agricultural), where he went "Flairant dans tous les coins les hasards de la rime/Trébuchant sur les mots comme sur les pavés" (OC 79)<sup>20</sup>. A common accident—one that a few decades later gave Henri Bergson the key example of what produces laughter, stumbling on an uneven paving stone—unites everyday city life with the process of poetic creation<sup>21</sup>. One *stumbles* upon the words as upon the paving-stones; poetry depends on chance for its existence.

Baudelaire's emphasis on chance is not limited to poetic inspiration in the narrow sense of production of carefully-crafted texts; instead chance appears in his accounts of aesthetic experience more broadly, what we perceive as beautiful, ugly, pleasant, unpleasant, fascinating, boring. As we know, for Baudelaire these categories have an unusual reversibility insofar as the ugly is not necessarily less appreciated than the beautiful, the unpleasant is not necessarily less welcome than the pleasant, the major point being to create excitement and to defeat the monotony of *ennui*. Chance, as source

---

<sup>17</sup> "Andromaque, I think of you!"

<sup>18</sup> "That false Simois, that swells with your tears/Suddenly seeded my fertile memory."

<sup>19</sup> It is possible that this Baudelairean image underlay the slogan from the May 1968 student uprising in Paris: "Sous les pavés, la plage."

<sup>20</sup> "Scenting in all the angles the contingencies of rhyme/Stumbling on the words as on the paving stones."

<sup>21</sup> H. BERGSON, *Le rire, essai sur la signification du comique* (1900), Presses Universitaires de France, Paris 1964, p. 7: "Un homme, qui courait dans la rue, trébuche et tombe: les passants rient" ("A man, running in the street, stumbles and falls: the passers-by laugh.")

of intense surprise, is therefore a major ingredient in Baudelaire's aesthetics. In *Hymne à la beauté*, he evokes the apparently oxymoronic qualities that he associates with "beauty":

Viens-tu du ciel profond ou sors-tu de l'abîme,  
O Beauté? ton regard, infernal et divin,  
Verse confusément le bienfait et le crime,  
Et l'on peut pour cela te comparer au vin. (OC 23)<sup>22</sup>

This personified concept contains a set of antitheses that exclude the middle, no doubt because the middle is the domain of the reasonable, compromised virtues of the proper industrious bourgeoisie against which Baudelaire so energetically positions himself. Most significant is the way Baudelaire represents beauty as the modern incarnation of chance: "Tu sèmes au hasard la joie et les désastres,/Et tu gouvernes tout et ne réponds de rien."<sup>23</sup> It is tempting to see here a reprise of the medieval Wheel of Fortune but with a major difference. Baudelaire's all-governing random force is not moralizing but aesthetic. Immediately after these verses in which the poetic states beauty's random action, comes this quatrain:

Tu marches sur des morts, Beauté, dont tu te moques;  
De tes bijoux l'Horreur n'est pas le moins charmant,  
Et le meurtre, parmi tes plus chères breloques,  
Sur ton ventre orgueilleux danse amoureusement.<sup>24</sup>

Baudelaire's random aesthetic scrambles or explodes moral categories, leaving an amoral or even anti-moral panoply.

In his art criticism, Baudelaire also advanced the idea that beauty in painting was tied closely to chance. This is particularly evident in his well-known essay *Le Peintre de la vie moderne*, in which comments about the work of Constantin Guys serve as starting point for a much broader meditation on beauty in the modern world<sup>25</sup>. This essay begins with a distinction between "general beauty," which is timeless and independent of circumstance, and "particular beauty," the kind of beauty that depends on circumstance, time, and customs<sup>26</sup>. As soon as "circumstance" becomes a positive aesthetic quality,

<sup>22</sup> "Do you come from deep heaven or from the abyss,  
Oh Beauty? your gaze, infernal and divine,  
Pours out mingled benefits and crime,  
And we can thus compare you to wine."

<sup>23</sup> "You sow randomly joy and catastrophe,/And you dominate everything and take responsibility for nothing."

<sup>24</sup> "You walk on the dead, Beauty, mockingly indifferent;  
Among your jewels, Horror is not the least charming;  
And murder, one of your dearest trinkets,  
Dances lovingly on your belly."

<sup>25</sup> OC, pp. 1152–1192.

<sup>26</sup> This distinction is reminiscent of Aristotle's remarks in chapter 9 of the *Poetics* on the difference between poetry and history, though Aristotle's preference goes in a direction opposite to Baudelaire's insofar as the philosopher praises poetry for its representation of the universal and its freedom from the particular, time-dependent details that the historian is obliged to report. ARISTOTLE, *Poetics*, in ID.,

chance is validated as a component of beauty, because circumstances are unintentional, changeable, unpredictable, and non-rational. Rosemary Lloyd writes, “The modern is also to be found in apparently trivial objects or episodes that reflect the transitory and contingent.”<sup>27</sup> Accident, or chance, is a matter of time and timing. In Aristotle’s example in the *Physics* of the man who met the one from whom he wished to collect money, the encounter was entirely dependent on the unforeseen coincidence that they both happened to be in the same limited space at the very same moment. And in the *Poetics*, Aristotle gives another classic example of *tyche*, when he writes of the statue of Mityls that falls on the man who had murdered Mityls<sup>28</sup>. Aristotle sees the fall of the statue as unintentional and yet weirdly appropriate, but this incident occurs simply because Mityls’s murderer happened to pass below the statue at the exact moment when some defect in the stone allowed it to drop down. Had the man passed through this spot a few seconds earlier or a few seconds later, nothing significant would have happened. Thus, from the earliest mentions of chance, *tyche*, in antiquity, this phenomenon or concept is tied strongly to time.

For Baudelaire, in *The Painter of Modern Life*—and here he anticipates the Proust of *Le Temps retrouvé*—time becomes an essential ingredient of “particular” beauty, the dominant form of beauty in modernity. In contemplating engravings and paintings of the past, just as in enjoying what he sees around him in everyday life, Baudelaire locates a powerful source of pleasure in the quality of *presentness*: “Le plaisir que nous retirons de la représentation du présent tient non-seulement à la beauté dont il peut être revêtu, mais aussi à sa qualité essentielle de présent” (OC 1153)<sup>29</sup>. Perhaps we should not engage overmuch in a game of philosophical vocabulary in this instance, but we see that Baudelaire, by making the present (and circumstance) an “essential” quality, has reversed the traditional terms (of Aristotelian and Scholastic philosophy) according to which circumstance would be described as “accidental” (in the sense of something that can only exist as part of another thing), that is, secondary<sup>30</sup>. But in doing so Baudelaire has also incorporated chance into pleasure and the perception of beauty, since chance consists of those things which unintentionally co-occur in time *if we notice them*. Baudelaire’s way of appreciating the art of the past is not classicizing—that is, it does not stress those qualities that the creations of the past have in common with the interests of his own day and that can therefore be considered shared or “universal”—but rather particularizing, a form of (in a positive sense) aesthetic alienation or *Verfremdungseffekt*. He views images from the past in order to savour details that were unintentional, perhaps unconscious, and certainly inessential to the original makers and viewers of the images: “Ces costumes...sont très-souvent beaux et spirituellement dessinés; mais ce qui m’importe au moins autant, et ce que je suis heureux de retrouver dans tous ou presque

---

*The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation*, ed. J. Barnes, trans. I. Bywater, Princeton University Press, Princeton NJ 1984, vol. 2, p. 2323, 1451a 1-b 1.

<sup>27</sup> R. LLOYD, *Baudelaire’s World*, p. 196.

<sup>28</sup> ARISTOTLE, *Poetics*, p. 2323, 1452a 1.

<sup>29</sup> “The pleasure that we receive from the representation of the present is due not only to its beauty, but also to its essential presentness.”

<sup>30</sup> See R. HAMILTON, *Accident: A Philosophical and Literary History*, University of Chicago Press, Chicago IL 2007.

tous, c'est la morale et l'esthétique du temps" (OC 1153)<sup>31</sup>. Those things that were virtually invisible to the people in the past, the aspects of costume, gesture, social ritual, habitat, and so forth, are on the contrary striking to the later viewer.

Baudelaire describes his aesthetic as a double one, a union of the universal and the particular (in other words, of the timeless and the time-specific), but it is also a double aesthetic in terms of accident, for it implicates both the notion of what is essential and what is contingent (non-necessary, random) through the juxtaposition of moments. In another passage of *The Painter of Modern Life*, Baudelaire warns the would-be artist against the temptation of the timeless—that is, the imitation of the past: “Pour s’y trop plonger, il perd la mémoire du présent; il abdique la valeur et les privilèges fournis par la circonstance; car presque toute notre originalité vient de l’estampille que le *temps* imprime à nos sensations” (OC 1165; the emphasis is Baudelaire’s)<sup>32</sup>.

Among Baudelaire’s poems there are, we know, texts in which time seems to stand still; indeed, there are texts which seem to stand outside of time in any real, historical sense. These are poems like *L’Invitation au voyage* (both in prose and verse versions), *Le Léthé*, *Lesbos*, *Les Litanies de Satan*, *Harmonie du soir*, and so forth. In them, if there is time at all, it is a time that has no end, that simply lasts. And yet these poems evoke situations that escape the *ennui* of the *Spleen* poems. And it may also have no beginning, since the action or state imagined is outside of real life. *L’Invitation au voyage* is particularly significant in this regard because it is saturated with intention, evoking a world where “Là, tout n’est qu’ordre et beauté,/Luxe, calme et volupté” (OC 51)<sup>33</sup>. Such a world of perfect order and calm is—it should be obvious—a world without chance, without surprise, without sudden and unforeseen change, and with no beginning and no end. It is a peaceful, enchanted world diametrically opposed to the chaos, noise, and unforeseeable encounters of poems like *À une passante* or *Le Cygne*. Such texts of an ordered, but non-existent world in which things happen because, and only because, we wish them to, allows us to conceive a spectrum, for Baudelaire’s work, that goes from the complete absence of surprise and chance on one extreme to the frenetic and unpredictable world of random encounters that appears in evocations of Paris crowds, *les foules*, which generate aesthetic pleasure insofar as they actualize the unforeseen. This spectrum, at the pole of surprise and chance, is also one that is articulated into ever shorter periods of time, so that it culminates in the intensity of the *moment* of encounter, the lightning-flash, the *éclair*, of *À une passante*.

In the middle of such a spectrum, going from the timeless dream-world of the *Invitation* on one hand to the briefest of urban encounters on the other, is the bogged-down duration of the *Spleen* poems, in which (as for the *Invitation*) time doesn’t pass but where there is no pleasure, perhaps because somehow there is no sense of presence. It is as if the poetic persona were trapped in his own past (“Je suis un vieux boudoir plein de

<sup>31</sup> “These costumes...are very often beautiful and wittily designed; but what is at least as important to me, and what I am happy to find in all of them or almost all, is the ethic and aesthetic of the time.”

<sup>32</sup> “If one immerses himself too much there, he loses the consciousness of the present; he abdicates the value and the privileges offered by the circumstances; for almost all our originality comes from the imprint that *time* gives to our perceptions.” On circumstance as chance, see D.F. BELL, *Circumstances: Chance in the Literary Text*, University of Nebraska Press, Lincoln NE 1993.

<sup>33</sup> “There, all is order and beauty/Luxury, calm, and pleasure.”

roses fanées,/Où gît tout un fouillis de modes surannées,” OC 69)<sup>34</sup>. What is missing is the possibility of surprise, that wonderful experience brought by chance and that generates the opposite of the oppressive oldness of spleen: the new, *le nouveau*. Death itself—and we recall that the most perfect representation of chance in Baudelaire’s poetry, *À une passante*, is shot-through with connotations of death—brings with it the possibility of something new. At the end of *La Mort*, Baudelaire calls upon death to carry him away, “Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu’importe?/Au fond de l’Inconnu pour trouver du *nouveau!*” (OC 127; emphasis in the original).<sup>35</sup>

While the dream-like texts in which comfort, order, and security exclude the kind of excitement that the random encounters of the Paris crowd provide in other poems that depict the intense rush of unexpected new experience, there is an intermediate scenario that could be called artificial or cultivated chance. In these cases the human agent does not determine the outcome but, as the common expression has it, tempts fate, allowing material circumstance to determine the outcome. There is an example of such risk-taking in *Le Mauvais vitrier*, where the poet tells about risky actions by his friends: “Un ... allumera un cigare à côté d’un tonneau de poudre, *pour voir, pour savoir, pour tenter la destinée*, pour se contraindre lui-même à faire preuve d’énergie, pour faire le joueur, pour connaître les plaisirs de l’anxiété, pour rien, par caprice, par désœuvrement.” (OC 238)<sup>36</sup> The poet describes the outcome of one such experiment: “Un de mes amis, le plus inoffensif rêveur qui ait existé, a mis une fois le feu à une forêt pour voir, disait-il, si le feu prenait avec autant de facilité qu’on l’affirme généralement. Dix fois de suite, l’expérience manqua, mais, à la onzième, elle réussit beaucoup trop bien” (OC 238)<sup>37</sup>.

Such “cultivated chance” is, of course, a form of game, part of the long tradition of games of chance from which the usual modern French word for chance or randomness derives: *hasard*. This word appeared in French about the time of the Crusades, apparently brought into the vocabulary by veterans who had sufficient contact with Arabic to begin to use a form of *hasard*<sup>38</sup>. The relationship between “games of chance” and chance or randomness in a broader sense is complex and deserves to be considered at length. Here, let it suffice to point out a paradox that verges on contradiction. Games in general appear as the antithesis of chance<sup>39</sup>. They are bound by rules, often very elaborate ones, so that—in contrast to the openness of chance events in the world, where the

<sup>34</sup> “I am an old boudoir full of faded roses,/The burial place of a jumble of yesterday’s fashions.”

<sup>35</sup> “To plunge to the depths, Hell or Heaven, who cares?/Into the deep Unknown to find something *new!*”

<sup>36</sup> “One...will light a cigar next to a barrel of gunpowder, *to see, to know, to tempt fate*, to force himself to show some energy, to play the risk-taker, to experience the pleasures of anxiety, for nothing, by whimsy, because he has nothing else to do.”

<sup>37</sup> “One of my friends, the most harmless dreamer who ever existed, once started a forest fire to see, as he said, if the forest can catch fire as easily as people say. Ten times in a row, the experiment failed, but, the eleventh time, it succeeded much too well.”

<sup>38</sup> *Oxford English Dictionary*: “The origin of the French word is uncertain, but its source was probably Arabic. According to William of Tyre, the game took its name from a castle called *Hasart* or *Asart* in Palestine, during the siege of which it was invented: see Littré s.v. The true Arab name of this castle appears to have been *’Ain Zarba* (Prof. Margoliouth). Mahn proposes vulgar Arabic *az-zābr* or *az-zār* ‘die’ (Bocthor); but early evidence for this sense is wanting.”

<sup>39</sup> R. GARDNER-E. OSTROM, *Rules and Games*, in “Public Choice”, 70 (2/1991), pp. 121–49.

unforeseen and sometimes even seemingly impossible happens—every combination of outcomes is foreseen. In their elaborate rules, games are at the extreme of artifice, if we imagine human behaviour on a spectrum ranging from the spontaneous and open to the closed and ritualistic. Moreover participants willingly engage in games of chance and often plan to do so at specific times, also in distinction to the unplanned and unintended occurrence of what we usually call a chance event or fortuitous event.

Games of chance are not the only case in which artifice and chance are allied. Baudelaire's work offers valuable opportunities for insight into this relation between artifice and chance. The image of a spectrum going from closed (artificial) to open (spontaneous) happenings can be usefully complemented by the image of a triangle, in which the three points are artifice, chance, and nature. In different ways, artifice and chance both oppose nature. Clément Rosset has argued in his *L'Anti-nature: éléments pour une philosophie tragique*, that Greek philosophy establishes three great reigns of existence: artifice, nature, and chance. Nature is what exists independently of human activity and that functions according to an internal set of laws; artifice what comes from man; chance is the result of matter, “un mode d'existence non seulement indépendant des productions humaines, mais aussi indifférent à tout principe et à tout loi.”<sup>40</sup> Rosset, beginning with a reading of Plato's *Laws* (book 10) and Aristotle's *Physics* (book 2), advances the view that nature is what is neither the product of art nor the result of chance. In nature, things happen because they must happen. Natural things have within them a principle of motion which determines what they do. As Rosset develops at length his ideas of this triad, it appears that mankind finds comfort in both the idea of nature and the idea of artifice insofar as both offer the assurance of predictable outcomes. Natural things happen in ways that are observed so many times in the same sequences that people speak of the “laws of nature” and rely on the continuation of the same sequences. Humans find artifice comforting because, although it makes things work in ways that would not happen if nature were left to itself, successful artifice—itsself based on an understanding of natural regularity-- also leads to a predictable outcome. Chance, on the other hand, appears to violate the predictability of nature and also to escape human control. Chance is an idea deeply rooted in human culture, and this idea is highly resistant to the objections of scientists and philosophers, who repeatedly explain that “freak” or “chance” occurrences are not necessarily exceptions to natural functioning but rather simply blindspots in human knowledge<sup>41</sup>. However, people living an everyday life (as opposed to a scientific investigation) perceive surprising, inexplicable incidents as “chance.”

Baudelaire's aesthetic favours artifice as well as chance. In *Éloge du maquillage* (a section of *Le Peintre de la vie moderne*), he denounces 18<sup>th</sup> century ideas of beauty, and most of all the error of considering that beauty is created by nature:

---

<sup>40</sup> “[A] mode of existence independent not only of human productions, but also indifferent to any principle and any law.” (C. ROSSET, *L'anti-Nature; Éléments Pour Une Philosophie Tragique*, Presses universitaires de France, Paris 1973, p. 11).

<sup>41</sup> L. DASTON, *Fortuna and the Passions*, in *Chance, Culture, and the Literary Text*, ed. Thomas M. Kavanagh, Department of Romance Languages and Literatures, University of Michigan, Ann Arbor MI 1994, p. 26.

La plupart des erreurs relatives au beau naissent de la fausse conception du XVIII<sup>e</sup> siècle relative à la morale. La nature fut prise dans ce temps-là comme base, source et type de tout bien et de tout beau possibles. La négation du péché originel ne fut pas pour peu de chose dans l’aveuglement général de cette époque [...] la nature n’enseigne rien, ou presque rien, c’est-à-dire qu’elle *contraint* l’homme à dormir, à boire, à manger [...] le bien est toujours le produit d’un art. (OC 1182-83)<sup>42</sup>

Beauty is thus created by acting against nature<sup>43</sup>. Mankind’s correction of—or violation of—the natural order creates beauty<sup>44</sup>. The artifices employed to this end obey no rules and no necessity except the rule of random, time-articulated variation as achieved in everyday fashion (*la mode*):

La mode doit donc être considérée comme un symptôme du goût de l’idéal surnageant dans le cerveau humain au-dessus de tout ce que la vie naturelle y accumule de grossier, de terrestre et d’immonde, comme une déformation sublime de la nature, ou plutôt comme un essai permanent et successif de réformation de la nature [...] toutes les modes sont charmantes, c’est-à-dire relativement charmantes, chacune étant un effort nouveau, plus ou moins heureux, vers le beau. (OC 1184)<sup>45</sup>

The stress here on newness is typical of Baudelaire’s positive valuation of all that breaks with routine and regularity; or in other words, what is new and surprising is a cure for *ennui*, just as, logically, continued sameness, predictability, and routine lead to *ennui* or

---

<sup>42</sup> “Most errors about beauty derive from the false 18<sup>th</sup>-century conception about morality. At that time nature was taken as the basis, source, and type of all possible good and of all possible beauty. The denial of original sin was not a minor part of the general blindness of that epoch [...] nature teaches nothing, or almost nothing, that is to say that it *forces* man to sleep, to drink, to eat [...] good is always the product of an art.” Jean Dubray, in his very illuminating *Pascal et Baudelaire* (Classiques Garnier, Paris 2011), has described the two authors’ conceptions of original sin (pp. 65–89).

<sup>43</sup> For a substantial discussion of this theme, see F.W. LEAKEY, *The Repudiation of Nature*, in ID., *Baudelaire and Nature*, Manchester University Press-Barnes and Noble, Manchester 1969, pp. 103–172.

<sup>44</sup> Dubray, notes divergent views of the two writers with regard to beauty (*Pascal et Baudelaire*, 28–34), but in the midst of that discussion makes an extremely penetrating remark about the way Baudelaire’s praise of cosmetics seems to be a trace of the yearning for the pre-lapsarian ideal that Pascal posited in mankind: “un fil ténu mais tenace semble les relier, car il appartient à une tradition ininterrompue: celle du péché originel, qui engendre la nostalgie du paradis perdu...” (p. 32).

<sup>45</sup> “Fashion should therefore be considered as a symptom of the taste of the ideal that rises to the top layer of the human brain above all that natural life deposits that is crude, earthy, and filthy, and ideal that is like a sublime deformation of nature, or rather like a constant and repeated attempt to reform nature [...] all fashions are charming, that is, relatively charming, each of them being a new attempt, more or less successful, to achieve beauty.” The concept of an ideal that manages to “float above” the gross natural life is an echo of Pascal’s concept of the trace left by mankind’s first nature in the fallen second nature, implanting in mankind the ability to recognize, for instance, that society is unjust. Whence comes this notion of the “just” and therefore also the “unjust”? Michael Moriarty, notes that in the *Pensées*, “the notion of a Fall seems to offer a key; that we look for what we cannot find suggests we must *know* or *have known* what we are looking for” (M. MORIARTY, *Fallen Nature, Fallen Selves: Early Modern French Thought II*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 129). Moriarty writes elsewhere that “Three hundred years before the Barthes of *Mythologies*, Pascal has observed that ‘nature’, then is a social construction. We identify the imaginary with the natural because imagination has installed a second nature in man...the very existence of this second rival nature shows that ‘nature’ itself is not nature...” (M. MORIARTY, *Early Modern French Thought: The Age of Suspicion*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 112).

*spleen*—and the *Spleen* poems of *Les Fleurs du mal* give no hint of anything new but only speak of oldness, deadness, and of a failure of invention<sup>46</sup>. At the court of the bored king, “jeune et pourtant très-vieux,” makeup and fashion do not succeed in reaching the successful level of artifice that would draw the desired reaction (the reaction of desire): “les dames d’atour, pour qui tout prince est beau,/Ne savent plus trouver d’impudique toilette/Pour tirer un souris de ce jeune squelette” (OC 70)<sup>47</sup>.

In the triad nature-artifice-chance, the Baudelaire of *The Painter of Modern Life* and of many texts in *Les Fleurs du mal* and *Le Spleen de Paris* (the prose poems), celebrates artifice and chance as they work independently or together to overcome the predictability of nature and of social convention. At this point in our argument it is logical to object that “social convention” is a form of artifice rather than of nature and to propose the correction that Baudelaire simply likes one form of artifice rather than another. We could say that he likes “new” forms of artifice rather than older, established ones. To shed light on this conceptual puzzle, it is helpful to turn to the work of the seventeenth-century scientific and religious writer, Blaise Pascal, who also pondered *ennui*, artifice, and nature.

Blaise Pascal (1623-1662) was a mathematician and speculative physicist who discussed games of chance with gambling friends and created what he called a “geometry of chance” (*géométrie du hasard*), considered a major basis of the modern theory of probability<sup>48</sup>. Pascal is also well known for what is called the “Wager” argument for behaving as if the Christian God existed. These two connections to chance, and particularly to games of chance, though often discussed by philosophers, are probably not in fact the best basis on which to bring forward Pascal as a major representative of the French aesthetics of contingency. However, we should review them briefly before considering the third, more extensive and important category of chance in Pascal’s thought, chance in everyday life. This third representation of chance in the author’s work is most often remembered in connection with the example of “Cleopatra’s nose” and its effect on world history.

First, the “geometry of chance” was Pascal’s mathematical response to the theoretical problem of the interrupted game, in which the gambling participants had all contributed to the stakes that the winner will claim at the end of the game. If the game is played to the end, there is no problem because whatever rules apply to the particular game being played will clearly specify the distribution of the sums wagered. However, if the game is interrupted, the rules will not be adequate to resolve the problem of distribution. This very circumscribed problem appealed to the mathematical interests of Pascal’s contemporaries as well as friends interested in gambling<sup>49</sup>. However, this approach

<sup>46</sup> J. DUBRAY, *Pascal et Baudelaire*, pp. 294–299.

<sup>47</sup> The king is “young and yet very old” and “the ladies of the court, for whom any prince is handsome/Can find no shameless outfit /To make this young skeleton smile.”

<sup>48</sup> I. HACKING, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge University Press, London 1975, pp. 57-62. See also B. PASCAL, *Lettre de Pascal à Fermat [sur la règle des partis]*, in ID., *Œuvres complètes*, ed. L. Lafuma, Editions du Seuil, Paris 1963, pp. 43–49.

<sup>49</sup> TH.M. KAVANAGH, *Dice, Cards, Wheels: A Different History of French Culture*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia PA 2005.

seems to avoid the much larger issues of contingency. It only considers the situation *after* some chance event has taken place and does not describe the event that interrupted the game nor does it provide any tools for calculating the likelihood of the interruption itself<sup>50</sup>.

Second, the “Wager” argument for acting as if the Christian God existed is probably, for the discipline of philosophy, the most frequently examined of Pascal’s texts. This argument appears only once in Pascal’s manuscript notes that were published after his death in the text we know as the *Pensées* (the original edition, of only a small number of the fragments appeared in 1670 as *Pensées sur la religion et quelques autres sujets*). This is not the place to examine the argument, its merits, nor its place in what we can surmise of Pascal’s intentions for his work-in-progress. With regard to chance, to the French *hasard*, it should be enough here to note that Pascal never suggests in any way that the existence of God is the result of chance. Instead, the text in which the wager appears (as a fragmentary dialogue between the author and a non-believer) concerns making a decision about action in the absence of reliable information.

Thus we come to the much more general description of chance in human life in the *Pensées*, where Pascal comments frequently on the way individual human lives and vast historical situations are transformed by disproportionately small and unexpected causes. The example of “Cleopatra’s nose,” is the best known passage on this subject:

Qui voudra connaître à plein la vanité de l’homme n’a qu’à considérer les causes et les effets de l’amour. La cause en est un *Je ne sais quoi*. Corneille. Et les effets en sont effroyables. Ce *Je ne sais quoi*, si peu de chose qu’on ne peut le reconnaître, remue toute la terre, les princes, les armées, le monde entier.

Le nez de Cléopâtre s’il eût été plus court toute la face de la terre aurait changé.<sup>51</sup>

This is an example of what in ordinary language we would call chance. That is, this is not a method for dealing with the situation that comes *after* a chance event (as in the “geometry of chance”) nor is it a proposal for decision-making with insufficient data (as in the Wager argument). Instead, the example of the Roman general Anthony falling in love with the Queen of Egypt offers an example of an incident that Pascal evokes as possessing a purely random quality of everyday life<sup>52</sup>. What is at issue is not Cleopatra’s

---

<sup>50</sup> In this respect the “geometry of chance” resembles Aristotle’s poetics of the tragic plot. The *Poetics* proscribes plots that end with chance events and *deus ex machina* supernatural interventions but does not prohibit chance events that occur at the beginning or early in the chain of plot elements. Aristotle gives the example of Sophocles’s *Oedipus Tyrannos*, and although he does not dwell on the incident of the protagonist’s chance encounter with his (unrecognized) father Laios on the road, clearly such an unintended and unexpected encounter fits squarely into the types of incidents that Aristotle elsewhere (in the *Physics* for example) classifies at chance. Thus, like Pascal’s “geometry of chance,” Aristotle’s poetics of tragedy permits an inaugural chance incident while subsequently seeking to banish chance from what follows.

<sup>51</sup> “Whoever wants to take the full measure of human vanity need only consider the causes and effects of love. The cause is a *I know not what*. Corneille. And the effects are frightful. This *I know not what*, such a small thing that it cannot even be recognized, moves the whole earth, the princes, the armies, the whole world.

Cleopatra’s nose, if it had been shorter the whole face of the earth would have changed.” (*S* 32).

<sup>52</sup> Though Pascal offers this example to show the inscrutable unpredictability of the course of human actions (with the goal of countering human vanity and the sense of control that people have concerning

deliberate attempt to charm Anthony but rather the importance of a physical variable beyond human control and even beyond the awareness (at least the foresight) of the people involved. In addition to her gifts, then, Cleopatra was just plain lucky.

The *Pensées* abound in examples of everyday chance, at all levels of the social scale. Cromwell would have achieved lasting military and political control of England, writes Pascal, except for “un petit grain de sable qui se mit dans son uretère” (*S* 622)<sup>53</sup>. This kidney stone, by chance, killed the tyrant. It is significant that Pascal does not add to his mention of this historical accident any claim that the Christian God acted thus in a providential way. At the lower end of the social scale, there is the case of the young man who chooses to become a shoemaker simply because he has heard a shoe admired (*S* 162). In another colourful hypothetical example of everyday chance a grave magistrate solemnly arrives in church to listen piously to a sermon. However, it turns out that, by chance, the preacher has an odd face and is also *barbouillé*—poorly shaven or washed. As a result, the magistrate will, Pascal predicts, lose his dignified bearing and start laughing (*S* 78).

Why is Pascal interested in emphasizing the role of chance in everyday life and even in the formation of social institutions, which are so illogical that they seem to have been put together haphazardly? Baudelaire is the one who can answer that question for us. In a passage of his *Éloge du maquillage* quoted above, the poet attributes the naturalistic prejudice to a denial of original sin (*OC* 1182). Nature, in Baudelaire’s account, is full of vice and violence. Virtue, on the other hand, results from artifice. If we consider the age-old experience of humanity, we see, he writes, it is nature

qui pousse l’homme à tuer son semblable, à le manger, à le séquestrer, à le torturer; car sitôt que nous sortons de l’ordre des nécessités et des besoins pour entrer dans celui du luxe et des plaisirs, nous voyons que la nature ne peut conseiller que le crime. C’est cette infallible nature qui a créé le parricide et l’anthropophagie, et mille autres abominations que la pudeur et la délicatesse nous empêchent de nommer. (*OC* 1183)<sup>54</sup>

This description could have come directly from Pascal’s pen, and this view of nature is, in Pascal and Baudelaire, directly connected to the Christian concept of original sin. In describing the disorder of human laws and institutions, Pascal affirms that the “témérité du hasard” has created all the laws that mankind considers natural:

Sur quoi la fondera-t-il, l’économie du monde qu’il veut gouverner? Sera-ce sur le caprice de chaque particulier, quelle confusion! Sera-ce sur la justice, il l’ignore. [...] Le larcin, l’inceste, le meurtre des

---

their achievements), if Baudelaire were treating the relationship between Anthony and Cleopatra he might give a different emphasis. Would this be for Baudelaire an incident similar to the one he mentions in *À une passante* or rather similar to his praise of artifice in *Éloge du maquillage*?

<sup>53</sup> “a little grain of sand that lodged itself in his urethra.”

<sup>54</sup> “that incites man to kill his fellow man, to eat him, to imprison him, to torture him; because as soon as we leave behind the order of necessities and needs and enter the order of luxury and pleasures, we see that nature can only encourage crime. This infallible nature created parricide and cannibalism, and a thousand other abominations that modesty and delicacy prevent me from naming.”

enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. Se peut-il rien de plus plaisant qu'un homme ait droit de me tuer parce qu'il demeure au-delà de l'eau [...]? (§ 94)<sup>55</sup>

The particular qualification that Pascal makes in the *Pensées* is that human nature as we know it is a “second nature,” one that covers over and conceals the “first nature” within which only the first two human beings, Adam and Eve, dwelt. Pascal would have been entirely in agreement with Baudelaire’s distinction between the “order of necessities and needs” and the order now prevalent in human affairs. We should emphasize this term, *necessity* because it is what distinguishes nature (in the Aristotelian sense) from chance. Or, in terms of the Christian world-view adopted by Pascal and Baudelaire, necessity is what is absent from nature *as we know it*, in other words, from the fallen nature that follows from original sin.

The fallen world of Pascal and Baudelaire, being the world of non-necessity, is the world of chance, the world in which an ignorant child becomes king and thus gives orders to strong, mature, knowledgeable men; the world in which incest is a virtue in one place and a crime in another; the world in which people are expected to love someone simply because he is powerful enough to have them killed.

Another characteristic of the world that is important both to Pascal and to Baudelaire is *ennui*. Both of these authors emphasize repeatedly the almost unbearable oppression of *ennui*. In addition to the apparently random pattern of laws and power in human society, the other major characteristic of human life in Pascal’s account is the craving for activity that kills time and prevents *ennui*: “un roi sans divertissement est un homme plein de misères” (§ 169)<sup>56</sup>. The most extreme case of boredom would be that of a man sitting alone day after day in a room: “j’ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d’une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre” (§ 168)<sup>57</sup>. In such a situation nothing would happen, the past and the future would blend together and there would be nothing new or unexpected. In other words, in the case of the room-bound man there would be no chance. Indeed, unless the building were hit by lightning or shaken by an earthquake, the man’s situation would be unbearably uniform. By juxtaposing Baudelaire with Pascal we can see a solution to such an awful situation: leaving the room to walk around where there are other people, to be a *flâneur* in Baudelaire’s terms and to take a “bain de foule”—a crowd bath—multiplies almost infinitely the occasions—we recall that *Occasio* was one of the manifestations of chance in Roman culture—for incidents that would occupy the thinker and prevent boredom.

The cultivation of chance through such exposure to the external world appears in many examples in the *Pensées*. Artifices for maximizing unpredictability and sudden events include hunting. Pascal stresses that the goal of hunting in 17<sup>th</sup>-century

---

<sup>55</sup> “What will he base it upon, the order of the world that he wishes to govern? Will it be on the whimsy of each individual—what confusion! Will it be on justice—he doesn’t know what it is. [...] Theft, incest, infanticide and the murder of parents—everything has had its place among virtuous actions. Could there be anything more amusing than that a man has the right to kill because he lives on the other side of the water?”

<sup>56</sup> “a king without diversion is a man full of miseries.”

<sup>57</sup> “I have often said that all mankind’s unhappiness comes from one single thing, which is not knowing how to remain quietly in a room.” On this topic see J.D. LYONS, *Espace physique, espace conceptuel dans les Pensées*, in “XVIIe Siècle”, 261 (2013), pp. 621-635.

aristocratic society is not to obtain something to eat. The effort and cost of hunting a boar or a hare far surpasses the expenditure necessary to purchase equivalent food. But hunting rivets human attention and makes time pass painlessly by incorporating into the activity a huge range of variations in process and outcome. Another major pass-time in Pascal's milieu was gambling. Games of chance are the purest form of artificially cultivated contingency in the *Pensées*. When we consider Pascal's examples of gambling as a way of killing time and when we also keep in mind his "geometry of chance" with its concentration on the situation *after* a hypothetical chance interruption of the game, we perceive games of chance as having a two-fold purpose with regard to contingency. On one hand, such games, like almost all other human activities, are diversions, *divertissements*, which allow us to forget about death. Thus they serve the function that Krueger has described in Baudelaire as procrastination. But games of chance offer a particularly pure form of *divertissement* from the thought of death in that they exploit chance twice to the same end. Since death is very likely to arrive in the form of an accident—a fall from a horse, an apoplectic attack, a falling roof-tile—death is the ultimate chance event. But by concentrating on the artificially-restricted, highly refined and stylized form of chance that is the essence of gambling, players can forget the other, much more fearsome manifestations of chance that exist outside of the game. So just as Pascal's "geometry of chance" excludes any consideration of the event *outside the game* that caused the game to stop unexpectedly, so gambling grants the players the momentary illusion that chance exists in the relatively benign form of hands of cards and throws of the dice. In other words, games of chance are like vaccinations or like homeopathic doses of randomness that are not life-threatening and that distract the mind from the *ennui* that afflicts an unoccupied mind and prevent that mind from turning its attention to death and to the ultimate purpose of existence.

Could we throw the dice to make chance itself disappear? Could gaming be raised from the refuge of bored artists and aristocrats with too much time to kill and instead become a heroic gesture? Such a question seems to underlie Mallarmé's striking—and also hermetic and baffling—text on the theme of chance, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard* (*A throw of the dice will never abolish chance*)<sup>58</sup>. This poem—critics disagree whether it should be called a prose poem or simply a poem—is one of the most important works of literary modernity<sup>59</sup>. Even if one disregards the question of its semantic content, as some scholars have done, it is undeniable that *Un coup de dés* served subsequent generations of poets as an incitement to break with prosodic, typographic, and visual traditions that had endured for centuries or even millennia<sup>60</sup>. The poem consists of its

<sup>58</sup> S. MALLARMÉ, *Œuvres complètes*, ed. H. Mondor and G. Jean-Aubry, Gallimard, Paris 1945, pp. 457–77.

<sup>59</sup> The pioneering attempt to provide a thorough interpretation of this poem is R.G. COHN, *Mallarmé's Un Coup de Dés: An Exegesis*, AMS Press, New York NY 1980. Cohn's overview is that each page corresponds "to a level of the hierarchy of sciences": metaphysics pp. 1-2 ; physical sciences 3; biological sci 4 ; social sci 5 ; early art and ritual 6 ; "drama (public art)" 7 ; "poetry (private art)" 8 ; "synthesis of all the arts" 9; return to empty ocean 10; lonely space 11.

<sup>60</sup> Michel Murat, for instance, has written an important book on this poem solely on its prosodic and typographical characteristics, dismissing interpretation of its semantic content (M. MURAT, *Le Coup de dés de mallarmé: un recommencement de la poésie*, Belin, Paris 2005). Murat dismisses exegetical studies of the

title (or what we conventionally describe as its title), which is a sentence distributed in large all-capital type over the space of twenty-one pages, and of many other words in smaller type that might be considered a commentary upon the central sentence. The words are separated as UN COUP DE DÉS/JAMAIS/N'ABOLIRA/LE HASARD—without commas, periods, or exclamation or question marks. Many books and many more articles have been written about this seminal work, and in the present article we will make only one or two comments strictly on the issue of chance, *le hasard*.<sup>61</sup>

Before considering the semantic or conceptual content of Mallarmé's propositions, we should note that there is an aspect of the typography that is related to contingency. At first glance, the words of "Un coup de dés" seem to be distributed randomly across the pages. Once we realize, however, that Mallarmé himself intended that the type be set so that the words would appear in precisely this way, the poem seems visually to convey the opposite of chance: total authorial control that eliminates or at least minimizes chance. The visual aspect of the text is thus not random but instead arbitrary. In everyday usage "arbitrary" is frequently used as a quasi-synonym for random (*Oxford English Dictionary*: "Derived from mere opinion or preference; not based on the nature of things; hence, capricious, uncertain, varying"), but instead, with regard to the etymology of the term, we can understand that an arbitrary decision is simply one that is made by someone with the authority to impose a decision without giving an explanation or justification for it (*Oxford English Dictionary*: "Relating to, or dependent on, the discretion of an arbiter, arbitrator, or other legally-recognized authority"). In comparison to Mallarmé's assertion of writerly authority, most authors of prose poems submit themselves to the randomness of typographical practice. The beginnings of lines on the left, the end of lines on the right, and page breaks occur in most cases in a purely random way. But because readers, and presumably writers, are accustomed to this random distribution, it becomes seemingly "natural"—an example of the congealed randomness that Pascal designates as the "second nature." Hence, the visual aspect of Mallarmé's text already, even at first contact, constitutes a significant dialect of chance and convention.

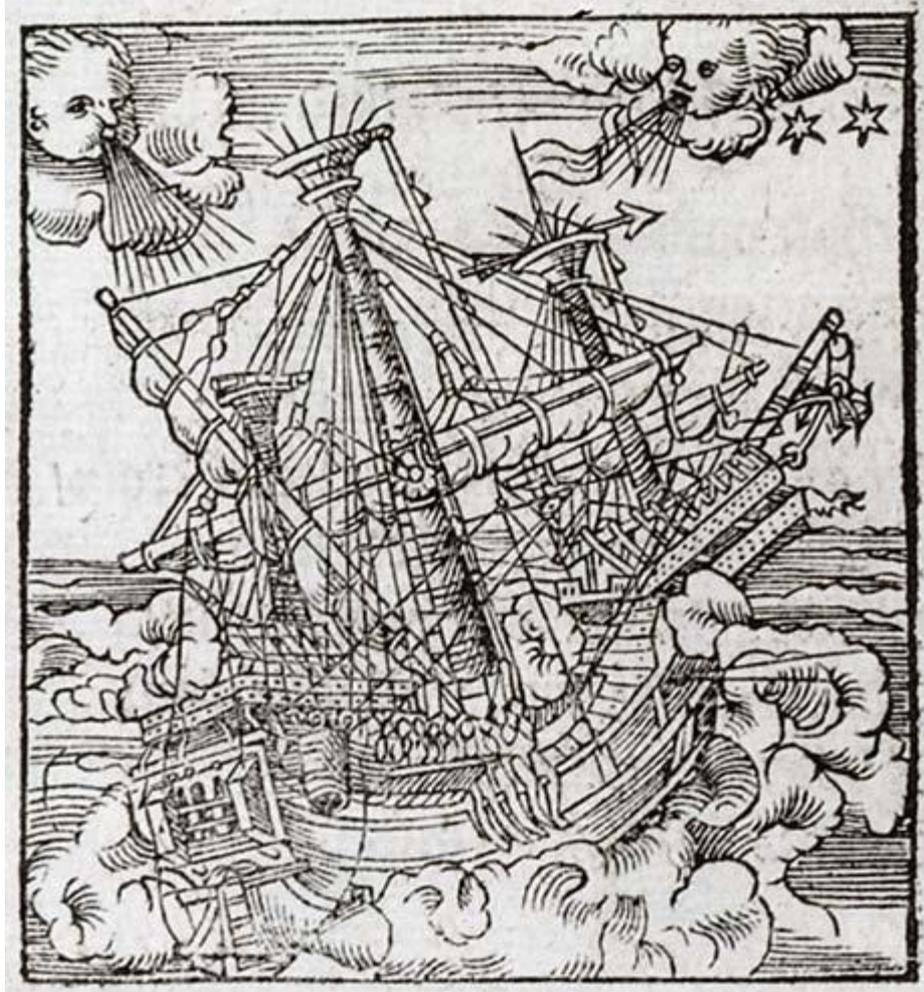
When we turn to the semantic content of "Un coup de dés," it becomes clear that Mallarmé has made use of many elements from the Western cultural tradition of chance. First of all, he connects the toss or throw of the dice with the word *hasard*, and thus suggests a return to the etymological origins of the word in the 12th century interaction

---

poem, referring to hermeneutic critics as "les 'maniaques', dont Robert Greer Cohn est le parangon illustre, qui ont voué leur vie à le [ce poème] refaire à leur idée" (p. 169).

<sup>61</sup> Cohn (*Mallarmé's Un Coup de Dés*, p. 90) empties the word *hasard* of its usual semantic content (*tyche*, chance, randomness) and says "LE HASARD: Pure Pardoxe (with all the impact of defeat it carries in relation to the attempted Throws, but only in relation---). The closest the written or uttered Word can get to expressing nothingness, end of life." Bernard Delville (in his brief note, *Le Hasard selon Mallarmé*, in "Magazine Littéraire", 312 (1993), pp. 54–55) remarks the inadequacy of Cohn's treatment of chance, and cites with approval Émilie Noulet: "C'est contre le hasard que se défend notre instinct de conservation quand il l'appelle providence, fatalité, coïncidence, prémonition, quand il l'affuble de toutes les superstitions qu'il peut imaginer. Il faut étouffer cette clamante preuve de la vanité universelle. Il faut supprimer le hasard. C'est le sujet du *Coup de dés*" (É NOULET, *L'Œuvre Poétique de Stéphane Mallarmé*, Droz, Paris 1940, p. 50). In other words, we must destroy the very *idea* that chance exists, returning then, in a sense, to Stoic wisdom.

of Christian Europe and the Muslim Arabic world<sup>62</sup>. Second, the elliptical narrative that is laid out in the smaller-type propositions that accompany the central sentence incorporates one of the key attributes of the chance *topos*—the *topos* of *tyche* and Fortuna—that existed in Greco-Roman antiquity and in the Renaissance: the storm-tossed sailing ship that is on the verge of sinking forever into the watery abyss.<sup>63</sup>



To this he has added a number of modern terms associated with contingency: “calculs,” “Nombre,” “destin,” “conjonction,” “probabilité,” “chance” (with a further echo in the verb “chancellor”: to stumble—thus tying the randomness of chance with the mortal danger of the shipwreck), “rencontre,” “foudre,” “tout de suite,” “SE CHIFFRÂ-IL” (again the idea of number and calculation), “suspens,” “événement,” “abruptement,” and “heurt.” Suddenness, encounter and collision, thunder (or lightning), human attempts at calculation—all these chance-related terms are woven into the suggestion of

<sup>62</sup> Mallarmé had a lively interest in etymology. Among the many scholarly comments on this aspect of his work, see P.A. MILLER, *Black and White Myths: Etymology and Dialectics in Mallarmé’s ‘Sonnet En Yx,’* in “Texas Studies in Literature and Language”, 36 (2/1994), pp. 184–211.

<sup>63</sup> A. ALCIATI, *Spes proxima*, in *Liuret des emblemes de maistre Andre Alciat*, Chrestien Wechel, Paris 1536. On the motif of the storm-tossed ship and the distinction between “fortune” and “chance” (*hasard*) see J.D. LYONS, *From Fortune to Randomness in Seventeenth-Century Literature*, in “French Studies”, 65 (2/2011), pp. 156–173.

a wind-whipped sea tossing a doomed boat under the stars (and the stars are not only essential to spatial navigation but also associated with human attempts to divine the future and thus to overcome chance).

Mallarmé makes of the gesture of throwing the dice part of a heroic scenario, a contest of life and death in which the storm and the likelihood of destruction and death is not trivial but rather epic, a game played “DANS DES CIRCONSTANCES ÉTERNELLES.” The many references to ancestors and to ancient traditions and precedents seem to ennoble the struggle that is carried on generation after generation. Much closer to Baudelaire than to Pascal in this respect—at least to the Baudelaire of such texts as *À une passante* and *Le Mauvais vitrier*—Mallarmé holds forth the encounter with chance as an exciting and vivifying experience, even if it will always ultimately be fatal for the player. There seems to be nothing routine or boring about what is happening in *Un coup de dés*. For Mallarmé, as for Baudelaire, chance takes us on a voyage far from the everyday.

On the basis of the three authors we have considered, we can conclude with some remarks about an evolution in the role of chance in French culture over several centuries. In the Middle Ages, chance—in the figure of *Fortune*—was a concept fraught with moralizing, admonitory power. After the Renaissance, however, chance appeared in French culture less as a totalizing abstraction or personification—suitable for graphing a human life its unitary rise and fall—than as the marker of everyday experience. Chance continued to serve as a concept in moral discourse but increasingly within an inventory of minute occurrences that manifest the incoherence and fragility of human life and society. The observation of human interactions with the material world became intertwined with meditations on chance. In life, it was noted, people experience pleasure and pain, loss and gain, desire and disappointment, excitement and boredom—all at the whim of chance. Thus we can say that chance became a topic for aesthetic reflection<sup>64</sup>. The clearest example of the aestheticization of chance in the visual arts is the genre of paintings known as “vanity.”<sup>65</sup> However, in the writings of the French *moralistes* (moralist in the sense of observer of mores rather than as prescriber of conduct) such as Pascal much attention is given to people’s perceptions, pleasures, and pains<sup>66</sup>. What do they find beautiful? What do they find funny? What do they find exciting and interesting? What do they find unbearable? These perceptions seem to Pascal to come about for reasons that can be broadly attributed to chance.

The aestheticization of chance that appears in Pascal as a flight from boredom continues in Baudelaire but with a radical and ironic turn. Vice, horror, sin, and boredom still appear frequently as categories in Baudelaire but no longer as part of an

---

<sup>64</sup> Although the term “aesthetics” did not exist in the 17<sup>th</sup> century, categories of perception later studied under that concept certainly did. Here, aesthetics is used more in the sense of empirical observation of what pleases than in terms of a theory of beautiful. See G.Th. FECHNER, *Vorschule der Aesthetik*, p. iv.

<sup>65</sup> K. LANINI, *Dire la vanité à l'Âge classique: paradoxes d'un discours*, H. Champion, Paris 2006.

<sup>66</sup> Jean Lafond’s anthology gives a thorough view of this literature, with texts of Pascal, La Rochefoucauld, and La Bruyère: *Moralistes du XVIIe siècle*, ed. J. Lafond, R. Laffont, Paris 1992. For a penetrating view of Pascal as observer of human life, precursor of what we call “anthropology,” see H. BJØRNSTAD, *Créature sans Créateur: Pour Une Anthropologie Baroque Dans Les Pensées de Pascal*, Presses de l’Université Laval, Québec 2010.

apologetic discourse aimed at providing the reader with a better conception of religion and salvation. Instead, moral values serve aesthetic ends. In this shift of emphasis the French authors are not alone but rather find kindred impulses in such authors as Poe and E.T.A. Hoffmann. Chance, even the chance of horror and death, appears as exciting, serving to make the present moment come alive in the experience of the *new*. As one critic writes, comparing Baudelaire with Hoffmann, “Psychologically, the aesthetic value of horror and evil is due partly to the shock that these categories produce in the reader’s consciousness.”<sup>67</sup>

Mallarmé continues Baudelaire’s aestheticization of chance in even more emphatic form. Fashion (*la mode*), which had appeared to 17<sup>th</sup> century moralists such as Pascal and La Bruyère as one of the clearest examples of the human fall into irrational, time-bound randomness (and away from divine or even natural law) was for Mallarmé, as for Baudelaire, an object of pleasurable fascination<sup>68</sup>. In juxtaposing Mallarmé with Pascal and Baudelaire, we can see that the author of *Un coup de dés* closes a circle, or executes one turn of a spiral, in that he picks up Pascal’s interest in games of chance but makes the throw of the dice an epic gesture. Endowed with trappings of human encounters with storms, seas, and stars, Mallarmé’s poetic character seems to find pleasure in playing not against a human opponent, not to win money, and not even to kill time, but instead, heroically, to kill chance itself. But chance will never be abolished.

---

<sup>67</sup> I. KÖHLER, *Baudelaire et Hoffmann*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1979, p. 196.

<sup>68</sup> Mallarmé edited a women’s fashion magazine, “La Dernière Mode” (S. MALLARMÉ, *La Dernière Mode*, in ID., *Œuvres complètes*, pp. 705–847). For a study of La Bruyère’s views of chance and fashion see J.D. LYONS, *An Accidental World*, in ID., *The Phantom of Chance*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012, pp. 174-195.



Giulio Panizza

## FORTUNA, CASO E GIUSTIZIA DISTRIBUTIVA

### Abstract

*This essay examines the idea of luck in its possible relation with distributive justice. It then presents Dworkin's distinction between "brute luck" and "option luck." In light of Rawls' A Theory of Justice and Williams' notion of equality from a human point of view, the essay analyzes the notion of merit in its constitutive elements – "genetic lotteries," "social capital," historical and cultural context, and individual initiative – in order to bring out an unconventional configuration of the concept.*

*Il lavoro è dedicato ad Anna e Vittorio*

1. Mentre nel 1580 si reca a Roma per far esaminare i primi due libri degli *Essais* ai rappresentanti della censura pontificia, Montaigne forse neppure immagina che uno dei pochi punti messi in discussione riguarderà una questione per lui tutto sommato secondaria, come l'uso del termine "fortuna"<sup>1</sup>. Ai teologi vaticani la fortuna appare infatti una nozione sospetta e vagamente sediziosa perché nega il finalismo intelligente e preordinato della Provvidenza divina, sostituendolo col finalismo cieco e ateo della casualità, una sorta di necessità imprevedibile e capricciosa. L'episodio di Montaigne illustra in modo efficace come la nozione di fortuna – che implica, come aveva visto bene Aristotele nella *Fisica*, una *soggettivizzazione* del caso che si piega al bene e al male della vicenda umana – appartenga a una *costellazione* concettuale, condivisa con il caso appunto, la necessità e la Provvidenza. Una costellazione arricchita dall'analisi di Hume che, in *An Enquiry Concerning Human Understanding*, introduce la probabilità e la sua modulata incertezza – come quando si gettano i dadi alla *roulette* e non si è in grado di fare immediatamente una previsione sensata – a spiegare quella che noi definiamo in modo neutro casualità. Naturalmente, il teorema di Bayes offrirà nel 1763 una formula per calcolare la probabilità attribuita a un evento quando aumenta il numero delle informazioni in nostro possesso, correggendo in crescita l'efficacia della nostra previsione. Ma resta il fatto che la probabilità, cui caso e fortuna su versanti differenti si accompagnano, si mostra pur sempre quale gestione oculata e razionale della nostra

---

<sup>1</sup> Cfr. A. COMPAGNON, *Un'estate con Montaigne*, trad. it. G. Girimonti Greco e L. Di Lella, Adelphi, Milano 2014, pp. 126-127.

ignoranza sulle cause effettuali. Insomma, affrontiamo le ampie distese, esaminabili tuttavia, dell'indeterminazione.

Il letto su cui riposa la fortuna è dunque, come abbiamo brevemente osservato, ampio e condiviso, per non dire equivoco, e lascia certamente spazio anche a ciò che gli antichi denominavano “sorte”, per indicare l'intervento inesplicabile e nascosto, a volte favorevole a volte ostile, degli dei nelle vicende umane. Il «consiglio di Zeus si compiva», dice Omero nell'*Iliade*<sup>2</sup>. Tecmessa, nell'*Aiace*, chiede agli amici di proteggerla dalla «sorte necessaria»<sup>3</sup>. Ecuba, nell'*Iliade* ancora, lamenta il rapimento e la vendita come schiavi da parte di Achille, in seguito alla guerra, di alcuni dei suoi figli e ci fa intendere come per quel mondo la schiavitù rappresentasse il paradigma della cattiva sorte<sup>4</sup>. Curiosamente, ma forse non troppo per via della resilienza delle parole, il termine “sorte” – a suggerire le alterne fortune dell'esistenza – è sopravvissuto nel dibattito etico-politico contemporaneo, e anzi ricopre un ruolo fondamentale nella distinzione, presentata dalla filosofia del diritto di Ronald Dworkin, tra “sorte brutta” e “sorte opzionale”<sup>5</sup>. La prima, dovuta a eventi e atti che non dipendono assolutamente da noi, come la perdita dell'abitazione a causa di un terremoto, oppure un handicap fisico o una minore abilità intellettuale, esige una compensazione estesa; la seconda, legata a deliberazioni che rinviano interamente a noi, come lo sfumare di tutti i miei averi per via del gioco d'azzardo, non richiede alcuna rimodulazione favorevole delle risorse liberamente perdute. Per usare il linguaggio della fortuna, questa volta in accezione negativa, Dworkin è favorevole alla compensazione della sfortuna “brutta” e contrario alla ricompensa dei danni provocati dalla sfortuna “opzionale”. Come osserva in *What is Equality? Equality of Resources*: «l'eguaglianza di risorse non deve tenere conto delle carenze nei panieri di risorse dovute a opzioni personali, come le scelte di consumo o di rischio»<sup>6</sup>. La sua tesi intende difendere una distribuzione delle risorse che sia *ambizioni-dipendente*, tale cioè da riflettere i costi o i benefici per gli altri delle scelte virtuose che ciascuno compie nell'accumulare beni. Così, chi sceglie di investire piuttosto che consumare o decide, per esempio, di consumare in modo meno vistoso, ossia risparmia sistematicamente, o lavora in modo più intenso e impegnativo di altri, deve poter ottenere i guadagni che derivano dalle sue decisioni, «in un'asta egualitaria seguita dal libero commercio»<sup>7</sup>. Ciò che invece occorre respingere è una distribuzione delle risorse unicamente *doti-dipendente*, ovvero influenzata in maniera univoca dalle differenti capacità che, in un'economia del *laissez-faire*, producono ingenti variazioni di reddito tra persone con le medesime ambizioni. Si tratta, in ultima analisi, di tutelare l'importanza dell'*impegno*, ma non la discriminazione spontanea delle *doti*.

La nozione di fortuna, nella sua curvatura di sorte, e precisamente di “sorte brutta”, comprende dunque la differenza di abilità e talenti naturali. Ora, la domanda scomoda, in parte contro-intuitiva e in parte non abituale, è se vanno compensati oppure no, e fino

---

<sup>2</sup> Cfr. OMERO, *Iliade* I,5; trad. it. R. Calzecchi-Onesti, Einaudi, Torino 1950, p. 3.

<sup>3</sup> Cfr. SOFOCLE, *Aiace*, v. 803; trad. it. E. Savino, Garzanti, Milano 1981, p. 57.

<sup>4</sup> Cfr. OMERO, *Iliade* XXIV,750-753; it., p. 221.

<sup>5</sup> Cfr. R. DWORKIN, *Eguaglianza di risorse* (1981), trad. it. E. Dornetti in I. CARTER (a cura di), *L'idea di eguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 94-163.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 124.

a che punto, negli svantaggi per alcuni e nei vantaggi per altri che comportano. Alcuni rispondono di *no*. In fondo i talenti fanno parte delle mie capacità native e se non li svilupperò a dovere – ricordiamo tutti il monito kantiano, in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, relativo ai doveri imperfetti verso se stessi e alla vittoria necessaria di un essere ragionevole sull'ignavia, che spingerebbe invece a vivere «come gli abitanti del mari del sud»<sup>8</sup> – sarò io la prima vittima di me stesso. Altri, fra cui, come s'è detto, Dworkin e, insieme a lui, John Rawls e Peter Singer – il quale ultimo, sulla base del principio dell'eguale considerazione degli interessi, si impegna in alcune citazioni marxiane – dicono di *sì*. La “lotteria genetica”, osservano, che giustifica la diversità dei talenti, è cieca e stabilisce disequaglianze di prestazioni di cui non dobbiamo rispondere perché non ne siamo responsabili: è pertanto ingiusto che su di noi ricadano distinzioni arbitrarie, che negano il punto di vista della scelta consapevole. È un po' come essere discriminati senza motivo. In un passo spesso citato, per la forza e il *pathos* dell'argomentazione, Rawls scrive: «Nessuno di noi merita il posto che ha nella distribuzione delle doti naturali, allo stesso modo in cui non meritiamo il nostro punto di partenza in società. La stessa nozione di merito non si può applicare qui. Non c'è dubbio che i più avvantaggiati abbiano diritto alle loro caratteristiche naturali, come del resto ogni altro; questo diritto è tutelato dal primo principio di giustizia quale conseguenza della libertà fondamentale che protegge l'integrità della persona. Ma il nostro problema consiste proprio nel decidere come la struttura di base della società debba essere progettata»<sup>9</sup>. Ossia, aggiungo io, nel far valere la giustizia come equità riferendosi, con una importante postilla che in realtà pesa come un macigno, al ruolo attivo che il *rispetto di sé* – “bene primario” essenziale nel linguaggio tecnico di Rawls – deve progressivamente assumere in una società democratica: «In caso di necessità», osserva Rawls, «dobbiamo tenere conto del bene essenziale rappresentato dal rispetto di sé. Ne consegue che i meno favoriti devono avere un senso di fiducia nel proprio valore, e ciò limita il tipo di gerarchia e i gradi di ineguaglianza consentiti dalla giustizia. Così, per esempio, risorse per l'istruzione non devono essere ripartite esclusivamente o principalmente secondo la loro probabile resa in termini di capacità produttive apprese, *ma anche* a seconda della loro capacità di arricchire la vita personale e sociale dei cittadini, compresi i meno favoriti tra loro. Man mano che una società progredisce la seconda considerazione diventa sempre più importante»<sup>10</sup>.

Agisce qui – e condensa questa prospettiva, quale architrave concettuale – la concezione di Bernard Williams riferita all'“eguaglianza dal punto di vista umano”, in cui, oltre e al di là dell'eguaglianza liberale delle opportunità, vale la prescrizione di ignorare le diverse etichette derivanti dalle differenze nei meriti, o dai successi o fallimenti: «Dobbiamo a ogni uomo», scrive Williams in *The Idea of Equality*, «lo sforzo di comprenderlo e nel farlo dobbiamo accostarci a ciascuno dei nostri simili facendo astrazione, per così dire, da certe vistose strutture di ineguaglianza in cui lo

<sup>8</sup> I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. IV, p. 423; trad. it P. Chiodi, introduzione di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari, 1980, p. 52.

<sup>9</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia* (1971), trad. it. U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2010, p. 113.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 116.

incontriamo»<sup>11</sup>. Ciò che conta davvero, nel considerare le persone eguali dal punto di vista umano, è la loro capacità di giudizio, in termini di scopi e progetti, sul significato intrinseco delle loro vite, inteso come il loro punto di vista intorno a ciò che renderebbe tali vite significative. L'interrogativo invitante di Socrate – “come devo vivere io?” – sembra che non si possa eludere, neppure nel carattere paradigmatico della risposta che attende.

2. Gran parte delle argomentazioni svolte finora hanno come loro *focus* la nozione di “merito”, intesa quale abilità, a scarti divergenti, che esige un riconoscimento, come quando banalmente si dice: “ho lavorato duro, mi merito quel premio!”. Su di essa – punto essenziale della discussione non convenzionale che qui vorrei affrontare – si costruisce la dimensione ascensiva delle carriere nella nostra società, coi privilegi di *status* che implica. Lo spettro di osservazione critica dunque si amplia, dal contesto e dalla valutazione effettiva delle capacità individuali, al luogo sociale della loro funzionalità gerarchica. Secondo l'osservazione di Thomas Nagel: «In una società tecnologicamente avanzata, con una economia di mercato ramificata, si fornisce in media una retribuzione molto maggiore per compiti che richiedono una intelligenza superiore, rispetto a quelli che non la richiedono. *Questo non riflette un giudizio sociale secondo cui individui brillanti meritano l'opportunità di guadagnare più denaro degli individui mediocri.* Essi possono meritare opportunità educative più ampie, ma non per questo meritano la ricchezza materiale che le accompagna. Si può dire lo stesso delle retribuzioni differenziali che la società assegna alla bellezza, all'abilità atletica, al talento musicale e così via»<sup>12</sup>. Non meno esplicito, a tratti polemico, è il giudizio di Dworkin: «Vogliamo trovare un modo per distinguere quando le differenze di ricchezza dovute alle diversità di mestiere sono giuste e quando invece sono ingiuste. Differenze ingiuste sono quelle riconducibili alla sorte genetica, alle doti che rendono agiata una persona ma sono negate ad altri che, avendole, le sfrutterebbero appieno. Se accettiamo questo ragionamento il problema delle doti differenziali è simile, per certi versi, al problema degli handicap e al loro risarcimento»<sup>13</sup>. Ora, il fulcro della disamina innovativa di cui s'è detto, è qui ben chiarito, e in modo estremo specialmente da Dworkin. Nessuno ha da ridire, parrebbe anzi quasi empio, sulla compensazione degli handicap fisici, ma molti, o quasi tutti, tendono a protestare verso una compensazione riequilibratrice dei talenti o delle abilità, considerandola una specie di attentato alle capacità native. Ma il punto è proprio questo: se le capacità native dipendono in larga misura dai geni, ossia sono ereditarie, perché non riconoscere loro un ruolo più equo, ossia modesto, nella giustificazione delle differenze di *status* sociale ed economico? Non si tratta certo di negare l'importanza dell'impegno individuale e dell'incentivo che il suo riconoscimento comporta o di predicare forme di egualitarismo redistributivo assoluto – escluse da Rawls con la sua tesi del *maximin* o del privilegiamento, tra due assetti alternativi di società, di quello in cui la situazione dei più

---

<sup>11</sup> B. WILLIAMS, *L'idea di eguaglianza* (1962), trad. it. R. Rini, in ID., *Problemi dell'io*, con introduzione di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 278.

<sup>12</sup> T. NAGEL, *Questioni mortali* (1979), trad. it. A. Besussi, con introduzione di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 101.

<sup>13</sup> R. DWORKIN, *Eguaglianza di risorse*, ed. cit., p. 127.

svantaggiati è migliore<sup>14</sup>; respinte da Mauss con la sua celebre teoria antropologica dello “scambio asimmetrico”, in cui la restituzione del gesto avviene attraverso il simbolismo del dono che placa nel rituale le diseguaglianze reali e ci insegna che “reciproco” non vuol dire necessariamente eguale, se per eguale si intende distribuito in parti eguali<sup>15</sup>; rifiutate infine dallo stesso Marx negli *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* con la sua dura critica al comunismo rozzolo e “ripartitivo” di Buonarroti che egualizza la proprietà privata e l’invidia<sup>16</sup> – bensì di riconoscere che l’eccesso di differenze, nel senso della forte divaricazione di *status* e di risorse, è un processo sociale che si auto-alimenta nella discriminazione e che le sue basi naturali, spesso rivendicate a giustificazione, al contrario, proprio perché irriflesse (“lotteria genetica”), non autorizzano. Per tornare a usare il linguaggio iniziale del viaggio a Roma di Montaigne, la fortuna può sicuramente dispensare favori casuali e ciechi, tuttavia l’arena sociale li deve correggere secondo percorsi di equità non livellatrice. L’idea-forza è dunque *compensativa* e non *azzerante*. Ma si tratta di una compensazione *universalizzante* e non soltanto *selettiva*, perché essa implica la eguale considerazione di persone libere, morali e razionali. L’interpretazione etica della nozione di persona che Kant costruisce in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, con le sue idee di autonomia, dignità e rispetto, assai presente nel costruttivismo delle teorie imparzialistiche nella filosofia politica contemporanea, si accompagna alla dimensione distributiva della giustizia e la *surdetermina*.

C’è forse bisogno di una pausa, o addirittura di una presa di distanza dalla discussione in corso, considerandola secondo una prospettiva più articolata e meglio equilibrata. Ci aiuta John Rawls, il quale distingue quattro forme canoniche nel tempo di giustizia distributiva: I) il *modello feudale*, legato alla nascita e all’aristocrazia del sangue, seguendo le figurazioni gerarchiche dell’*ancien régime*; II) la *libertà naturale*, con l’apertura formale allo sviluppo delle diverse capacità e il principio delle “carriere aperte ai talenti”, secondo l’espressione coniata da Samuel Pepys, il celebre diarista e letterato inglese del ’600; III) la *concezione liberale*, sviluppatasi con la nascita e l’affermazione del sistema di produzione capitalistico, che intende riconoscere il merito e perciò vuole garantire una effettiva compensazione delle differenze di origine o socio-economiche, in modo che gli individui, come gli atleti ai blocchi di partenza in attesa del segnale dello *starter*, godano di medesime condizioni iniziali; IV) infine l’*eguaglianza democratica*, che unisce eguaglianza di *opportunità* ed eguaglianza di *considerazione* e si pone il problema di un riequilibrio che va oltre le differenze socio-economiche di origine per sanare, nella misura del possibile, gli effetti della diversità di abilità e talenti naturali. La concezione dell’eguaglianza democratica appare a Rawls decisiva poiché offre lo spettro interpretativo più ampio e dettagliato per esaminare la struttura di base della società e le aspettative degli individui secondo il principio dell’equità. Inoltre, minimizzando la *fortuna* sociale, essa permette –

<sup>14</sup> Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, ed. cit., p. 89: «l’idea intuitiva è che l’ordine sociale non deve determinare o garantire le prospettive più attraenti di quelli che stanno meglio, a meno che ciò non vada anche a vantaggio dei meno fortunati».

<sup>15</sup> Cfr. M. MAUSS, *Saggio sul dono* (1923), in ID., *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. F. Zannino, Einaudi, Torino 1965.

<sup>16</sup> Cfr. K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in K. MARX-F. ENGELS, *Werke*, Dietz, Berlin 1956ss., vol. 40, pp. 534-535; trad. it. G. della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 224.

ed è la cosa per noi più interessante alla luce del rapporto tra fortuna e giustizia distributiva – di scomporre la nozione di merito e di illustrarne le molteplici voci. La “lotteria genetica”, anzitutto, determinata dalla distribuzione originaria delle abilità e dei talenti e come tale non ascrivibile a scelte del soggetto. Il “capitale sociale”, poi, ossia le infrastrutture educative, assistenziali, informative che ci permettono di manifestare e svolgere al meglio le nostre qualità e attività, come sa bene chi nasce in paesi segnati dalla povertà o dalla scarsità di risorse. La “temperie storica”, ancora, ossia il fatto che in certi tempi e luoghi si apprezzino socialmente determinate capacità, come ad esempio i pittori figurativi nella Toscana del Trecento, o i programmatori di computer agli inizi degli anni Ottanta del XX secolo, o le capacità comiche in certi contesti culturali odierni, secondo il divertente racconto che ne fa Allen in *Stardust Memories* discutendo dei vantaggi della celebrità con un amico taxista frustrato («pensa se fossi nato tra gli Apache, non avevano mica bisogno di comici loro, sarei disoccupato»). Da ultimo, lo “sforzo individuale”, l'unico elemento in contro-tendenza nel sottolineare la dimensione volitiva del merito, dove si mostra il contributo del soggetto, in termini di cura, sviluppo e applicazione delle proprie capacità native. Come osserva Rousseau, nell'*Emile*, la virtù è sforzo; nato nel fondo di un bosco l'uomo forse sarebbe vissuto più libero e felice, ma «non avendo da combattere nulla per seguire le proprie tendenze non sarebbe stato virtuoso»<sup>17</sup>. Il quadro che queste osservazioni ci consegnano depotenzia dunque notevolmente la tradizionale nozione di merito. Esaminata da vicino, con una lente più sottile, essa appare polimorfa e molto meno *glamour* e convincente nella sua rivendicazione sicura del valore dell'iniziativa individuale, che è soltanto *uno* dei fattori e non l'*unico*. Sono infatti, come indica l'elenco rawlsiano, numerosi i fattori, per così dire, automatici e comunque non frutto di una deliberazione – se si esclude appunto il *topos* rousseauiano della virtù come sforzo – che la definiscono. Ciò che appare indiscutibile, nel senso di immediata convinzione (“me lo merito!”), può essere pertanto discusso e considerato in una luce non abbagliante di ovvietà o di retorica e pertanto meglio compreso.

3. Certo è importante, perché muta strutturalmente il piano argomentativo conducendolo a una dimensione quasi ontologica, l'obiezione che muove Milton Friedman in *Free to Choose* a questa impostazione concettuale. L'ingiustizia, afferma l'economista fondatore della cosiddetta “Scuola di Chicago”, dimora da sempre fra gli uomini, è il portato delle differenze naturali e della varia semina del caso e proprio per questo è, alla radice, inestirpabile. Insomma, è sempre accaduto che alcuni eccellano, abbiano privilegi a volte ingiustificati, vivano meglio: «La vita non è giusta. Credere che il governo possa rettificare quel che la natura ha generato è una idea seducente, ma è importante anche riconoscere quanto la stessa ingiustizia, che deploriamo, ci sia di giovamento. Non sarebbe stato infatti ancor più ingiusto per il pubblico che apprezzava le sue esibizioni se, in nome di un astratto ideale di eguaglianza, a Muhammad Ali non fosse stato concesso di guadagnare, per una serata di pugilato, infinitamente più di quanto potesse chiedere l'ultimo dei facchini per una giornata di lavoro non

---

<sup>17</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, in ID., *Oeuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Gallimard, Paris 1969, t. IV, p. 792; trad. it. L. De Anna, *Emilio*, in ID., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972, p. 707.

qualificato?»<sup>18</sup>. Il mutamento strutturale del ragionamento si nota dal fatto che Friedman ne sposta l'asse dalla prescrizione alla descrizione, avendo cura di separare proposizioni empiriche da proposizioni morali. Un sano uso del rasoio di Ockham, si direbbe. Tuttavia, la replica di Rawls non è meno acuta, precisa e tagliente, allorché fa osservare che la giustizia, nelle relazioni sociali, non è affatto una questione *naturale* ma è una questione *artificiale* e riguarda precisamente il modo in cui le istituzioni di base (“struttura di base della società”) affrontano il problema della distribuzione delle opportunità e dei beni (i “beni primari sociali”: reddito, diritti, libertà, rispetto di sé, ricchezza). In un brano, che Michael Sandel definisce emozionante, Rawls scrive: «Dovremmo rifiutare il concetto che l'ordinamento delle istituzioni è sempre difettoso perché ingiuste sono la distribuzione dei talenti naturali e le contingenze delle posizioni sociali, e tale ingiustizia non può non ripercuotersi sui provvedimenti disposti dagli uomini. La ripartizione delle doti naturali non è né giusta né ingiusta, così come non è ingiusto che le persone nascano in una determinata posizione sociale. Questi sono fatti della natura. Quel che può essere giusto e ingiusto è la maniera in cui le istituzioni affrontano questi fatti»<sup>19</sup>. Come dire: l'indubbia separazione di prescrittivo e descrittivo in ambito proposizionale non implica che si rinunci a esigere la correzione del “dovere” sulle storture o sulle lacune dell’“essere”, in una cornice di equità sociale. Ciò che la tesi egualitaria del neocontrattualismo di Rawls richiede, in sintesi, è che *i concetti di necessità e fortuna non prendano il posto di considerazioni di giustizia*. E lo fa a tal punto e con tale forza persuasiva, specie nell'ultima bellissima pagina di *A Theory of Justice*, da postulare, attraverso le nozioni di “posizione originaria” e di “velo di ignoranza” quali condizioni ideali per la deliberazione dei principi della giustizia come equità<sup>20</sup>, una configurazione di imparzialità che vale come assunzione di una prospettiva *sub specie aeternitatis* nella visione del nostro posto nella società. «La prospettiva dell'eternità», è detto in un passo di chiara ascendenza kantiana, «non è la prospettiva di un posto fuori del mondo, né il luogo di osservazione proprio di un essere trascendente; è invece una certa forma di pensiero e di sentimento che le persone razionali possono adottare in questo mondo. La purezza di cuore, se mai la si può raggiungere, significherebbe vedere con chiarezza e agire con gentilezza e dominio di sé da questo punto di vista»<sup>21</sup>.

Forse la purezza di cuore – intesa come risonanza emotiva dell'equità procedurale nella reciprocità dei rapporti sociali – ci può aiutare a capire l'inganno che si cela dietro la fortuna e l'equivoco parziale che la rivendicazione di merito contiene. Il merito spesso si tramuta in sorte. Diventa allora decisiva la distinzione di Dworkin, da cui ho preso le mosse, tra il suo carattere “bruto” e il suo aspetto “opzionale” e, insieme ad essa, la costruzione di una imparzialità regolativa di sfondo così come si configura nell'opera di Rawls.

<sup>18</sup> M. FRIEDMAN, *Free to Choose*, Houghton Mifflin Harcourt, New York 1980, pp. 136-137.

<sup>19</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, ed. cit., p. 111.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 249: «Le parti giungono insieme alla loro scelta, *in quanto persone razionali libere ed eguali*, conoscendo soltanto quelle circostanze che fanno sorgere il bisogno di principi di giustizia».

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 548.



Gianluca Cuzzo

FORTUNA E AZZARDO AI TEMPI DEL CAPITALISMO.  
LA VISIONE “CORNUCOPIANA” DEL MONDO  
E LA FUGGEVOLEZZA DELL’OCCASIO

**Abstract**

*Of the ancient meanings of the Latin term “fortuna”, the only ones that still survive are those of “abundance” (that is, the so-called cornucopian worldview) and “chance” (that is, to take a chance, to gamble). Capitalism has oversimplified our attitude toward reality. At the same time, though, new myths have been entering the picture, mixing with the professed purity of our economic considerations. Between the illusion of abundance and the unbridled race after the last paradise on earth, nature, now reduced to a mere trace of its old splendor, has fallen into decay, and lies at the foot of our hyper-frantic consumerism.*

1. *La presunzione dell’abbondanza*

Il nostro approccio ordinario al mondo – o meglio, a quella sua immagine preconstituita che definirei “disponibilità-mondo” – è condizionato da una meta-raffigurazione che lo intende alla stregua di una *istituzione magica*, «capace, non si sa come, di elargire beni di consumo a getto continuo»<sup>1</sup>. In un mondo dove tutto è sempre disponibile, scriveva Ernst Bloch, sembra sia sufficiente «allungare le mani sulle vetrine del momento»<sup>2</sup> per possedere ogni bene e accedere al paradiso in terra. Il “pane terreno” è sempre alla portata per chiunque sia in possesso del PIN magico o di una scintillante carta di credito – reinvenzioni della bacchetta incantata che esaudisce ogni desiderio, del gesto rituale che spalanca le porte di un Eden piuttosto terreno: *what else?* In effetti, «ci deve essere una ragione se nella nostra lingua basta spostare una erre e CartaSi diventa catarsi»<sup>3</sup>: la purificazione gioiosa si acquista solo attraverso le merci, mediante l’ultimo ritrovato delle indulgenze *prêt-à-porter* offerte a gran copia nelle vetrine degli *store* di tutto il mondo. Con queste concrezioni del desiderio vorremmo purificare la nostra anima, arretrata e obsoleta, immergendola nel nuovo Lete mediatico della spettacolarizzazione sociale e consumistica – pace e godimento *sine intermissione* dell’anima di ogni consumatore operoso. L’utopia della *plenitudo* è già in mezzo a noi, perfettamente realizzata, amalgamata con l’esistenza prosaica dello *status quo*: il mercato, in particolare, presenta se

<sup>1</sup> D.H. MEADOW-D.L. MEADOW-J. RANDERS, *I nuovi limiti dello sviluppo. La salute del pianeta nel terzo millennio* (1972), trad. it. M. Riccucci, Mondadori, Milano 2006, p. 249.

<sup>2</sup> E. BLOCH, *Il principio speranza* (1950), trad. it. E. De Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano 2005, p. 43.

<sup>3</sup> W. FONTANA, *L’uomo di marketing e la variante del limone*, Bompiani, Milano 2012, p. 105.

stesso alla stregua di una nuova Canaan «dove, invece del latte e del miele, scorrono le onde del neon sul ketchup e sulla plastica»<sup>4</sup>.

Non si tratta in fondo di una vecchia storia – l’ennesima riedizione di ciò Luigi Sertorio definisce “storia dell’abbondanza”<sup>5</sup> Tradizionalmente la dea *Fortuna*, ricorda Plutarco, tiene in mano il Corno dell’Abbondanza: «non solo ripieno dei frutti della stagione sempre fiorente, ma tutto quanto producono ogni terra, ogni mare e fiumi e miniere e porti, essa riversa senza invidia e in gran copia»<sup>6</sup>. A conti fatti, non sembra sia cambiato davvero nulla nel nostro immaginario negli ultimi duemila anni di storia: il paradigma della ridondanza dei beni disponibili pare permeare la nostra visione ordinaria del mondo, che si orienta ad esso – con un’approssimazione sempre per eccesso – secondo la massima *melius abundare quam deficere*. Anche le malattie del presente, bulimia e anoressia (i due volti antitetici del nostro paradigma della replezione materiale), riproducono questa logica: se «l’anoressico scongiura la mancanza con il vuoto, l’obeso scongiura l’abbondanza con la saturazione. Sono ambedue soluzioni finali omeopatiche, soluzioni di sterminio»<sup>7</sup>.

In questa presunzione dell’abbondanza agisce evidentemente, oggi come allora, una certa interpretazione “mitica” della realtà, la quale, non a caso, è stata recentemente definita “concezione cornucopiana”<sup>8</sup> di un mondo creduto in se stesso inesauribile: interpretazione tanto consolatoria quanto inadeguata, essa – quasi avessimo a che fare con la casa di marzapane gravida di ogni leccornia della favola di Hansel e Gretel – proietta sul mondo l’immagine pleonastica del Paese di Cuccagna nella sua versione postmoderna e consumistica. Un enorme *supermarket* esteso in ogni angolo del globo terrestre, in cui tutto ciò che è – alla stregua di un’immagine senza referente – può essere comprato/consumato a credito, reso sempre e comunque disponibile al nostro *delirio ontofagico*. E mentre noi c’indebitiamo per saziare la nostra bulimia, il mondo, spremuto senza pudore e senso del limite, va in bancarotta.

Il capitalismo globale, scrivono Patrik Artus e Marie-Paul Virard – «una formidabile macchina inegualitaria, che attizza i fuochi di ogni sorta di disordine: finanziario, economico, sociale e ambientale» – fa assomigliare il mondo da un lato ad un «calderone che brucia le scarse risorse», incoraggiando così le politiche dell’accaparramento e accelerando l’effetto serra, nonché la produzione forsennata di scorie; dall’altro lo riduce a «un casinò dove si esprimono tutti gli eccessi del capitalismo finanziario»<sup>9</sup>, non in ultimo l’acuirsi della discrepanza tra i redditi da capitale (costantemente in aumento) e il tenore di vita del ceto medio (impoverito drasticamente). Tutto ciò, tra eccessi e scommesse, è stato definito la *trappola sistemica* del nostro modello produttivo, «che aggiunge disgrazia a disgrazia»: mantiene povero il povero e continua a far crescere il

---

<sup>4</sup> J. BAUDRILLARD, *La società dei consumi* (1970), trad. it. G. Gozzi e P. Stefani, il Mulino, Bologna 2006, p. 4.

<sup>5</sup> L. SERTORIO, *Storia dell’abbondanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

<sup>6</sup> PLUTARCO, *La fortuna dei Romani*, 318A.

<sup>7</sup> J. BAUDRILLARD, *America* (1986), trad. it. L. Guarino, SE, Milano 1986, p. 51.

<sup>8</sup> Cfr. J.H. KUNSTLER, *Collasso* (2005), trad. it. G. Lupi, Nuovi Mondi Media, Bologna 2005.

<sup>9</sup> P. ARTUS-M.P. VIRARD, *Globalisation: le pire est à venir*, La Découverte, Paris 2008, pp. 8 e 14.

reddito e i capitali dei pochi, «danneggiando i suoli, le acque, le foreste e gli ecosistemi»<sup>10</sup> – altro che sogno dell’abbondanza!

Nel giro di poche citazioni di ordine descrittivo circa il mondo in cui consumiamo e sprechiamo risorse (la cui più parte, come sappiamo da tempo, non sono rinnovabili), abbiamo ottenuto due accezioni – ovviamente rivisitate – della Fortuna in senso classico: il tema della ridondanza di beni, tipico della *cornu copiae* della ninfa Amaltea (come già notava Plutarco), e quello della scommessa, legato alla capricciosa dea *Occasio* (esso, evidentemente, è molto vicino alla pratica del gioco d’azzardo e alle sue pretese arti divinatorie): ogni istante, instabile e irripetibile, può essere quello propizio, da afferrarsi al volo e sul quale scommettere per ottenere il massimo beneficio; la filastrocca, in fondo, è sempre la stessa: *life is now*, «sei già dentro l’*happy hour*, vivere costa la metà».

Ora, come operano questi due significati della fortuna nelle nostre pratiche di vita, le quali si credono totalmente emancipate dal mito, dal fatalismo e dalle sue inevitabili conseguenze scaramantiche?

A margine di queste considerazioni, occorre quindi anche interrogarsi sul senso della secolarizzazione, ovvero se questo concetto non sia del tutto inadeguato a descrivere il presente. Non è la nostra epoca, semmai, un tempo segnato da una potente *riattivazione delle forze mitiche*? Fortuna e malasorte, caso e necessità, astuzia nel gioco e pratiche scaramantiche non offrono forse le coordinate del nostro stare al mondo, dedito a consumi scellerati, noncuranza dei limiti naturali e sfida della sorte rispetto ad ogni richiamo – costantemente ignorato – circa l’*Earth overshoot day*?

L’odierna riattivazione delle forze mitiche darebbe poi adito, come scrive Jean-Marie Domenach, al “*retour du tragique*” nel mondo moderno<sup>11</sup>; oppure, come aveva osservato Ivan Illich, al ritorno di una “Nemesi formato industriale”, la gelosia apocalittica degli dei nel pieno della civiltà secolarizzata e nichilistica. Questo scotto del tutto inatteso, celandosi nella “controproduttività sociale” di molti dei ritrovati della tecnica, «si è annesso la secolarizzazione universale, il trasporto di massa, il lavoro salariato industriale e la medicalizzazione della salute. La Nemesi plana sui canali televisivi, le autostrade, i supermercati e gli ospedali. I parapetti che i miti garantivano sono tutti saltati»<sup>12</sup>, liberando la disfunzione omicida del sistema a condizione diffusa dell’odierna catastrofe storica a scoppio ritardato. La nostra cultura di una natura usa-e-getta, in definitiva, «continua ad allevare i tabù e i terrori di punizione che in passato venivano associati all’arroganza e alla fortuna eccessiva: essa seguita dunque a temere la catastrofe, il complemento dimenticato di quel mito»<sup>13</sup>.

Di fronte a questa minaccia, scrive ancora Dupuy, vi sono solo due strade percorribili:

«O il mondo sviluppato odierno si isola, e ciò vorrà dire che sempre più si protegge con scudi di ogni tipo contro le aggressioni che il risentimento degli emarginati concepisce ogni volta più crudeli e

<sup>10</sup> D.H. MEADOW-D.L. MEADOW-J. RANDERS, *I nuovi limiti dello sviluppo. La salute del pianeta nel terzo millennio*, ed. cit., pp. 71-72.

<sup>11</sup> J.-M. DOMENACH, *Le retour du tragique*, Seuil, Paris 1967.

<sup>12</sup> I. ILLICH, *Nemesi medica* (1976), trad. it. D. Barbone, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 280.

<sup>13</sup> L. ZOJA, *Storia dell’arroganza. Psicologia e limiti dello sviluppo*, Moretti & Vitali, Bergamo 2003, pp. 20-21.

più abominevoli; oppure si inventa un altro modo di rapporto con il mondo, con la natura, con le cose e con gli esseri, che avrà la proprietà di poter essere universalizzato al livello dell'intera umanità»<sup>14</sup>.

## 2. *Macché secolarizzazione!*

Già Karl Löwith, indubbio sostenitore del paradigma della *Sekularisierung*, a proposito della nostra società tecnocratica e progressiva, vedeva – al culmine di un processo di erosione dei presupposti tradizionali del vivere e di elisione di ogni limite rispetto all'affermazione di un paradigma antropologico integralmente storico e tecnocratico – il trionfo di una certa “fatalità del progresso”, come s'intitola un suo saggio del 1963<sup>15</sup>. Nulla di più convincente nel descrivere la situazione in cui oggi versa la schiatta umana che riattingere al mito di Prometeo, da un lato, e a quello del vaso di Pandora, dall'altro: siamo in balia di forze immani, scatenate dalla nostra azione cieca, smisurata e oltraggiosa. Il ritorno di *Ananke* e di *Némesis* corrisponde alla sfida immane del presente, epoca che ha eliminato la trascendenza (ogni idea di provvidenza e ogni concetto di limite) per trovarsi infine faccia a faccia con Fato, Fortuna e Necessità. La *hybris* dell'uomo contemporaneo – divenuto una sorta di “Prometeo eccessivamente scatenato”<sup>16</sup> – ha così il suo immediato contraltare nella malasorte, la cui minaccia si fa sempre più visibile nell'imminente crisi sociale ed ecologica dei nostri giorni: una sorta di “*Némesis* del deterioramento” conseguente al sogno delirante di una crescita illimitata<sup>17</sup>.

D'altronde, per un autore come Benjamin, descrivere il capitalismo – la fonte materiale e culturale della logica della ridondanza – è un'operazione essenzialmente allegorico-decostruttiva, la quale ha a che vedere anzitutto con la messa in luce del mito soggiacente alla pretesa scientificità accampata dalla concezione tecno-capitalistica della vita: si tratterebbe, insomma, della «dissoluzione della “mitologia” nello spazio della storia»<sup>18</sup>: «Bonificare i territori su cui finora è cresciuta solo la follia. Penetrarvi con l'ascia affilata dalla ragione [...]. Ogni terreno ha dovuto, una volta, essere dissodato dalla ragione, ripulito dalla sterpaglia della follia e del mito»<sup>19</sup>. Per Benjamin, ciò che dà significato, agendo implacabilmente sotto la superficie della fantasmagoria delle merci, non è tanto l'azione storica (cosciente e razionale) degli individui, quanto il campo di forze demonico che sovrasta i singoli attori sotto forma di regime economico e di irreggimentazione sociale e consumistica del vivere – dimensioni fatali che si riflettono sul piano culturale quali “immagini di sogno” (*Traumbilder*), ipnotiche e paralizzanti, che tengono in scacco il desiderio e la prassi del collettivo: «Un'immagine del genere è la

---

<sup>14</sup> J.-P. DUPUY, *Per un catastrofismo illuminato* (2002), trad. it. P. Heritier, Medusa, Milano 2011, p. 29.

<sup>15</sup> K. LÖWITH, *Fatalità del progresso* (1963), trad. it. C. De Roberto, H. Walde, A. Mazzone, A. M. Pozzan e C. Fabro, in ID., *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985.

<sup>16</sup> P.P. PORTINARO, *Introduzione* in H. JONAS, *Il principio responsabilità*, trad. it. P. Rinaudo, Einaudi, Torino 2009, p. XXVI.

<sup>17</sup> Cfr. L. ZOJA, *Storia dell'arroganza*, ed. cit., p. 176.

<sup>18</sup> W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo. I “passages” di Parigi*, trad. it. a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 1986, pp. 511-512 [N I,9].

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 223 [N 1,4].

merce stessa: come feticcio. Un'immagine del genere sono i *passages*, che sono casa come sono strade. Un'immagine del genere è la prostituta, che è insieme venditrice e merce»<sup>20</sup>.

Il “capitalismo come religione”, come s'intitola un noto frammento giovanile di Benjamin, definirebbe l'attuale sistema produttivo e finanziario come un'essenza quasi sovranaturale, indipendente dal volere dei singoli. Esso è all'origine di una «religione di puro culto, senza dogmi»<sup>21</sup>, ritualità ossessiva escogitata per ingenerare colpa negli individui – e dove pertanto non è prevista salvezza alcuna, un sistema efficace di espiatione del debito “ontologico” che non sia la stessa distruzione tragica degli attori socio-economici, lo scioglimento finale dell'azione in forma luttuosa (*katastrophè*): «povertà, monachesimo errante e mendicante», un esercito di straccivendoli che vive di sole scorie è in agguato alle porte della società della *politesse* – insomma, le odierne masse di diseredati, di accattoni ed esodati sarebbero l'ultimo esito *fatale* del sogno di una *mondialisation heureuse*<sup>22</sup>. Questa concezione della vita colpevolizzante/indebitante, secondo Benjamin, è «il primo caso di un culto che non espia il peccato, ma crea colpa/debito [...] fino al raggiungimento di una condizione di disperazione cosmica»<sup>23</sup>, lasciando così l'uomo esposto ai capricci di una “divinità immatura”<sup>24</sup> ed estremamente volubile, dietro cui si nasconde la pura e semplice fatalità dei processi economici. Come recita l'*Orazione domenicale* di Paul Lafargue,

«Capitale, padre nostro, che sei di questo mondo, Dio onnipotente, che cambi il corso dei fiumi e buchi le montagne, che separi i continenti e unisci le nazioni; creatore delle merci e sorgente di vita, che comandi re, sudditi, padroni e salariati – che il tuo regno si stabilisca su tutta la terra»<sup>25</sup>.

Ma un mondo immerso nella colpa, in cui si è colpevoli a prescindere dall'infrazione commessa, come insegna lo stesso Benjamin lettore di Kafka, è proprio dell'essenza del mito: universo fatale di esistenza, il quale – data la contaminazione illegittima fra storia e natura, in cui né il diritto né l'innocenza sono di casa – si offre quale «contesto colpevole di ciò che vive», ove l'essere umano è costitutivamente esposto ai colpi di *Ananke*. Questo *Schuldzusammenhang* condanna l'uomo all'apparenza del sempre uguale, tempo bloccato in rigido paesaggio naturale (il “deserto della creazione”, sul quale sta scolpita la parola caducità o, diremmo oggi, *entropia*) che non permette alcuna forma di cambiamento o di riscatto. Si tratta di una realtà che «non ha presente [...], e conosce anche passato e futuro solo in inflessioni caratteristiche» che sono pura apparenza<sup>26</sup>; la sua staticità lapidaria è quella della nuda vita «che partecipa della colpa naturale e della sventura»<sup>27</sup>, nella forma di una ripetizione ossessiva che assume il sembiante del supplizio mitico. In questa contesto destinale del vivere, in cui non spira il minimo alito

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 15 [*Exposés*].

<sup>21</sup> W. BENJAMIN, *Capitalismo come religione*, trad. it. C. Salzani, Il Nuovo Melangolo, Genova 2013, p. 47.

<sup>22</sup> Cfr. P. ARTUS-M.P. VIRARD, *Globalisation: le pire est à venir*, ed. cit., p. 59.

<sup>23</sup> W. BENJAMIN, *Capitalismo come religione*, ed. cit., p. 43.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>25</sup> P. LAFARGUE, *Pregchiere capitaliste* (1887), trad. it. n.n., in ID., *Il diritto alla pigrizia*, Edizioni Piano B, Prato 2009, p. 61.

<sup>26</sup> W. BENJAMIN, *Destino e carattere* (1921), trad. it. R. Somi, in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1982, p. 36.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 35.

di libertà, l'unica *chance* di sopravvivenza è data dal *coup* sempre ripetuto – estemporaneo e discontinuo – del giocatore d'azzardo, caduto totalmente nelle mani della dea bendata: personaggio eccentrico molto simile al *clown*, nei cui movimenti sconnessi «è evidente il rapporto con l'economia», moti frenetici rivelatori dei colpi che la congiuntura economica assesta continuamente tanto alla merce quanto al consumatore<sup>28</sup>.

«La scommessa è un mezzo per dare agli eventi il carattere dello *choc* e staccarli dai contesti dell'esperienza. Non a caso si scommette sull'esito di votazioni, sullo scoppio della guerra e così via. Gli eventi politici, soprattutto per la borghesia, prendono facilmente la forma di avvenimenti al tavolo da gioco»<sup>29</sup>.

Due frammenti, tratti dal *Passagen-Werk*, fanno luce su questo nesso tra capitalismo, natura e mito, mettendo in luce il fatalismo insito nella concezione odierna del vivere sociale:

«Il capitalismo fu un fenomeno naturale col quale un sonno nuovo e dei nuovi sogni avvolsero l'Europa, dando vita ad una riattivazione delle forze mitiche»<sup>30</sup>. «Solo l'osservatore superficiale può negare che tra il mondo della tecnica e l'arcaico universo simbolico della mitologia esistano delle corrispondenze»<sup>31</sup>.

In questo mondo della parvenza storica – la fantasmagoria allucinata del moderno, succube della religione culturale indebitante/colpevolizzante del capitalismo finanziario – anche l'architettura si riduce a «manifestazione principale della latente “mitologia”»<sup>32</sup>: i *passages*, ad esempio, possono essere equiparati ai «templi di Esculapio»<sup>33</sup>, o a sorgenti leggendarie d'asfalto «zampillanti nel cuore di Parigi»<sup>34</sup>; mentre gli atrii dei casinò divengono luoghi di sogno, soglie magiche in cui celebrare i riti di transizione: essi rimandano la mente intorbidita dell'ozioso visitatore alla scoperta di Pompei ed Ercolano di un secolo prima, favorendo – perlomeno allo sguardo vigile dello storico – una sorta di «archeologia onirica della modernità». Ma questa contaminazione tra vecchio e nuovo vale anche per una miriade di altre innovazioni tecnologiche, “nuove” solo in apparenza, come ad esempio le bilance a gettone: esse non sono altro che «il moderno *gnothi sautom*»<sup>35</sup> per dame ossessionate – anziché dalla conoscenza di sé – dalla linea. Ermes, dal canto suo, può apparire nelle vesti di un capostazione con il disco segnaletico in mano, regolando il passaggio dei treni alla stazione (inteso come «mondo onirico del distacco») <sup>36</sup> come se essi fossero messaggeri dall'aldilà. La figura enigmatica della «vecchia sfinge incurante del mondo» (Baudelaire), poi, appare dietro ogni angolo come

---

<sup>28</sup> W. BENJAMIN, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, trad. it. a cura di G. Agamben, B. Chitussi e C-C Härle, Neri Pozza, Vicenza 2012, p. 671 [Prima stesura parziale, *La Parigi del Second Empire in Baudelaire*].

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 797 [O 13,5].

<sup>30</sup> W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo. I “passages” di Parigi*, ed. cit., p. 511 [K I a, 8].

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 597 [N 2a,I].

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 1030 [D°,6].

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 459 [L 3,I].

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 458 [L 2,6].

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 1053 [M°,24].

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 920 [G°,26].

un emblema luciferino della metropoli, quasi essa custodisse il segreto dei meandri di sogno che si nascondono dietro le vetrine splendenti e le imponenti gallerie commerciali parigine: essa, custode minacciosa del Lete d'asfalto cittadino, «ha la tetra bellezza dei fondi di magazzino che ancora si trovano nei *passages*»<sup>37</sup>, testimoniando del trionfo della materia inorganica su ogni spasmo di vita storica (speranza, tensione al *novum*, irrequietezza rispetto a ogni richiamo all'ordine soporifero e al sempre-uguale, ecc.). Per non parlare del masso di Sisifo, la cui vicenda pare restituire in pieno – in seno all'apparente carattere effimero della vita metropolitana, che sembra scorrere tra la percezione distratta e il *divertissement* favoriti dai *panorama*, dalle pubblicità festose e dal passo felpato del *flâneur* – il carattere lapidario del destino, coattivo e indifferente ai desideri dell'umano e alle sue sorti.

«All'ingresso dei *passages*, della pista di pattinaggio, della birreria, del circolo del tennis: penati. La gallina che depone uova di cioccolato dorate, la macchina che stampa targhette con il nostro nome, le macchine del gioco d'azzardo, quelle che predicano il futuro, sono i custodi della soglia»<sup>38</sup>.

Questi e altri dettagli mitici fanno assomigliare la metropoli ad una necropoli urbana, mondo infero da cui affiorano – sotto forma di spettri e di *rêverie* – gli incubi che ossessionano la modernità. Si tratta di un contesto atto a generare ignavia, rassegnazione e acedia, come se mercato dei consumi (una determinata formazione storico-contingente) e *natura naturans* (il mondo della stabilità e della ripetizione) fossero divenuti – al culmine della civiltà delle «magnifiche sorti e progressive» – termini interscambiabili: «si dice: il sistema è fatto così, è il sistema del benessere che è fatto così»<sup>39</sup>, inutile cercare qualcosa di meglio o tentare di cambiare le cose. A conti fatti, sarebbe come voler influire sulla deriva dei continenti, far arretrare il livello dei mari...

### 3. *Fortuna ed economia: l'uomo-manichino e l'assenza di alternative*

Un'efficace descrizione di questa contaminazione tra economia (storia) e destino (natura) è stata offerta da M. Houellebecq nel romanzo distopico *La possibilità di un'isola*. Qui la bella e giovane Esther assurge, allo stesso tempo, a entità ferina e creatura metropolitana alla moda: essere ibrido e polimorfo perfettamente adattato alla giungla d'asfalto del regno dei consumi – tale da potersi orientare nei suoi meandri con un istinto prodigioso, quasi animalesco:

«Per lei il capitalismo era un ambiente naturale, in cui si muoveva con la disinvoltura e la naturalezza che la caratterizzavano in tutti gli atti della sua vita; una manifestazione contro un piano di licenziamenti le sarebbe parsa assurda quanto una manifestazione contro l'abbassamento della temperatura o l'invasione delle cavallette migratorie nel Nord Africa...»<sup>40</sup>

<sup>37</sup> W. BENJAMIN, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato* ed. cit., p. 673 [nota\*].

<sup>38</sup> W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo. I "passages" di Parigi*, ed. cit., p. 1053 [M°, 20].

<sup>39</sup> L. SERTORIO, *Storia dell'abbondanza*, ed. cit., p. 11.

<sup>40</sup> M. HOUELLEBECQ, *La possibilità di un'isola* (2005), trad. it. F. Ascari, Bompiani, Milano 2009, p. 157.

D'altronde fortuna, caso, destino, necessità non sembrano essere entrati nel linguaggio quotidiano, affermandosi quali inaggrabili *preambula æconomiae*? È proprio l'economia – come aveva ben compreso Benjamin – a promuovere quel senso di fatalismo esemplificato oggigiorno dalla formula thatcheriana il cui acronimo suona delicato nel nomignolo TINA, ma che potrebbe essere benissimo cantata da un corifeo tragico al culmine della sventura: *There is no Alternative*. E l'attesa spasmodica degli operatori di borsa al cospetto delle bizzarrie del mercato azionario non ha di per sé qualcosa di fatale? «Io ingranaggio, tu ingranaggio. Ingraniamo, e sgraniamo il rosario di Santa Contabilità»<sup>41</sup>, verrebbe da dire con Jules Verne di fronte alle oscillazioni di un titolo quotato a Wall Street.

Già Adolf Lenz, nel 1855, descriveva le persone davanti alla borsa – trepidanti e senza peso di gravità – come fossero in attesa della «quotidiana sentenza del destino»<sup>42</sup>. Il denaro e ogni altro bene ammissibile nel sistema capitalistico «giungono dal destino» e da null'altro, quasi si trattasse – come nella situazione dell'amore tanto agognato, ottenuto ad ogni costo – di «un abbraccio perfettamente ricambiato». Di fatto, «nel bordello e nella sala da gioco c'è la stessa peccaminosa delizia: catturare il destino nel piacere» – anche quando il fato si palesi in tutta la sua crudeltà, esso possiede «i suoi devoti e i suoi santi che l'amano per se stesso, non per quello che promette, e che l'adorano anche qualora esso li inganni». Nel gioco d'azzardo, quale emblema del tempo rappsosi in destino, l'uomo è spogliato del proprio nome, della propria individualità e di ogni interiorità vera; egli diviene uno spettro catturato dalle trame imperscrutabili del fato, «e davanti al trono di questo umilia perfino il piacere». A tenere le fila del gioco è il caso, la fortuna, la cui efficacia si manifesta proprio nel denaro; esso, ogni volta, dà l'illusione della «possibilità immediata, infinita»<sup>43</sup>, facendoci sobbalzare – come nel *coup* del gioco d'azzardo, ogni volta fiducioso nel raggiungimento dell'*en plein* – da una cifra all'altra sulla roulette di una esistenza degradata a mero «arsenale della superstizione».

L'uomo sottomesso al gioco del caso è una sorta di *mannequin* riassorbito nel regno dei fatti, rispetto ai quali è sprovvisto di ogni potere di riflessione e di distanza critica. Reagisce alla fortuna «per mero riflesso patellare», essendogli preclusa ogni interpretazione del caso che gli tocca in sorte – e forse questa è la ragione dell'«abitudine del giocatore di puntare, per quanto è possibile, solo all'ultimo minuto»<sup>44</sup>: a nulla varrebbe riflettere criticamente sugli eventi. Ora, «quanto meno un uomo è prigioniero delle catene del destino, tanto meno è influenzato da ciò che gli sta più vicino»<sup>45</sup>. Questo stato di sottomissione alla prossimità si verifica proprio nel gioco d'azzardo, che è

<sup>41</sup> J. VERNE, *Le meraviglie di Parigi* (1884), trad. it. A. Campus, Liberamente, Trento 2008, p. 67.

<sup>42</sup> A. LENZ, *Acht Tage in Paris*, Wigand, Leipzig 1855; cit. in W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo. I "passages" di Parigi*, ed. cit., p. 564 [O 7a,3].

<sup>43</sup> A. FRANCE, *Le jardin d'Epicure*, Calmann-Lévy, Paris 1923, pp. 14-18; cit. in W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo. I "passages" di Parigi*, ed. cit., p. 559 [O 4a].

<sup>44</sup> W. BENJAMIN, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'epoca del capitalismo avanzato*, ed. cit., p. 798 [O 12a, 2].

<sup>45</sup> W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo. I "passages" di Parigi*, ed. cit., p. 577 [O 14,3].

sempre «un corpo a corpo con il destino»<sup>46</sup>, un ammiccare continuamente alla fortuna – tra spasmi e trepidazioni – a discapito dell’esperienza vera del mondo.

Trovarsi in questa situazione di distensione emotiva e spirituale (di “*Entspannung*”, scriveva Siegfried Kracauer, condizione dell’anima in cui il mondo appare privo di «orientamento e vocazione»)<sup>47</sup>, molto simile a quella descritta da Kafka a proposito dei suoi personaggi succubi di una «colpa senza volto e senza nome», nel presente produce senz’altro rassegnazione (della critica) e rinuncia (all’azione): vero e proprio stato d’ignavia, d’indolenza e di psicastenìa emotiva – quel fatalismo di massa che porta «ad una depressione collettiva e a uno smarrimento dei veri desideri condivisi»<sup>48</sup>. Solo che oggi sono milioni di giovani e meno giovani a pagare le conseguenze di quest’assenza di presupposti operativi: cassintegrati, esodati, disoccupati, precari – i nuovi “K” senza cantori pronti a celebrarli non solo come vittime (tanto per lavarsi la coscienza da ogni responsabilità), ma come sintomi di un modello economico che non regge, giunto al capolinea, e in cui «il sistema associativo regredisce»<sup>49</sup> a forme di convivenza preistoriche (abbandonati come siamo al fato inderogabile della congiuntura economica planetaria che non fa davvero sconti a nessuno).

L’unica soluzione a questo dramma, il cui sollievo è garantito dalla promessa indefinitamente procrastinata della crescita economica prevista per l’anno venturo, è l’interiorizzazione regressiva in forma accidiosa e rinunciataria del dato d’infelicità, ingenerante frustrazione e depressione – come avviene nel film, ideologico ed eccessivamente estetizzante, di Lars von Trier *Melancholia* (2012): se dipendesse da me, sembra dire Justine (alias Kirsten Dunst), rimanderei l’impresa fino alla fine dei tempi; intanto cerco di arrancare trascinandomi dietro quei pesanti «fili di lana grigi che mi si attaccano alle gambe [...] così pesanti da trascinare» – edera e radici, in realtà, che trattengono al suolo di una natura languida e triste, intrisa di entropia e dissipazione. In questo supplizio vegetale solo la collisione tra un tetro pianeta errante, «abbagliante di nera invisibilità», e la Terra inerme può por fine a tale «dialettica in stato d’arresto», in cui nulla può cambiare<sup>50</sup>. L’importante è che il collasso sia generale, coinvolga l’umanità intera e, soprattutto, sia bello da vedere.

<sup>46</sup> A. FRANCE, *Le jardin d’Epicure*, ed. cit.; cit. in W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo. I “passages” di Parigi*, ed. cit., p. 559 [O 4°]

<sup>47</sup> S. KRACAUER, *Il romanzo poliziesco. Un trattato filosofico* (1971), trad. it. R. Cristin, Editori Riuniti, Roma 1994, p. 49.

<sup>48</sup> L. ZOJA, *Utopie minimaliste. Un mondo più desiderabile anche senza eroi*, Chiarelettere, Milano 2013, p. 8.

<sup>49</sup> L. SERTORIO, *Storia dell’abbondanza*, ed. cit., p. 152.

<sup>50</sup> Tra le varie interpretazioni della *Melancholia I* di Dürer, c’è chi sostiene che la raffigurazione prenda spunto dalla caduta di un aerolite nei pressi di Ensisheim, tra Basilea e Colmar, il 7 novembre 1492: questo presagio miracoloso inviato dal cielo farebbe la sua comparsa nell’incisione ben due volte: “In alto, al momento della caduta, una seconda volta, in basso, nella forma di un poliedro”: C. MAKOWSKI, *Albrecht Durers Lucas Cranach mélancolie(s)*, Somogy Édition d’Art, Paris 2012, p. 49A. In tal senso, l’interpretazione offerta dal film di von Trier è figlia di questo “riduzionismo astrologico” applicato all’interpretazione dell’allegoria di Dürer: «Il fatto di non aver saputo sino a oggi collegare la caduta del meteorite di Ensisheim [...] con le sue due rappresentazioni, tra loro connesse, presenti nella *Melencolia I* del 1514, ha sbarrato la strada a tutte le possibili analisi iconografiche di questa incisione unica e sublime, incisione che solo ora noi possiamo comprendere e analizzare in modo dettagliato e coerente»: *ibidem*, p. 49B.

Se quindi di secolarizzazione, nel caso del mito della modernità, non si può parlare, è possibile invece ipotizzare una semplificazione estrema degli elementi in gioco nell'interfaccia mediatico offerto dalla pre-comprensione economica del reale definita *disponibilità-mondo*. Una riduzione della vita alla diade *produzione* (lato positivo)-*indebitamento* (lato negativo del processo), termini simmetrici che costringono l'esistenza in un mero potenziamento/depotenziamento (sempre e solo economico-quantitativo) che lascia intatte le strutture mitiche indebitanti/colpevolizzanti – senza cioè dar adito a quel «“balzo” apocalittico [...] nel cambiamento di rotta, nell'espiazione, nella purificazione, nella penitenza»<sup>51</sup>. Tutto ciò che è essenziale continua ad essere lasciato al caso, poiché ogni cosa è commisurata al denaro – e qui, dal punto di vista metodologico, notava ancora Benjamin, «si dovrebbe anzitutto analizzare quali connessioni il denaro ha stabilito con il mito nel corso della storia, finché non è arrivato a ricavare dal cristianesimo così tanti elementi mitici da poter costruire il proprio mito»<sup>52</sup>.

La fortuna, secondo gli antichi, è quel lato del fato che la natura rivolge all'uomo: fortunati o meno non sono mai gli accadimenti in quanto tali, ma solo in quanto colti nelle loro conseguenze prodotte sulla salute, le aspettative e il benessere umano. Fortuna, quindi, è il fato *ad humanam mensuram*, un caso che porta a un risultato diverso da quello previsto riguardo a una determinata azione/proposito dell'essere umano. Come scrive ancora Plutarco, nonostante sia vero che tutto avviene «secondo l'*heimarmene*», è altrettanto certo che «la fortuna interviene nel libero arbitrio grazie alla possibilità del contingente di risolversi in un senso o nell'altro»<sup>53</sup>. Fortunata, allora, si dice «una causa accidentale delle cose dirette ad un fine e sottoposte alla scelta umana», essendo in nostro potere determinarne un certo stato o disposizione<sup>54</sup>; al contrario di ciò che si chiama *automaton*, secondo cui un determinato risultato, previsto secondo natura, non si realizza – ad esempio, quando assistiamo a un'ondata di freddo in piena canicola, secondo un'anomalia di ordine fisico che prescinde da ogni nostra scelta e deliberazione<sup>55</sup>. In conclusione, scrive Plutarco, «le espressioni “essere fortunato” ed “essere felice” sono ritenute identiche. La felicità si può considerare una specie di buon successo, il quale è proprio solo dell'uomo che abbia raggiunto il pieno sviluppo delle sue facoltà»<sup>56</sup>, che sia cioè in grado di decidere e agire consapevolmente, orientando la propria azione ad un fine ritenuto soggettivamente dilettevole.

Questo *topos* classico è ripreso da Leon Battista Alberti, seppure con una marcata accentuazione umanistica del tema della libertà: «Tiene gioco la fortuna solo a chi se gli sottomette»,<sup>57</sup> per cui «la fortuna coi suoi immanissimi flutti, ove sé stessi abbandonano, infrange e somerge le famiglie»;<sup>58</sup> come a dire, «solo è senza virtù chi nolla vuole».<sup>59</sup> In tal

---

<sup>51</sup> W. BENJAMIN, *Capitalismo come religione*, ed. cit., p. 45.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>53</sup> PLUTARCO, *De fato*, 570F.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 572B.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 572D.

<sup>56</sup> *Ibidem*, *ivi*.

<sup>57</sup> L.B. ALBERTI, *I libri della famiglia*, a cura di F. Furlan, Einaudi, Torino 1994, *Prologus*, p. 7.

<sup>58</sup> *Ibidem*, *Prologus*, p. 11.

sensu, recita il personaggio di Lionardo nel II dei *Libri della Famiglia* (1434-1439), «in ogni esercizio famosissimo e glorioso converratti non escludere la fortuna, ma moderarla [per quanto è possibile: N.d.A.] in prudenza e consiglio». <sup>60</sup> La virtù, dunque, va sempre ricercata, essa è principio di stabilità e di coerenza nell'azione, contro ogni prematuro fatalismo e rassegnazione all'ineluttabile; «così adunque si può statuire la fortuna essere invalida e debolissima a rapirci qualunque nostra minima virtù, e dobbiamo giudicare la virtù sufficiente a conscondere e occupare ogni sublime ed eccelsa cosa, amplissimi principati, eterna fama e immortal gloria» <sup>61</sup>.

Niccolò Machiavelli, d'altro canto, ne *Il Principe*, sembra far tesoro della lezione dell'Alberti: la fortuna, così egli scrive, «dimonstra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle, e quivi volta li sua impeti, dove la sa che non son fatti li argini e li ripari a tenerla» <sup>62</sup>. La fortuna esiste, certo, ma è proprio dell'uomo reagire al fato con un certo *habitus*, un «esercizio appropriato delli omini». In tal senso, si può dir felice «quello che riscontra el modo di procedere suo con le qualità de' tempi», evitando di lasciarsi governare dalla sorte.

«Perché si vede li uomini, ne le cose che li 'nducano al fine, quale ciascuno ha innanzi, cioè glorie e ricchezze, procedervi variamente: l'uno con rispetto, l'altro con impeto; l'uno per violenza, l'altro con arte; l'uno per pazienza, l'altro con il suo contrario: e ciascuno con questi diversi modi vi può pervenire» <sup>63</sup>.

Che ne è oggi di questa accortezza, fatta di coscienza dell'ineluttabile (fatalismo) e, allo stesso tempo, di sentimento “sublime” conseguente al convincimento della superiorità della virtù umana atta – *essa sola* – a resistere a un destino cieco e necessario?

La fortuna, lo si è già osservato, prende forma nel nostro immaginario nella figura suadente del Paese di Bengodi: luogo fiabesco che rappresenta l'immediata e magica conquista dei *desiderata*, in cui «nulla è assente» o troppo lontano dalle nostre brame e aspirazioni <sup>64</sup>. Tale nuovo Eden intramondano, come scrive lo scrittore James Ballard in un romanzo dedicato a un centro commerciale appena inaugurato nell'immediata periferia di Londra, pare «visibile e a portata di mano sugli scaffali» di ogni supermarket, in cui ci aggiriamo – colmi di aspettative redentive – come alla ricerca del «messia fuggiasco dei centri commerciali» <sup>65</sup>. Il consumismo

«può sembrare una cosa pagana, in realtà è l'ultimo rifugio dell'istinto religioso. Nel giro di pochi giorni [si] vedrà una congregazione che si radunerà ad adorare le lavatrici. Il fonte battesimale in cui la casalinga il lunedì mattina si immerge per ricevere la benedizione del programma del lavaggio della lana» <sup>66</sup>.

<sup>59</sup> *Ibidem*, Prologus, p. 10.

<sup>60</sup> *Ibidem*, Libro II, p. 180.

<sup>61</sup> *Ibidem*, Prologus, p. 10.

<sup>62</sup> N. MACHIAVELLI, *Il Principe* (1513), cap. XXV (Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illi sit occurrendum).

<sup>63</sup> *Ibidem*, *ivi*.

<sup>64</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato, II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), trad. it. M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 312.

<sup>65</sup> J.G. BALLARD, *Regno a venire* (2006), trad. it. F. Aceto, Feltrinelli, Milano 2006, p. 188.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 226.

La riemersione del mito, si potrebbe dire, coincide nel presente con la saturazione degli spazi utopici da parte delle tante e spurie eterotopie dell'*happiness now* predisposte dalla società dei consumi – e molti esempi potremmo fare di queste salvazioni mercificate che santificano lo *status quo*: dall'iPad, annunciato come il Jesus Tablet («l'ultima volta che una tavoletta ha provocato così tanta eccitazione portava incisi dei comandamenti» mosaici<sup>67</sup>, si poteva leggere su un blog dedicato ai prodotti Apple) a un incredibile shampoo effetto resurrezione<sup>68</sup>; dall'auto *ecobic* (come se un motore a scoppio potesse essere *ipso facto* ecologico e rispettoso dell'ambiente) fino ai vari prodotti tutelati dal presidio *slow food*, con i quali si vorrebbe far credere di sconfiggere un modello di consumo improntato al “mordi e fuggi” – sorvolando sul fatto osceno che il nostro modello di benessere è, sempre e comunque, l'*occasione* puntuale e instabile collocata tra la produzione (di paradisi virtuali ed aleatori come quelli delle *gourmandises*) e la discarica (un inferno decisamente reale), secondo una costante molto semplice: «produzione, vendita, rilascio in discarica»<sup>69</sup>.

Questi gadget, strumenti e marchi alla moda, a dispetto di ogni “conseguenza reale” di tipo ambientale, sono accompagnati da didascalie trionfistiche che inneggiano all'utopia paradossale della città di Pletora, «in cui ogni primavera e ogni autunno si abatteranno le case di cartapesta per ricostruirle subito dopo, risparmiandosi la fatica delle pulizie»<sup>70</sup>. E intanto, come nella città di Leonia descritta da Calvino, i resti di ieri, «avviluppati in tersi sacchi di plastica», crescono senza tregua ai margini del mondo visibile, accumulandosi in una gigantesca fortezza di rimasugli indistruttibili alta come una montagna<sup>71</sup>. Dietro la compulsione alla crescita senza fine (forse ultimo *avatar* della «metafora ingenua dell'immortalità»)<sup>72</sup>, infatti, si affaccia lo spettro di un mondo inospitale e saturo d'immonde scorie oggettuali – la vera incarnazione della perversione del desiderio di benessere, che ha il suo centro propulsore nello spreco: altro che “utopia realizzata” e reincantamento del mondo!

---

<sup>67</sup> W. ISAACSON, *Steve Jobs* (2011), trad. it. P. Canton, L. Serra e L. Vanni, *Steve Jobs*, Mondadori, Milano 2011, p. 529.

<sup>68</sup> Mi permetto di rimandare al mio *Gioco d'azzardo. La società dello spreco e i suoi miti*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

<sup>69</sup> L. SERTORIO, *Storia dell'abbondanza*, ed. cit., p. 150.

<sup>70</sup> V. PACKARD, *I persuasori occulti* (1957), trad. it. C. Fruttero, Einaudi, Torino 2005, p. 68.

<sup>71</sup> I. CALVINO, *Le città invisibili* (1972), Mondadori, Milano 2008, p. 113.

<sup>72</sup> L. ZOJA, *Storia dell'arroganza*, ed. cit., p. 25.



A. Mantegna, *Occasio et Penitentia* (Museo della Città di Palazzo San Sebastiano, Mantova)

#### 4. E oggi? Come siamo fortunati... peccato per il mondo!

Forse, nella nostra epoca, la fuggevole immagine della dea Occasion non può che apparire se non accompagnata dall'idea della penitenza, come nell'affresco di Andrea Mantegna *Occasio et Penitentia* (1500 ca.). Per afferrare la nostra *chance* di felicità occorre scontare la colpa conseguente a ciò che siamo diventati, pagare lo scotto per ciò che abbiamo sacrificato, far penitenza a causa di ciò che abbiamo vanificato nelle nostre scelte e scommesse irresponsabili. Penitenza, in questa raffigurazione, trattiene non a caso il personaggio speranzoso e inquieto dal suo slancio affrettato volto ad afferrare l'elusiva dea Fortuna, i cui piedi alati danno il senso della fugacità/irripetibilità della sua apparizione, la quale – direbbe Benjamin – «guizza via come un lampo»<sup>73</sup>. Prima di ciò, si potrebbe osservare con Tertulliano, occorre annullare «la colpa precedentemente

<sup>73</sup> W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, trad. it. G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 93.

commessa»<sup>74</sup>, essere consapevoli che d'ora in avanti «è assolutamente inutile dire: io avrei voluto far questo, ma non lo feci. Tu devi invece, se lo vuoi, portare a compimento quella data cosa»<sup>75</sup>, senz'altra distrazione e senza puntare troppo in alto. Questa riflessione avveduta e contrita sugli atti mancati del sé, a conti fatti, è la vera «occasione che ti pone innanzi a una fortuna insperata»<sup>76</sup>: quella di tornare a vivere in un mondo ospitale – non soltanto per l'uomo, ma per ogni essere vivente. Mondo-ambiente in cui «rivivere i giorni della tua infanzia, un posto dove tu possa toglierti le scarpe e scorrizzare a piedi nudi»<sup>77</sup>: contesto conciliato del vivere in cui sia ancora possibile «un rapporto pienamente puro e grande con il tutto della natura, del cosmo»<sup>78</sup>.

«Nel desiderio di un mondo migliore che chiamiamo utopia l'ambiente e la difesa delle forme di vita non umane [...] rappresentano la maggior novità del nostro secolo. Essi irrompono in qualunque progetto di miglioramento»<sup>79</sup>.

A conti fatti, dei tanti aspetti della fortuna, compreso il suo controcanto etico offerto dalla virtù, non appena il nostro pianeta ci apparirà meno ospitale disattendendo l'immagine pleonastica e consolatoria della disponibilità-mondo – *Welcome to the real world*, caro consumatore –, permarrà solo quello della *scommessa*, di fonte ad un mondo depauperato e senza futuro. Gioco d'azzardo nel quale, per essere vincenti, occorre essere “baciati dalla buona sorte”, e davvero a poco sembrano valere le qualità personali del giocatore, la sua capacità di previsione a lungo termine. “Scommettere-che”, puntare tutto sulla vincita dell'ultimo istante è l'unico atteggiamento con l'altro (mondo e consimili) oggi ammesso e sostenuto dalle politiche economiche planetarie, in cui la massimizzazione dei profitti è l'obiettivo finale di ogni azione che abbia senso e valore. È come se in ogni nostro atteggiamento volto a trarre benessere dall'ambiente circostante noi demandassimo ogni responsabilità non alla nostra abilità a condurre il gioco, ma all'istante – il cui esito è sempre casuale ed estemporaneo – dei calci di rigore: una sorta di “zona Cesarini” della sopravvivenza che è sempre meno credibile. Sarà forse per questo che si parla di *congiuntura finanziaria*, vincolante sulle scelte politiche dei singoli paesi – così come un tempo si parlava di congiunture o congiunzioni astrali? L'esito delle nostre azioni è fatale, dipende da condizioni che sfuggono al nostro controllo: le guerre “scoppiano” (non si dichiarano), le crisi perdurano (come il pliocene, in cui l'uomo non ha alcun ruolo: semplicemente non c'era ancora), la disoccupazione è un “dato” allarmante (come lo tsunami o un terremoto, difficilmente prevedibili o scongiurabili), l'inflazione è una calamità (al pari di quelle naturali), ecc.

L'occasione trionfa sul progetto a lungo termine e su ogni politica oculata. D'occasione sono i saldi e le svendite promozionali, ma lo è anche l'ultimo paradiso naturale (l'erosione delle coste è irreversibile, affrettati a godere delle magnifiche spiagge

---

<sup>74</sup> TERTULLIANO, *De Poenitentia* II, 1229B.

<sup>75</sup> *Ibidem* III, 1233A.

<sup>76</sup> *Ibidem* IV, 1233B.

<sup>77</sup> Questo sogno di reintegrazione è espresso, in una realtà post-apocalittica del futuro, da Allen, uno dei personaggi centrali del racconto distopico di P.K. DICK, *Redenzione immorale* (1956), trad. it. T. Pincio, Fanucci, Roma 2011, p. 92.

<sup>78</sup> W. BENJAMIN, *Metafisica della gioventù*, trad. it. G. Agamben, Einaudi, Torino 1982, p. 159.

<sup>79</sup> L. ZOJA, *Utopie minimaliste*, ed. cit., 2013, p. 148.

di Mallorca: così recita una pubblicità del momento di un noto *tour operator*) o la balena arpionata dalle flotte islandesi recalcitranti a ogni logica di preservazione e tutela del mondo che ci dà vita e sostiene – come se l'uomo potesse fare a meno del mondo, sentendosi libero dalla stessa forza di gravità. Similmente al barone di Münchhausen, che crede di poter trarre se stesso dalle sabbie mobili tirandosi per i capelli, senza appigli che non siano quelli offerti dal proprio corpo – mera propaggine reificata dell'*homo consumens*, solo essere reale in un mondo di specchi e di apparenze consumabili a piacimento. In questo gesto disincarnato – quello della scommessa affidata alla dea bendata – non risuonano più le cose che ci circondano, non vi è più alcuna complicità con il mondo; è un colpo secco che spezza ogni armonia, recidendo il legame del vivente per instaurare il regno delle mere somiglianze di ragione, una foresta di simboli artificiali e senza fondamento nella realtà. O come il giovane miliardario Eric Packer descritto da Don DeLillo in *Cosmopolis*, romanzo agghiacciante del 2003: nel delirio di onnipotenza di chi opera senza scrupoli nel mercato dell'alta finanza, secondo cui il mondo è prevedibile e calcolabile fin nelle sue fibre più riposte, Eric giunge infine al proprio rispecchiamento in un'umanità degradata e marcescente – resto di *humanitas* che è il contraltare soggettivo di quel mondo naturale, stuprato e degradato, restituito dalla sua stessa attività finanziaria. Un essere abietto che si scorge infine nel proprio squallore e nella propria miseria *senza mondo*, uomo scevro di legami alla ricerca della «sparsa bellezza dei bidoni della spazzatura rovesciati»<sup>80</sup>. Eric, ultimo discendente postmoderno dell'antica dinastia dei Buddenbrook, resto di uomo «sintonizzato sui registri del cervello inferiore», è perfettamente acquiescente al degrado che vede intorno a sé, assumendo un atteggiamento di «fatalità libera e disinteressata» rispetto a quel processo di erosione che ora brilla in una luce intensa e assassina: «La logica estensione degli affari è l'omicidio»<sup>81</sup>, non vi è nessun vincolo morale da rivendicare in presenza dell'interesse economico che guida la finanza e la speculazione di borsa – anche perché tutto è affidato al caso, non ci sono leggi o doveri dove il mercato azionario e il gioco d'azzardo imperversano. L'esito inevitabile dell'integrazione tra tecnologia e finanza è la frenesia, *l'isterismo ad alta velocità* – una frettosità nervosa fine a se stessa che porta alla distruzione del vivente, senza possibilità d'appello.

«Isterismo ad alta velocità, giorno per giorno, minuto per minuto. I cittadini dei paesi liberi non devono temere la patologia dello stato. Siamo noi stessi a creare la nostra frenesia, i nostri sconvolgimenti di massa, incalzati da macchine pensanti sulle quali non abbiamo un'autorità definitiva. La frenesia passa quasi sempre inosservata. È semplicemente il nostro stile di vita»<sup>82</sup>.

Delle figure classiche della dea Fortuna oggi, dunque, la più efficace è senz'altro quella della dea *Tyche*; una fanciulla nuda sta in piedi sopra una sfera e viene sospinta da una vela che tiene con le mani. Dove la sfera rappresenta il mondo, estenuato ed esangue a causa delle nostre attività estrattive e di consumo; mentre la vela potrebbe indicare la forza erosiva delle nostre astrazioni orfane di peso e di realtà – con il pericolo concreto di fare esperienza della hegeliana “Notte del Mondo”, quel soggetto scabroso e senza

<sup>80</sup> D. DELILLO, *Cosmopolis* (2003), trad. it. S. Pareschi, Einaudi, Torino 2010, p. 123.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 74.

contenuto etico in cui ogni essente va a fondo. L'uomo "fortunato" è questo abisso – in bilico sulla sfera-mondo adagiata ai suoi piedi – che risolve in sé l'intera realtà, questo assoluto nulla, un puro Sé dissolvente, un gorgo erosivo da cui nulla di ciò che è stato ingurgitato può far ritorno: «questa notte si vede quando si fissa negli occhi di un uomo – si penetra in una notte, che diviene *spaventosa*»<sup>83</sup>. Da questo fondo terrificante emergono, quali incubi orfani di mondo, i parti di un'immaginazione disperata e *déracinée*, che colma la sua mancanza di realtà con apparizioni fugaci di spettri, lemuri terrificanti e teste insanguinate... Con il rischio di ritrovarci, soli e allibiti, tra i rifiuti di un mondo deturpato dalla nostra mano imperiosa e fuori controllo, circondati dagli «sgraditi rimasugli di una festa sporca, gigantesca, psicopatica, oramai priva della gente che aveva ballato tutta la notte fino a crollare al suolo»<sup>84</sup>.

*Che fortuna* essere arrivati a questo punto! Ogni nostra scommessa, ogni *coup* e azzardo in attesa spasmodica di una vincita senza precedenti è un abisso senza fondo in cui porzioni cospicue di mondo svaniscono senza lasciar altre tracce che non siano cumuli di rifiuti – le allegoriche putrescenze del nostro vivere affidandoci alla sorte del momento, afferrando il più possibile dalle numerose vetrine allestite da quella fantasmagoria chiamata *disponibilità-mondo*. Il livello dei mari si sta innalzando? È davvero una buona occasione di investimento: compra una casa oggi nell'entroterra, affrettati! Tra qualche anno sarà a pochi passi dalla costa, avrà tutt'altro valore. Immagina: vendesi casa vista mare, farai soldi a palate... Un altro colpo di fortuna, che ci vede protesi ad afferrare la chioma della dea in bilico su un mondo alla deriva. «*O fortuna, rota tu volubilis...*»<sup>85</sup>, fai che la mia pancia sia sempre piena, anche se il mondo si svuota progressivamente. Scommettiamo che, quando tutto sarà perduto, prima che il mondo stesso collassi, io non sarò più al mondo? Sfortunati i più giovani, la nostra generazione se ne può allegramente infischiare. Godiamo fine a morire...

---

<sup>83</sup> G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Geistes*, in ID., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968ss., vol. 8, p. 187; trad. it. a cura di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito* (1805-1806), in ID., *Filosofia dello spirito jenesse*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 71.

<sup>84</sup> P.K. DICK, *La penultima verità* (1964), trad. it. M. Nati, Fanucci, Roma 2008, p. 122.

<sup>85</sup> *Fortuna imperatrix mundi*, in *Carmina Burana* (XII sec.).

Alessandro Bertinetto

SORTE ESTETICA.  
SULLA (S)FORTUNA DI UN CONCETTO

**Abstract**

*The notion of “aesthetic luck” has not had the same luck – no pun intended – of concepts such as “moral luck” and “epistemic luck.” In the aesthetic field, there is no debate similar to the ones ongoing in moral philosophy and epistemology. Whereas, when poking around in the literature one can bump, often by chance, into some lean hint to the topic, nevertheless we are far from having an open discussion on the subject. Why is that? One of the reasons for this absence could be the sterility, the impracticability or the implausibility of the very notion of aesthetic luck.*

*In this essay, I will explore this issue. I begin by briefly examining the relation between art and luck (§2). Artistic luck is understood mostly in structural analogy with moral luck. Then (§3), I discuss the idea of aesthetic luck as a kind of constitutive luck. Finally (§4), I critically explore three, at first glance promising, cases of aesthetic luck: the aesthetic appreciation of damaged nature, the gratuity of the aesthetic experience, and the justification of aesthetic judgment.*

1. Introduzione

In ambito etico ed epistemologico la questione della sorte (o fortuna) ha ricevuto una certa attenzione, specialmente nella tradizione analitica, a partire dagli anni '60 del secolo scorso. Il concetto di *moral luck* è stato proposto al dibattito dal seminale saggio di Bernard Williams dall'omonimo titolo ed è stato poi discusso, tra gli altri, da Thomas Nagel<sup>1</sup>. Al breve articolo di Gettier *Is Justified True Belief Knowledge?* (1963)<sup>2</sup> si deve invece l'origine della discussione intorno alla nozione di *epistemic luck*, poi dibattuta da diversi autori<sup>3</sup>. In entrambi i casi, per dirla molto superficialmente, parte dell'interesse filosofico per la sorte riguarda il fatto che se non siamo padroni del nostro agire e del nostro

---

<sup>1</sup> B. WILLIAMS, *Moral Luck* (1976), in ID. *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 20-39; trad. it. R. Rini, *Sorte morale*, in ID., *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 33-59. TH. NAGEL, *Moral Luck* (1976), in ID., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, New York 1979, pp. 24-38; trad. it. A. Besussi, *Sorte morale*, in ID., *Questioni mortali*, il Saggiatore, Milano 1986, pp. 30-43. Le tesi di entrambi gli articoli sono discusse criticamente da D. PRITCHARD (*Moral and Epistemic Luck*, in “Metaphilosophy”, 37 (2006), pp. 1-25), il quale sostiene che la sorte morale sia riconducibile alla sorte epistemica.

<sup>2</sup> E. GETTIER, *Is Justified True Belief Knowledge?*, in “Analysis”, 23 (1963), pp. 121-123.

<sup>3</sup> Il classico in materia è D. PRITCHARD, *Epistemic Luck*, Clarendon Press, Oxford 2005.

conoscere, poiché non siamo in grado di controllare premesse e conseguenze delle nostre azioni o di giustificare adeguatamente le nostre credenze, siamo esposti alle intemperie dell'imprevedibile in un modo che mina alle fondamenta la possibilità di costruire solidi edifici morali e gnoseologici resistenti all'amoralismo e allo scetticismo. Uno dei problemi principali è capire se e in che misura l'intervento della sorte sia compatibile con l'imputabilità morale e con la veridicità delle nostre credenze.

La nozione di *aesthetic luck*, mi si passi il facile gioco di parole, non ha avuto la stessa fortuna. In campo estetico non c'è un dibattito analogo a quello in corso in etica ed epistemologia. Se è vero che rovistando nella letteratura specializzata ci si può imbattere, spesso per caso, in qualche scarso accenno al tema<sup>4</sup>, manca una pubblica discussione sull'argomento. Perché? Questa assenza potrebbe essere dovuta all'infertilità, all'impraticabilità o all'implausibilità stessa della nozione di sorte estetica.

Mi occuperò del problema cominciando da un breve esame della relazione tra arte e fortuna (§ 2), in base all'analogia strutturale tra sorte artistica e sorte morale. Quindi (§ 3) discuterò la nozione di sorte estetica come un tipo di sorte costitutiva. Infine (§ 4) esplorerò criticamente tre casi, apparentemente promettenti, di sorte estetica: l'apprezzamento estetico della natura disastrosa, la gratuità dell'esperienza estetica e la giustificazione del giudizio estetico.

Prima di entrare in *medias res* è opportuno un chiarimento terminologico. In inglese "*luck*" traduce normalmente "fortuna", termine che, almeno nel linguaggio quotidiano, si usa ormai in italiano per lo più in senso positivo, come contrario di "sfortuna", a indicare la "sorte" favorevole o buona. Usato in senso "neutro", "*luck*" può essere però inteso come sinonimo di "sorte": la possibilità di condizioni buone o cattive che, pur non dipendendo dal controllo dell'essere umano, interferiscono con la sua vita. Più ampia è l'applicazione del concetto di caso, che interessa qualunque avvenimento non controllabile dall'essere umano e non necessariamente connesso alla sua vita, le cui cause sono ignote (ma non per forza inesistenti) e/o la cui probabilità è scarsa. L'articolo sopra menzionato di Bernard Williams, *Moral Luck*, è stato tradotto in italiano con *Sorte morale*, probabilmente per mantenere l'elasticità dell'espressione inglese. Per la stessa ragione uso le espressioni "sorte estetica" e "sorte artistica" per rendere le espressioni inglesi "*aesthetic luck*" e "*artistic luck*". Quando adopero il termine "fortuna" (di cui propongo una definizione in § 4.2) mi riferisco (tranne in pochi casi inequivocabili) alla *buona* sorte, a ciò che, avvenendo per caso, comporta conseguenze favorevoli (per qualcuno, in un certo contesto, relativamente a certi scopi, interessi, bisogni, desideri). Fatta questa precisazione terminologica, cominciamo senz'altro la nostra riflessione.

---

<sup>4</sup> Cfr. per esempio G. HAGBERG, *Art as Language*, Cornell University Press, Ithaca NY 1995, pp. 78-79; S.G. WILLIAMS, *Propaganda and Artistic Merit*, in W.E. JONES-S. VICE (a cura di), *Ethics at the Cinema*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 65; D.I. GANDOLFO-S.E. WORTH, *Global Standpoint Aesthetics: Toward a Paradigm*, in A.C. RIBEIRO (a cura di), *The Continuum Companion to Aesthetics*, Continuum, London 2012, p. 251. Quest'ultimo articolo si riferisce al saggio in preparazione di A.C. RIBEIRO, *Aesthetic Luck*; purtroppo però, pur avendo la fortuna di conoscere l'autrice, non ho avuto quella di leggerne il manoscritto.

## 2. *Arte e fortuna*

In ambito artistico il rapporto con il caso è sicuramente interessante. Sin dall'antichità abbondano gli aneddoti concernenti l'influsso della sorte sulla produzione artistica – il che esemplifica il modo in cui in balia del caso è l'esistenza umana nel suo complesso. Pensiamo per esempio al racconto di Plinio circa la fortuna di Protogene, che per la frustrazione di non riuscire a riprodurre la schiuma delle fauci di un cane lancia una spugna contro il quadro che sta dipingendo e così riesce a provocare per caso l'effetto invano cercato con le tecniche pittoriche<sup>5</sup>. Oppure ricordiamoci delle raccomandazioni di Leonardo, che consiglia all'apprendista pittore di prestare attenzione alle macchie sui muri e alle figure che possono comparire nella cenere e nelle nuvole, perché nelle loro forme casuali si possono trovare «invenzioni mirabilissime, che destano l'ingegno del pittore a nuove invenzioni»<sup>6</sup>.

In questi e moltissimi altri casi di influsso della sorte sulla produzione artistica<sup>7</sup>, si tratta però, come ho sostenuto altrove<sup>8</sup>, di sorte *artistica*, piuttosto che di sorte *estetica*. Il concetto di sorte artistica ha la funzione di rendere feconda l'applicazione dell'idea di sorte alla sfera artistica, così come il concetto di sorte morale applica la nozione di sorte all'agire, in un modo che risulta interessante per i problemi e i paradossi che ne derivano. Esaminiamo alcuni sensi di applicabilità di tale nozione.

1. Anzitutto, essa riguarda il fatto che l'artista può farsi suggerire i temi delle proprie raffigurazioni dalle «invenzioni mirabilissime» delle forme casuali della natura e può anche non essere in grado di esercitare un completo controllo sui procedimenti, sulle tecniche e sui materiali adoperati nella creazione artistica. Così, le conseguenze incontrollabili di azioni in principio finalizzate a tutt'altro (magari a danneggiare o a distruggere l'opera), l'accadere di eventi impreveduti (per esempio la rottura di uno strumento musicale che inaspettatamente produce una modifica capace di sortire felici effetti sonori, come nel caso della tromba di Dizzy Gillespie piegata per una caduta accidentale) o la specifica qualità “casuale” dei materiali possono risultare eventi fortunati, cui dev'essere attribuita la responsabilità della buona riuscita dell'opera o della performance. Quindi la nozione funziona nel caso specifico di quegli impreveduti (relativi alle tecniche, alle procedure, agli strumenti, ai materiali, eccetera) che, invece di impedire o danneggiare la riuscita dell'opera o della performance (come sarebbe legittimo aspettarsi), sono (almeno in parte) responsabili del suo successo. In tal senso la buona sorte può imporsi non *malgrado* la cattiva sorte, ma *a causa* della cattiva sorte<sup>9</sup>.

2. Si può tuttavia anche arguire che la produzione artistica sia di per sé esposta alla sorte e che il colpo di fortuna impreveduto *à la* Protogene non faccia che esemplificare un

<sup>5</sup> Cfr. PLINIO IL VECCHIO, *Storia naturale*, libro 35, §§ 102-103 (trad. it. A. Corso, R. Mugellesi e G. Rosati, Einaudi, Torino 1988, vol. V, pp. 403-405).

<sup>6</sup> LEONARDO, *Trattato della pittura*, Giunti Demetra, Firenze 1997, § LXIII.

<sup>7</sup> Sul rapporto tra arte e caso cfr. CH. JANECKE, *Kunst und Zufall*, Verlag für Moderne Kunst, Nürnberg 1995; C. HILMES-D. MATHY (a cura di), *Spielzüge des Zufalls*, Aisthesis Verlag, Bielefeld 1994; P. GENDOLLA-T. KAMPHUSMANN (a cura di), *Die Künste des Zufalls*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999.

<sup>8</sup> A. BERTINETTO, *On Artistic Luck*, in “Proceedings of the European Society for Aesthetics”, 5 (2013), pp. 120-140.

<sup>9</sup> Cfr. O. MARQUARD, *Glück im Unglück*, Fink, München 1995.

tratto costitutivo della creatività artistica. Se si accetta l'idea che l'artista non controlla totalmente i materiali e il processo di produzione, perché il suo fare creativo è spontaneo, e quindi, pur applicando tecniche e procedure precedentemente apprese e pur pianificando l'opera da produrre, ogni volta deve inventare la specifica norma che regola il successo della singola opera, allora un elemento di imprevedibilità, di mancanza di controllo, e quindi di sorte, sembra come tale intrinseco alla creatività artistica. Poiché la creatività ha certo presupposti, ma non dipende da ricette, dato che altrimenti il risultato non sarebbe creativo, una dose di fortuna sembra imprescindibile per la felice riuscita dell'opera. Per quanto in questo senso venga applicata in modo forse eccessivamente generale e lasso, la nozione di sorte artistica sembra rendere comunque conto del fatto che la felice (e appunto fortunata) riuscita dell'opera non risulta solo dalla padronanza di tecniche e materiali (la quale normalmente è comunque un prerequisito necessario del successo), ma anche dal carattere spontaneo dell'invenzione creativa. Il fare artistico non può prevedere e pianificare tutto il processo di produzione, ma deve saper adattare la norma al caso specifico e quindi, estremizzando, generarla mentre fa l'opera<sup>10</sup>. In tal senso, e il riferimento a Pareyson è scontato, l'arte è «un tal fare che, mentre fa, *inventa il modo di fare*»<sup>11</sup>. La giustificazione delle procedure adoperate per produrre una certa opera avviene dunque *ex-post*. È la riuscita dell'opera che le giustifica, non viceversa. Si tratta di un caso analogo a quello che, rispetto all'influsso della sorte sulla moralità dei progetti esistenziali, è stato discusso da Bernard Williams, secondo cui soltanto grazie alla sua riuscita una certa scelta è giustificata moralmente<sup>12</sup>. Analogamente, soltanto la riuscita dell'opera giustifica mezzi, materiali e procedimenti adoperati per produrla, e non viceversa.

3. Poiché la riuscita dell'opera dipende dal valore artistico che le si attribuisce, sembrerebbe insomma possibile parlare di “sorte artistica” per indicare l'idea che il *valore* artistico/estetico di un'opera d'arte può essere indipendente dal controllo dell'artista, così come le azioni di un agente possono avere conseguenze che egli non può dominare. Soprattutto nel caso di opere che richiedono un'esecuzione, l'artista (il compositore o il drammaturgo, per esempio) non può controllare il valore dell'esecuzione dell'opera, la quale può influire sul modo in cui l'opera stessa verrà recepita e giudicata. In questo caso, però, la sorte riguarda l'esecuzione, non l'opera.

Come suggerisce S.G. Williams<sup>13</sup>, si può però aggiungere a questa spiegazione delle conseguenze della mancanza di controllo dell'artista sul valore dell'opera una glossa epistemologica, mediante cui possiamo estendere a tutta l'arte la validità della nozione di sorte artistica come perdita di controllo da parte dell'artista sul valore dell'opera. Avremmo così a che fare con l'idea che la capacità di *riconoscere* il valore estetico di

---

<sup>10</sup> Mi permetto di rimandare a A. BERTINETTO, *Performing the Unexpected. Improvisation and Artistic Creativity*, in “Daimon”, 57 (2012), pp. 61-79.

<sup>11</sup> L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività* (1954), Bompiani, Milano 2010, p. 59.

<sup>12</sup> Cfr. B. WILLIAMS, *Moral Luck*, ed. cit.

<sup>13</sup> S.G. WILLIAMS, *Propaganda and Artistic Merit*, ed. cit., p. 65. Per la precisione, Williams parla di “sorte estetica”, non di “sorte artistica”, il che è giustificato dal fatto che il valore artistico dipende dal giudizio estetico dei fruitori (su questo mi soffermerò in § 4.3). Qui intendo però ancora vagliare la bontà del concetto di sorte artistica, prima di passare a partire dal § 3 a quello, ad esso strettamente legato, ma con esso non del tutto coincidente, di sorte estetica.

un'opera d'arte può dipendere da circostanze su cui l'artista non esercita alcun potere. La fortuna di un'opera dipende dalla risposta del pubblico e dei critici, e questa risposta non può essere pre-determinata dall'artista<sup>14</sup>. Quindi, un elemento di incontrollabilità sembra essere implicito nel riconoscimento del valore di un'opera (e anche di un artista), così consegnato, ovviamente in gradi diversi, alla sorte.

Se già nel senso discusso in § 2.2 la nozione di sorte artistica rischia di essere così generale da smarrire una precisa valenza semantica, è assai più dubbio il senso per cui la mancanza di controllo dell'artista sul (riconoscimento del) suo valore artistico sarebbe un caso di sorte *specificamente* artistica. La fortuna di un'opera o di un autore sembra essere artistica se è intesa come il favore (o lo sfavore) con cui l'opera e/o l'artista sono recepiti da interpreti, critici e pubblico. In tal senso, ci riferiamo al modo in cui l'opera (o l'artista) è accolta da una comunità di gusto che essa stessa contribuisce a plasmare. L'opera può avere un'accoglienza sfortunata all'epoca della sua produzione e ricevere più favorevoli attenzioni soltanto in seguito, magari dopo la morte dell'artista. Ebbene, se è vero che si tratta di un caso non raro, non mi pare un fenomeno specificamente artistico, ma assai più generale. Molte scoperte, idee, teorie, invenzioni hanno un'accoglienza "sfortunata" nell'epoca e nel contesto in cui vengono proposte, espone o annunciate e vengono riconosciute soltanto successivamente (spesso per ricadere in seguito nell'oblio). La fortuna di un'opera o di un autore letterario (ad esempio) differisce dalla fortuna di una teoria filosofica o di una scoperta scientifica soltanto per l'ambito di applicazione. Il che è evidente quando con questa espressione ci riferiamo agli eventi "casuali" (vicende biografiche per esempio) grazie a cui un'opera o un artista sono "scoperti".

Pertanto, una simile sorte non ha nulla di specificamente artistico, ma concerne, in generale, l'incontrollabilità del riconoscimento da parte dell'oggetto del riconoscimento. Riguarda il fatto che le azioni e le idee sono giudicate in modi incontrollabili da parte del soggetto che le produce e più in generale il fatto che l'essere umano, per quanto pianifichi la sua esistenza, non può sottrarsi all'imprevisto; il quale può comportare la necessità o l'opportunità di rivedere i propri progetti e può risultare determinante per condurli al fallimento o, proprio al contrario, per ottenere risultati insperati e magari impensati. In tale generalissimo senso è banalmente vero che l'attività artistica è consegnata alla sorte e ai capricci del caso. Ciò vale, però, per qualunque vicenda e pratica umana.

4. Un problema filosoficamente più interessante – analogo a quello generato dall'idea di sorte morale<sup>15</sup> – deriva invece dal diretto "sfruttamento" della sorte per scopi artistici. Ciò avviene nell'*arte aleatoria* delle avanguardie (un nome su tutti, per intenderci: John Cage), in cui il caso diventa un ingrediente consapevolmente e intenzionalmente adoperato dall'artista per produrre le sue opere. Esso è chiamato deliberatamente in causa come metodo e a volte anche come tema dell'operare artistico. Non si tratta più

---

<sup>14</sup> Sebbene l'artista possa cercare il favore del pubblico e dei critici, venendo incontro a quelli che pensa siano i loro gusti, questo atteggiamento accondiscendente può risolversi in un fallimento, piuttosto che in un successo estetico: sia perché l'artista può sbagliarsi nell'identificare i presunti gusti di critici e pubblico, sia perché così facendo si produrranno facilmente risultati banali, "kitsch", esteticamente insignificanti, proprio perché prevedibili e condivisi dai più.

<sup>15</sup> Cfr. TH. NAGEL, *Moral Luck*, ed. cit.

dell'evento imprevisto che produce un'emergenza non direttamente controllabile, che l'artista volge a suo favore o che diventa elemento implicitamente costitutivo del fare artistico come fare spontaneo e creativo. Si tratta invece di un volontario consegnare le qualità dell'opera d'arte ai capricci della sorte. Questo *modus producendi* comporta il paradosso che, nei casi limite, né l'artista né l'opera sono più tali.

Infatti, per un verso, per poter con qualche ragione essere definito tale, l'artista deve intrattenere una qualche relazione causale e/o (almeno) intenzionale con un oggetto o un evento prodotto. L'artista deve poter interagire con il caso o almeno dare inizio a un processo di cui poi, in certa misura, perderà il controllo (salvo però poi intervenire per dichiarare la fine del processo di produzione dell'opera o la fine della performance); inoltre, il modo aleatorio di produzione deve contribuire al valore artistico dell'opera: deve cioè essere un elemento responsabile di qualità artistiche specifiche di cui altrimenti l'opera sarebbe priva. Se invece questa relazione viene a mancare, e l'"artista" non è più in alcun modo responsabile del processo di produzione di un certo oggetto o di certe azioni, non si capisce in che senso possa essere definito tale.

Per altro verso, un oggetto è opera d'arte se la sua produzione può essere attribuita a qualcuno: deve essere cioè *a opera di* qualcuno. Infatti, a costituire il valore artistico complessivo di un'opera d'arte o di una performance artistica non sono soltanto qualità estetiche formali e materiali e proprietà contestuali storico-culturali (originalità, esemplarità, eccetera). Responsabile di parte del valore dell'opera è quello che Dworkin ha chiamato il *performance value*, cioè il valore che l'opera possiede per il fatto di essere il risultato di una prestazione finalizzata<sup>16</sup>. Se l'oggetto o l'evento in questione sono privi di questo valore, si può certo trattare di un fenomeno estetico, magari pregevole, ma non di un'opera d'arte<sup>17</sup>. In modo analogo, se un evento non ha alcun rapporto con un agente che ne sia, seppur alla lontana, responsabile, esso non può essere articolato mediante categorie morali (almeno per i difensori dell'etica della responsabilità). Può dunque essere una questione di sorte, ma non di sorte morale. Anche nel caso di un oggetto privo di *performance value*, possiamo parlare di *sorte*, per esempio relativamente alla relativa pregevolezza delle sue qualità formali e materiali; ma non possiamo parlare di *sorte artistica*. L'oggetto può essere considerato dal punto di vista estetico, anche laddove l'attribuzione di un valore artistico non sia pertinente<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. R. DWORKIN, *Justice for Hedgehogs*, The Harvard University Press, Cambridge MA-London 2011, pp. 197-198.

<sup>17</sup> Non è necessario discutere qui se il semplice decretare che un oggetto è un'opera d'arte possa "magicamente" trasformare un oggetto in opera d'arte. Senza scomodare la *teoria istituzionale dell'arte* di Dickie (cfr. G. DICKIE, *Art and the Aesthetic. An institutional Analysis*, Cornell University Press, Ithaca-London 1974) o la nozione di *trasfigurazione* resa celebre da Danto (A. DANTO, *The Transfiguration of the Commonplace*, Harvard University Press, Cambridge MA-London 1981; trad. it. S. Velotti, *La trasfigurazione del banale*, Laterza, Roma-Bari 2008), mi limito a supporre che in certe situazioni e in certi contesti, per esempio nella prassi dell'arte concettuale, a costituire il valore di prestazione attinente a un'opera possa bastare la palese indicazione in questo senso fornita pubblicamente da parte di un artista, riconosciuto come tale grazie al suo gesto dichiarativo.

<sup>18</sup> L'oggetto non sarebbe un'opera d'arte, perché non sarebbe il risultato coronato da successo di un "achievement", di una realizzazione da parte di un agente. In tal senso, la ragione per cui gli effetti del colpo di fortuna di Protogene sono degni di considerazione artistica è che il pittore li riconosce come significativi per l'opera e quindi li integra nella sua realizzazione. Il colpo di fortuna risulta perciò

### 3. Sorte estetica e sorte costitutiva

La riflessione sul rapporto tra arte e sorte ci conduce quindi a rivolgere l'attenzione alla nozione di sorte estetica, che dovrebbe concernere non solo la sfera dell'arte, ma quella dell'esperienza estetica nel suo complesso. La nozione di sorte *artistica* si è rivelata plausibile in due sensi, sebbene il secondo sia probabilmente troppo generico (cfr. § 2.1 e § 2.2). Si tratta ora di verificare se anche la nozione di sorte *estetica* sia plausibile: ciò sembra dipendere dalla possibilità di applicare in modo fecondo il concetto di sorte all'esperienza estetica in generale.

1. In un primo senso, assai ampio, sembrerebbe possibile farlo. Le qualità estetiche di oggetti naturali non dipendono dal nostro controllo<sup>19</sup>. Ciò ci interessa in modo particolare quando tali “oggetti” siamo noi. Nasce belli o brutti non dipende da noi. Le cause che fanno sì che si nasca belli o brutti sfuggono al nostro controllo. È possibile che i genitori cerchino di condurre una vita sana, anche per dare alla luce figli “belli”. È pure possibile praticare tecniche eugenetiche di controllo delle nascite, cosa che storicamente ha avuto applicazioni anche aberranti. Tutto ciò, comunque, a parte non escludere del tutto la possibilità di un fallimento, anche nel caso di riuscita non è qualcosa che sia in potere del nascituro: dalla sua prospettiva si tratta certamente di una condizione dipendente dalla sorte. Infatti, il nascere belli è una qualità relativamente rara, di grande valore (inutile negarlo) e che l'individuo non può controllare (anche se potrà poi cercare di migliorare il proprio aspetto). Dunque, anche il nascere belli o brutti può essere inteso come una questione di sorte buona o cattiva.

Questo tipo di sorte estetica è un caso particolare della *sorte costitutiva* (così la definisce Bernard Williams)<sup>20</sup> con cui la vita di ciascuno deve fare i conti. Veniamo al mondo in una certa epoca, in un certo ceto sociale, in una certa famiglia, dotati di particolari caratteristiche fisiche, e questa condizione di partenza pre-determina gran parte della nostra esistenza. Tutti siamo esposti a questo tipo di casualità che si potrebbe essere tentati di avvicinare alla *Geworfenheit* o *gettatezza* heideggeriana<sup>21</sup>. Come, quando, dove veniamo al mondo non dipende da noi; la nostra esistenza è in balia di una situazione di

---

compatibile con il requisito che l'opera sia compiuta dall'artista, cosa che (tendenzialmente) non accade in casi estremi di arte aleatoria, dove l'artista intende non interferire con il caso. Pritchard segnala un altro caso in cui la sorte è compatibile con il fatto che un certo risultato sia imputabile al lavoro di un agente, anche nella prassi artistica: si tratta della sorte ambientale (*environmental luck*); un artista può dirsi fortunato nel caso in cui ci sia un'alta probabilità che un evento disturbi o impedisca la realizzazione della sua opera o della sua performance e l'evento per motivi fortuiti non si verifichi o comunque non ostacoli l'artista (cfr. D. PRITCHARD, *Achievements, Luck, and Value*, in “Think”, 25 (2010), pp. 1- 12). Tuttavia, la sorte ambientale non è specificamente artistica o estetica.

<sup>19</sup> Invece quando tali qualità vengono controllate e tecnicamente modificate, l'oggetto perde un po' della sua naturalità (si pensi all'artificialità delle arance o delle mele lucidate per apparire più belle ed appetibili): in questo caso la bellezza non è frutto della sorte.

<sup>20</sup> B. WILLIAMS, *Moral Luck*, ed. cit., p. 20; it., p. 33. Per una difesa della coerenza di questa nozione, cfr. A. LATUS, *Constitutive Luck*, in “Metaphilosophy”, 34 (2003), pp. 460-475.

<sup>21</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Niemeyer, Tübingen 1993<sup>17</sup>, pp. 175-180; trad. it. P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1990<sup>9</sup>, pp. 221-225 (§ 38).

fatticità costitutiva che predetermina le nostre capacità e le nostre predilezioni, in qualche modo indirizzando i nostri progetti, le nostre ambizioni, i nostri rapporti con gli altri, e anche le nostre scelte e la nostra vita morale. La bellezza e la bruttezza fisica sono parte di questa sorte costitutiva.

Tuttavia, com'è stato anche recentemente ricordato<sup>22</sup>, il concetto di *bellezza* è ambiguo. In esso convivono, non senza contrasti, un'accezione *verdettiva* e un'accezione *descrittiva*. La prima indica il giudizio di approvazione o disapprovazione circa il valore di una cosa, a partire dalla reazione che essa suscita nel soggetto. In tal senso nel giudicare bello un oggetto non diamo alcuna informazione sulla sua natura. Il termine è usato in senso esclusivamente valutativo, a indicare che l'oggetto favorisce la riuscita dell'esperienza. Se usiamo il concetto nella sua seconda accezione, invece, non intendiamo soltanto lodare l'oggetto, ma attribuirgli determinate caratteristiche (gradevolezza, amabilità, piacevolezza...) misurabili in base a criteri (proporzioni, ordine, misura...) che, essendo di tipo intellettuale, esulano dall'ambito dell'estetica.

A quale nozione di bellezza ci si riferisce nel parlare della sorte del nascere belli o brutti? Ritengo che si stia usando la nozione descrittiva di bellezza, piuttosto che quella verdettiva. In questo contesto, definendo bello un corpo che ha certe proporzioni e misure, un certo ordine tra le parti, e via dicendo, facciamo riferimento a una concezione extraestetica di bellezza<sup>23</sup>. Non ci riferiamo a quel "non so che" che un corpo può esibire, e che, magari volutamente accentuato da un modo di vestire, camminare, eccetera, può risultare attraente, sebbene non risponda a criteri canonici di bellezza (descrittiva). Questo secondo tipo di bellezza corporea non dipende solo da ciò che si riceve in sorte dalla natura, bensì dalla capacità del singolo di sfruttare un tratto somatico ricevuto in sorte per generare un certo effetto estetico: in tal senso non è raro sentir dire che "quel tale non è bello (descrittivamente), ma piace (verdettivamente)". Dunque, l'applicazione della nozione di sorte estetica alla bellezza corporea sembra rivelare un'inadeguatezza nella combinazione dei due termini. O è inadeguato il sostantivo (nel sapersi rendere attraenti il fattore sorte gioca un ruolo limitato) o è inadeguato l'aggettivo (definendo "estetica" la sorte del nascere belli o brutti si usa il termine "estetica" in modo improprio).

Inoltre, anche volendo includere il concetto descrittivo di bellezza fra le competenze dell'esperienza estetica, rammentare quanto siamo fortunati (se lo siamo) a essere belli può forse essere utile, per esempio dal punto di vista psicologico dell'autorealizzazione, per guardare alla vita con fiducia; ma la cosa sembra essere di scarsa rilevanza filosofica.

2. Si può tuttavia applicare l'idea di una sorte costitutiva estetica anche ad altre evenienze che attengono alle nostre esperienze estetiche: per esempio, nascere in un luogo ricco di bellezze naturali e artistiche o dotati di certe particolari capacità o

---

<sup>22</sup> Cfr. P. D'ANGELO, *Contro la bellezza*, in "Studi di estetica", 46 (2012), pp. 115-141, in particolare pp. 119-128.

<sup>23</sup> Si potrebbe comunque obiettare che la bellezza dei corpi ha carattere storico-culturale e non solo naturale. I modelli di bellezza umana variano, infatti, culturalmente. Dunque, non si nasce belli o brutti in generale, ma belli o brutti rispetto ai criteri di bellezza vigenti in un determinato contesto storico-culturale. Pur concedendo che entro certi limiti le cose stiano così, questo non influirebbe sul carattere fortuito del nascere belli o brutti. Basta aggiungere la glossa: relativamente a criteri che in un certo contesto storico-culturale hanno carattere oggettivo.

incapacità percettive e cognitive. Avere la fortuna di poter ammirare, in virtù della propria *Geworfenheit* o sorte costitutiva, cose belle piuttosto che brutte, ovvero nascere in un contesto favorevole alla gratificazione estetica è un dono del caso (o, se si preferisce, della Provvidenza): qualcosa che sfugge al nostro controllo e alla nostra responsabilità.

Analogamente, la capacità di cogliere la bellezza e altre più specifiche qualità estetiche è anch'essa in qualche modo indipendente dal nostro controllo. Per quanto il gusto possa essere raffinato con l'esperienza e l'educazione, i recettori del gusto variano da individuo a individuo. I nostri apparati sensoriali e cognitivi personali possono essere caratterizzati da idiosincrasie magari tali da impedirci di apprezzare la bellezza formale o cromatica di una composizione pittorica oppure da risparmiarci la sgradevolezza di un suono o di un odore. Più in generale, essi influiscono sull'apprezzamento e sul giudizio estetico, in modi non del tutto gestibili e dominabili. Allo stesso modo, le esperienze che facciamo – senza poterle completamente guidare e indirizzare –, grazie alla nostra posizione sociale e culturale, influenzano (a loro volta spesso in maniere imprevedibili) i modi in cui si sviluppano non solo le nostre possibilità morali ed epistemiche, ma anche quelle estetiche: per esempio la raffinatezza, l'originalità o l'intelligenza del gusto e del giudizio. Una situazione esteticamente privilegiata può regalarci la possibilità di fare esperienze estetiche migliori di quelle degli altri e fornirci il bagaglio critico richiesto per la formulazione di giudizi estetici affidabili<sup>24</sup>.

Tuttavia, la plausibilità e la correttezza di quest'uso della nozione di sorte estetica sono dubbie per due ragioni. In primo luogo, la prima impressione è che anche in questo caso, piuttosto che di sorte *estetica*, si stia parlando di sorte *tour court*. Il fatto che, per ragioni soggettive, legate alle nostre facoltà percettive e cognitive, o per ragioni oggettive, connesse agli oggetti che abbiamo la probabilità di incontrare e alle esperienze che abbiamo la probabilità di fare data la nostra situazione esistenziale, non abbiamo sotto pieno controllo le cause della generazione di un'esperienza estetica, non sembra rilevante per riflettere sulla peculiarità di questa esperienza. Sarebbe un po' come identificare la sorte epistemica di un individuo con il suo quoziente intellettuale o con la fortuna di nascere in un luogo dove abbondano le biblioteche. Invece, la nozione parrebbe filosoficamente feconda, qualora riguardasse strettamente la sfera estetica e le sue dinamiche. A questo riguardo, in secondo luogo, non è peraltro detto che l'equazione “la sorte epistemica sta alla sorte estetica come un alto quoziente intellettuale e un luogo ad alta densità di biblioteche stanno a un gusto raffinato e a un luogo ad alta densità di opere d'arte o di meraviglie naturali” regga. Infatti, proprio nel caso dell'esperienza estetica, per un verso la prospettiva di chi è *outsider* rispetto al livello standard di possibilità estetiche in una certa cultura può comportare non uno svantaggio, ma un privilegio estetico, e per altro verso lo stesso verificarsi dell'esperienza può risultare da situazioni tutt'altro che apparentemente favorevoli.

---

<sup>24</sup> Cfr. D.I. GANDOLFO-S.E. WORTH, *Global Standpoint Aesthetics*, ed. cit., p. 251.

#### 4. Sorte ed esperienza estetica

Si tratta dunque di capire in che senso una situazione possa dirsi esteticamente privilegiata, un'esperienza estetica migliore di un'altra, e un giudizio più affidabile di altri, e quindi di domandarsi, ancora una volta, a che titolo il concetto di sorte estetica possa acquisire rilevanza e fecondità. I tre casi, almeno in apparenza promettenti, che discuterò in questo paragrafo, ruotano attorno agli snodi problematici appena menzionati.

1. Normalmente siamo portati a giudicare belli una natura ecologicamente intatta o un paesaggio in cui l'intervento umano interagisce armoniosamente con la natura. Può però accadere di valutare in modo esteticamente positivo luoghi molto diversi da questi. Eventi disastrosi (di tipo naturale, come i terremoti, o provocati dagli esseri umani, come lo sfruttamento industriale, le guerre, eccetera) possono sortire effetti estetici collaterali positivi. Può succedere, nostro malgrado, che non si possa fare a meno di apprezzare esteticamente le conseguenze di una catastrofe ecologica, sebbene ci siano note le cause sfortunate che hanno provocato tali effetti estetici. Si può quindi concedere che la nozione di sorte estetica si applichi alla *bellezza di luoghi ecologicamente devastati*<sup>25</sup>. Le qualità estetiche della natura danneggiata sorgono in questo caso non soltanto *malgrado*, ma proprio *a causa* della catastrofe che – sotto la prospettiva morale, ecologica, o scientifica – dev'essere giudicata come negativa.

Questo tipo di esperienza, che sembra per certi versi rientrare nella sfera del sentimento estetico del sublime<sup>26</sup>, potrebbe essere inteso come paradigmatico della sorte estetica per due ragioni: a) l'esperienza estetica qui è inaspettata, incontrollata e non del tutto desiderata (dato che, tutto sommato, avremmo preferito che l'evento catastrofico *non* si fosse verificato); b) tuttavia assegniamo a questa esperienza sorprendente un alto valore, per esempio perché grazie ad essa, magari precisamente in virtù del suo carattere disturbante, acquisiamo anche una maggiore sensibilità circa aspetti (storici, sociali, culturali...) connessi all'ambiente disastrato. Il valore estetico della contemplazione di un paesaggio disastrato può dunque dipendere non soltanto dall'ingannevole bella parvenza che nasconde l'orrore della natura violata, ma dallo spettacolo della natura violata che appare come esteticamente gratificante anche per il modo in cui, grazie allo shock cui sottopone lo spettatore, fa riflettere (per esempio) sull'urgenza della questione ecologica.

2. La dinamica dell'insorgere di un piacere estetico dovuto alla natura disastrata sembra però solo un caso (per quanto eclatante) della più generale *gratuità dell'esperienza estetica*: l'aspetto contingente, non controllabile, e quindi "fortunoso" dell'esperienza estetica, un'esperienza che desta meraviglia, sorprendendo – e a volte travolgendo – il fruitore in modo inatteso. Secondo il concetto ordinario di fortuna, un evento o un'esperienza sono fortunati se sono rari, non controllabili o programmabili (quindi

---

<sup>25</sup> Sul tema cfr. M.J. ALCARAZ LEÓN, *Morally wrong Beauty as a Source of Value*, in "The Nordic Journal of Aesthetics", 22/40-41 (2011), pp. 37-52.

<sup>26</sup> Sulla questione cfr. almeno R. BODEI, *Paesaggi sublimi*, Bompiani, Milano 2008; A. CARRANO, *Sublime*, Guida, Napoli 2008; B. SAINT-GIRONS, *Fiat lux. Une philosophie du sublime*, Quai Voltaire/Edima, Paris 1993; trad. it. C. Cali e R. Messori, *Fiat Lux. Una filosofia del sublime*, Aesthetica, Palermo 2003. Mi permetto di rinviare anche ad A. BERTINETTO, *Negative Darstellung. Das Erhabene bei Kant und Hegel*, in "Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism", 4 (2006), pp. 124-151.

inaspettati) e soddisfano (più o meno) pregevolmente nostri interessi soggettivi (desideri) o oggettivi (bisogni)<sup>27</sup>.

L'esperienza estetica risponde a questi criteri. Sembra difficile negare che si tratti di qualcosa di pregevole, in quanto soddisfa un nostro desiderio e un nostro bisogno. Inoltre, anche se possiamo prepararci ad essa, anche se possiamo dirci meglio o peggio attrezzati per fare esperienze estetiche gratificanti, i nostri sforzi non sono una condizione sufficiente e neppure un requisito necessario perché l'esperienza davvero si verifichi. Infatti, si può valutare soltanto retrospettivamente se una pre-condizione sia migliore o peggiore per innescare un'esperienza estetica.

In altri termini, non siamo responsabili del fatto che qualcosa ci appaia per esempio come bello (in senso estetico, verdetivo); perciò non abbiamo un controllo diretto sull'insorgere dell'esperienza. Riceviamo questa esperienza come un dono che ci sorprende, perché non possiamo aspettarcela: non è “rule-governed”<sup>28</sup> – proprio per questo il concetto estetico di bellezza non è descrittivo – e il suo verificarsi non è programmabile. Di fronte allo stesso oggetto, un soggetto può fare un'esperienza estetica, un altro no; oppure i due soggetti possono fare due esperienze estetiche diverse. La percezione delle qualità oggettive dell'oggetto non è sufficiente a produrre l'esperienza estetica. Anche rivolgere intenzionalmente l'attenzione a certi aspetti dell'oggetto, piuttosto che ad altri, pur potendo favorire la possibilità di fare un'esperienza estetica dell'oggetto, non è garanzia della sua riuscita.

Ciò dipende proprio dal fatto che l'esperienza estetica è di tipo valutativo. In altri termini, gli stessi elementi oggettivi percettivamente afferrabili possono essere valutati in base a parametri interpretativi diversi dai diversi soggetti (o dallo stesso soggetto in momenti diversi)<sup>29</sup>. Perciò non esistono ricette per procurarsi esperienze di gratificazione estetica. In fondo lo sosteneva già Kant (senza usare l'espressione “esperienza estetica”)<sup>30</sup>: l'esperienza estetica non ha meramente a che fare con la percezione di particolari proprietà oggettive, e non è controllabile mediante principi universali di tipo intellettuale. Riguarda piuttosto la riflessione del soggetto sul sentimento di piacere o dispiacere in lui generato dall'oggetto, che varia in rapporto alle componenti soggettive e circostanziali dell'esperienza, e che com'è noto Kant spiega con l'operare armonico e libero delle facoltà conoscitive. L'esperienza estetica è indipendente da particolari bisogni e desideri così come dall'obbedienza alla legge morale: è l'esperienza di un piacere che, essendo disinteressato, si riferisce al *favore*. Il suo darsi è in tal senso gratuito e incontrollabile, e sotto questo aspetto è legato alla sorte.

<sup>27</sup> Cfr. E.J. COFFMAN, *Thinking about Luck*, in “Synthese”, 158 (2007), pp. 385-398; N. BALLANTYNE, *Luck and Interest*, in “Synthese”, 185 (2012), pp. 319-334.

<sup>28</sup> Su ciò ha insistito, tra gli altri, R. SCRUTON, *Beauty*, Oxford University Press, Oxford 2009; trad. it. L. Majocchi, *Bellezza*, Vita e Pensiero, Milano 2011. Si veda anche P. D'ANGELO, *Estetica*, Laterza, Roma-Bari 2011.

<sup>29</sup> Cfr. C. TODD, *Why We Don't Perceive Aesthetic Properties*, in A. REBOUL (a cura di), *Mind, Value and Metaphysics: philosophical papers dedicated to Kevin Mulligan*, Springer, Berlin et al., in corso di stampa.

<sup>30</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. V; trad. it. A. Gargiulo riv. V. Verra, *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari 1963, §§ 1-5.

Le cose sono però più complicate. Da un lato ogni esperienza estetica è caratterizzata da questo carattere di gratuità e di esposizione alla sorte. In tal senso la nozione di sorte estetica varrebbe qui in modo così generale da coincidere con ogni autentica esperienza estetica, così come la nozione di sorte artistica esaminata in § 2.2 è così ampia da caratterizzare il produrre artistico in generale. Tuttavia, se ogni esperienza estetica è fortunata, poiché fare esperienze estetiche è di per sé una questione di fortuna, allora ancora una volta la nozione di sorte estetica sembra tornare a essere priva di uno specifico mordente filosofico. Infatti, il problema della sorte morale ed epistemica è che esse sembrano esprimere una *contraditio in adjecto*, un ferro ligneo: se le nostre giustificazioni morali o epistemiche sono infondate, per quanto le conseguenze e/o le premesse del nostro agire siano “buone” e le nostre credenze “vere”, sembra problematico sostenere di aver agito in modo morale o di possedere conoscenza. In ambito estetico, invece, sembra che la sorte sia un elemento costitutivo dell’esperienza e che i casi in cui l’intervento della fortuna si manifesta con più forza – gli effetti esteticamente pregevoli di un “errore” o di un “incidente” artistico oppure di un disastro naturale; la vanità dei tentativi dell’artista di determinare il (riconoscimento del) valore della sua opera – non siano qualitativamente diversi dalla norma. E ciò precisamente perché (lo dico con uno slogan, senza argomentarlo a dovere)<sup>31</sup> in ambito estetico la norma è l’assenza di norme, o meglio: la norma esiste, ma è il caso singolo a istituirlo.

Tuttavia, si potrebbe forse allora tornare a ritenere plausibile e fruttuoso il concetto di sorte estetica, proprio in riferimento a quei casi particolari che esibiscono l’eccezione come intrinseca alla normatività estetica: le cosiddette subculture, l’arte di massa, e anche, perché no?, abitudini estetiche altrimenti considerabili rozze o kitsch che contraddicono, stravolgono, trasformano in modo più meno originale, impreveduto ed efficace il gusto standard dominante, le sue pratiche (in particolare quelle concernenti la formazione e l’educazione), le sue istituzioni e i suoi luoghi simbolici (il museo, la natura incontaminata, ecc.). Esperienze marginali rispetto all’ideologia normativa del gusto potrebbero risultare addirittura privilegiate, dal punto di vista della riuscita, proprio per il modo in cui, non soltanto *malgrado*, ma *grazie* alla loro condizione apparentemente peggiore (rispetto ai criteri standard) suscitano un piacere che risulta qualitativamente più elevato, in quanto derivante dall’esercizio di un’immaginazione più libera dal potere istituito del gusto “normale”<sup>32</sup>. Grazie a un simile ragionamento potrebbe risultare più comprensibile e “digeribile” anche la bellezza delle catastrofi naturali.

3. Dando per buono quanto si è appena suggerito, si può ancora tentare di provare l’utilità della nozione di sorte estetica anche considerando la *giustificazione del giudizio estetico*, cioè il giudizio circa il valore estetico di un oggetto (o di un evento). Se la nozione di sorte artistica mostra analogie con quella di sorte morale, la nozione di sorte estetica si rivelerebbe prossima alla nozione di sorte epistemica, che concerne il problema della possibilità di conoscenze vere, ma ingiustificate. Il caso tipico è quello in cui le nostre credenze sono vere, ma la catena inferenziale che le dovrebbe giustificare è erronea. Per esempio si può conseguire una cognizione vera grazie a una testimonianza intenzionata a

---

<sup>31</sup> Mi permetto però di rinviare nuovamente ad A. BERTINETTO, *Performing the Unexpected*, ed. cit.; cfr. anche *infra* § 4.3.

<sup>32</sup> Cfr. D.I. GANDOLFO-S.E. WORTH, *Global Standpoint Aesthetics*, ed. cit., pp. 252-253.

ingannare che casualmente finisce per asserire la verità. Trascurando qui complicazioni concettuali di tipo epistemologico – e in particolare la questione se queste credenze vere, ma non giustificate, siano o no casi di conoscenza genuina<sup>33</sup> –, cerchiamo di capire se in campo estetico si dia una situazione analoga.

Il problema della sorte estetica a questo riguardo dovrebbe essere formulato come segue: sono possibili, e se sì in che senso, credenze estetiche ingiustificate, acquisite in modo fortunoso, ma comunque valide? Si può rispondere affermativamente alla domanda soltanto se nel dibattito tra *realismo* e *soggettivismo* circa la giustificazione del giudizio estetico (dibattito di cui non è possibile rendere conto qui)<sup>34</sup> si prende partito per il realismo, cioè per la tesi secondo cui il giudizio di gusto si configura *grosso modo* come un giudizio epistemico circa le proprietà estetiche di un oggetto e può essere giustificato soltanto dalla realtà di tali proprietà: esso, cioè, sarebbe vero se attribuisce all'oggetto giudicato le “giuste” proprietà estetiche (bellezza, eleganza, graziosità ecc.), intese come proprietà *disposizionali* riconoscibili anche senza provare la reazione responsabile del valore che assegniamo all'oggetto nel quale riconosciamo quelle proprietà<sup>35</sup>. Per il realismo, insomma, non è necessario fare esperienza diretta dell'oggetto. Mentre per apprezzare esteticamente qualcosa devo farne esperienza diretta, per averne una conoscenza estetica posso ricorrere alla testimonianza altrui. In tal caso la mia conoscenza sarà giustificata se i testimoni sono affidabili.

Stando così le cose, la sorte estetica parrebbe possibile. Si pensi alla seguente situazione. Un amico molto esperto di moda e notoriamente affidabile ci comunica che un vestito che ha visto esposto in una vetrina è elegante. In tal caso, senza aver visto di persona quel vestito, saremmo giustificati a giudicarlo elegante. Potrebbe però accadere che quel vestito sia sì elegante, ma per ragioni diverse da quelle comunicateci dall'amico. Responsabile dell'eleganza del vestito non è, poniamo, la particolare linea pulita del taglio sartoriale, ma piuttosto la raffinatezza del tessuto e il suo colore. La nostra credenza circa l'eleganza del vestito sarebbe vera, ma in modo fortunoso, cioè ingiustificato, perché le ragioni portateci dal testimone risulterebbero scorrette.

Tuttavia, il realismo delle proprietà estetiche, da cui dipende il concetto di sorte estetica che stiamo vagliando, non coglie nel segno. Esso elude la specificità dell'esperienza estetica, spostando l'attenzione sulla conoscenza proposizionale di predicati estetici. In proposito sembra più plausibile sostenere (come fa il soggettivismo o anti-realismo) che il giudizio estetico si distingue dal giudizio conoscitivo, perché, in quanto giudizio verdetivo (cfr. § 3.1), richiede l'apprezzamento, che a sua volta richiede l'esperienza diretta. Sapere che “l'abito x è elegante” perché qualcuno me lo dice non è un autentico sapere estetico, fintantoché non viene confermato dall'esperienza specifica del modo in cui la proprietà in questione (l'eleganza) è manifestata da quello specifico abito X. La correttezza dell'uso dei predicati estetici dev'essere ogni volta confermata dall'esperienza specifica. Nel giudizio estetico, quindi, è il caso singolo a esigere una norma in base a cui possa essere compreso. Il giudizio, con cui, movendo dal piacere o

<sup>33</sup> Per un primo approccio alla questione cfr. M. ENGEL, *Epistemic Luck*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/epi-luck/>, 2011.

<sup>34</sup> Per un'introduzione al tema cfr. M.J. ALCARÁZ LEÓN, *The Rational Justification of Aesthetic Judgments*, in “The Journal of Aesthetics and Art Criticism”, 66 (2008), pp. 291-300.

<sup>35</sup> Cfr. M. BUDD, *Aesthetic Essays*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 87-88.

dispiacere, giudichiamo l'oggetto bello o brutto (o elegante, grazioso, malinconico, eccitante, toccante, divertente...), prende le mosse dal caso particolare e ricerca una norma (un senso); non determina concettualmente l'oggetto in base a un concetto. Perciò non esistono, a monte, principi e regole o nozioni empiriche capaci di giustificare il giudizio estetico: infatti, questo richiede l'esperienza diretta da parte del giudicante, che non si può basare sulla testimonianza altrui<sup>36</sup>. Il modo in cui facciamo esperienza dell'oggetto – indipendentemente dalle cause dell'esperienza e dalla testimonianza altrui – è parte del significato cognitivo e affettivo veicolato dall'esperienza dell'oggetto<sup>37</sup> e quindi «il giudizio estetico va di pari passo con l'esperienza di colui che lo formula»<sup>38</sup>.

Dunque non esiste una sorte estetica, dipendente da una modalità *sui generis* di acquisire conoscenze estetiche. Infatti, la sorte implica che da un lato ci sia una sostanziale differenza tra le condizioni oggettive e soggettive dell'esperienza e dall'altro un'accidentale identità tra i risultati di entrambe le condizioni. Invece, contrariamente a quanto sostiene il realista, nel caso dell'esperienza estetica le modalità soggettive dell'esperienza sono una parte sostanziale del suo significato. Sebbene cognizioni empiriche e teoriche circa l'oggetto (se è un'opera d'arte, per esempio, sapere quando è stata prodotta e conoscere i programmi artistici che la supportano) possano essere una condizione necessaria per una corretta esperienza estetica (ma chiediamoci comunque: chi e come stabilisce i criteri di correttezza?), esse non costituiscono una condizione sufficiente per giustificare il giudizio estetico. Così l'acquisizione di nuove informazioni circa l'oggetto dell'esperienza estetica è rilevante per l'esperienza soltanto se la modifica<sup>39</sup>. Ne consegue che non può sussistere una coincidenza accidentale tra le cognizioni oggettive e l'esperienza soggettiva, dato che questa è parte sostanziale di quelle. Quindi non possiamo e non dobbiamo impegnarci né a riconoscere né a rifiutare l'esistenza di una sorte estetica come “sorte epistemica applicata al giudizio estetico”: si tratta di una nozione senza senso per chi sostiene l'irriducibilità del giudizio estetico alla conoscenza di proprietà.

Tuttavia, ciò non toglie, come si diceva sopra (§ 3.2), che le facoltà percettive e cognitive degli esseri umani siano caratterizzate da idiosincrasie di vario tipo: poiché tali facoltà sono il presupposto per la percezione, la comprensione e la valutazione estetica, su cui influiscono fattori di ordine sociale, culturale, economico ecc., il giudizio estetico è soggetto anch'esso alla sorte estetica relativa alla pre-determinazione delle nostre preferenze, che non possiamo del tutto controllare; possiamo però coltivarle e confrontarle con quelle altrui. Pertanto, secondo questa concezione la giustificazione del giudizio estetico fa leva sulla capacità/esigenza di articolare in comune le nostre esperienze estetiche, condividendole con altri soggetti, anche qualora esso si basi su preferenze particolarmente originali e “fuori dal comune”.

---

<sup>36</sup> Si tratta dell'*Acquaintance Principle* difeso da R. WOLLHEIM (*Art and Its Objects*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, p. 233) e R. SCRUTON (*Art and Imagination: A Study in the Philosophy of Mind*, Methuen, London 1974) e rifiutato, tra gli altri, da M. BUDD, *Aesthetic Essays*, ed. cit., pp. 48-61.

<sup>37</sup> Per questo argomento si veda K. LEHRER, *Art, Self, and Knowledge*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012.

<sup>38</sup> R. SCRUTON, *Beauty*, ed. cit., p. 140; it., p. 123.

<sup>39</sup> Cfr. *ibidem*, ivi.

## 5. Conclusione

Questo sembra farci tornare all'idea della sorte estetica come un caso di sorte costitutiva e sembra implicare nuovamente un'analogia con l'idea di sorte morale. Infatti, si potrebbe pensare che le idiosincrasie che, poniamo, indeboliscono o precludono la nostra capacità di provare certi piaceri estetici (per esempio si può essere “sordi” alla “buona” musica), impedendoci di produrre giudizi estetici affidabili, siano analoghe alle condizioni sfortunate in cui nasce un soggetto per questo portato (o addirittura costretto) ad agire immoralmente – e/o a non riconoscere l'immoralità delle sue azioni. Tuttavia, l'agire immorale sembra restare tale anche se favorito da cause sfortunate; più difficile è invece argomentare che il gusto corrotto resta tale, anche se tale corruzione è favorita da cause sfortunate.

Come ho accennato a conclusione di § 4.2, nell'esperienza estetica sono infatti in gioco le stesse norme in base a cui dovremmo giudicare della fortuna o sfortuna che predetermina le nostre preferenze. E se il fare esperienze estetiche è di per sé una questione di fortuna (o di favore), ciò appare evidente proprio in situazioni marginali, che esorbitano o esulano da condizioni *apparentemente* favorevoli all'esperienza estetica. Proprio questo, lo ribadisco, mi pare il senso più plausibile, fecondo e appropriato della nozione di sorte estetica, così come il senso più appropriato dell'idea di sorte artistica è quello esaminato in § 2.1: l'imprevisto che, lungi dall'ostacolare la riuscita dell'opera, è, in gradi diversi, causa del suo successo<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Sono molto grato a Enrico Guglielminetti e a un anonimo revisore per numerosi preziosi consigli e puntuali osservazioni critiche, che mi hanno consentito di migliorare l'articolo, correggendo e integrando diverse sue parti. Ovviamente, sono io l'autore degli errori che esso – sfortunatamente, ma forse non per caso – ancora contiene.



# POLITICHE



Erica Benner

*QUESTA INCONSTANTE DEA:*  
MACHIAVELLI'S AMORAL FORTUNA

**Abstract**

*Machiavelli often portrays fortuna as an inconstant, amoral power that gives or takes benefits regardless of its beneficiaries' or victims' merits. Yet though fortune appears omnipotent, he also insists that human beings have a power of their own – virtù – that can reduce its impact. What is this virtù that can lessen the harms inflicted by fortuna? This, I'll propose, is the real question posed by Machiavelli's often deeply perplexing reflections on fortune. His main concerns are ethical: he is interested in how human beings react to the seemingly arbitrary advantages and disadvantages they call fortuna, and how they help to create their good or bad circumstances by their own good or bad choices.*

*Questa da molti è detta onnipotente;  
perchè qualunque in questa vita viene,  
o tardi, o presto la sua forza sente.  
Costei spesso i buon sotto i piè tiene,  
l'improbi inalza e, se mai ti promette  
cosa veruna, mai te la mantiene.  
E sottosopra e regni e stati mette,  
secondo che a lei pare, e giusti priva  
del bene che alli ingiusti larga dette.  
Questa inconstante dea e mobil diva  
l'indegni spesso sopra un seggio pone,  
dove chi degno n'è mai non arriva.  
Costei il tempo a modo suo dispone;  
questa ci esalta, questa ci disface,  
sanza pietà, senza legge o ragione.*

By many this goddess is called omnipotent;  
because whoever comes into this life  
either early or late feels her force.  
Often she keeps the good beneath her feet,  
the wicked raises up; and if she ever promises  
you anything, she does not keep it.  
She turns states and kingdoms upside down  
as it suits her, and deprives the just  
of the good that she freely gives to the unjust.  
This inconstant goddess and fickle deity  
often sets the undeserving on a throne  
which the deserving never reach.  
She disposes the times in her own mode;  
this person she exalts, this one unmakes  
without pity, without law or reason.

(N. MACHIAVELLI, *Di Fortuna*, lines 25-39)

In Machiavelli's 193-line poem *Di Fortuna*, one of his earliest extant writings on the subject, fortune has several characteristics that reappear in his *Prince* and other works. Firstly, it exercises very great power over all human beings, even those who consider

themselves strong or prudent enough to evade its force. Secondly, while fortune may turn its powers to either good or bad, on balance its effects are harmful to men, and even to gods: this feminine power is ‘injurious and importunate’, a ‘cruel goddess’ whose power (*potenzia*) *even by Jove is feared*. Finally, fortune is a morally arbitrary – indeed, an amoral – power that gives or takes without regard for just deserts or solemn agreements. When someone receives benefits that he did not earn, we call this good fortune; when he suffers undeserved harm, we call it bad. Anyone who thinks he’s succeeded in winning over Fortuna’s unwavering support will soon find out that she is utterly unreliable: *if she promises you anything, never does she keep her promise*.

A casual reader of either *Di Fortuna* or the *Prince* might well conclude that Machiavelli’s picture of fortune as an overbearingly powerful, cruel, and amoral goddess is part of the cosmological background informing his political realism. If the human world is ultimately at the mercy of such random forces, perhaps people have no choice but to try and contain the harm they inflict by whatever means they can devise. And at times, it seems, the most effective way to avoid becoming *fortuna*’s victim is to imitate her potency, her cruelty, and her indifference to justice or promises<sup>1</sup>. Yet Machiavelli’s verses intimate that human beings might have considerably more choice than this in how they respond to fortune’s vicissitudes. Though fortune is ‘said by many’ to be omnipotent, human beings have a power of their own – *virtú* – that can reduce its impact: *fortuna*’s “*natural power forces every man, and her reign is always violent, if virtú eccessiva does not abate it* [Sua natural potenza ogni uomo sforza;/el regno suo è sempre violento/ se virtú eccessiva non l’ammorza].”<sup>2</sup>

What then is this *virtú* that can lessen the harms inflicted by fortune, and how should it be applied? This, I’ll propose, is the real question posed by Machiavelli’s varied, ambiguous, and often deeply perplexing reflections on fortune. He is not especially concerned with cosmological or theoretical questions about fortune’s objective powers. His basic concerns are ethical: he is interested in how human beings react to the seemingly arbitrary advantages and disadvantages they call *fortuna*, and how they help to create their good or bad circumstances by their own good or bad choices.

### 1. Fortune and virtú: can good fortune be a bad thing?

The *Prince*’s first chapter states that there are two basic ‘modes’ (*modi*) for acquiring new states or dominions: “either with the arms of others or with one’s own, either by fortune or by *virtú* [o con l’arme d’altri o con le proprie, o per fortuna o per virtú].” This binary distinction between fortune and *virtú* frames the entire book<sup>3</sup>. In each of its 26 chapters readers are invited to ask, in relation to specific examples: how far did either fortune or *virtú* help this particular prince or state to acquire (*acquisitare*) power, and then to maintain (*mantenere*) it? By themselves, *fortuna* and *virtú* are not obviously antithetical. But by pairing them with opposed types of ‘arms’ – others’ arms or one’s own – Machiavelli

<sup>1</sup> Machiavelli seems to suggest this in the *Prince*, chapter 25.

<sup>2</sup> N. MACHIAVELLI, *Di Fortuna*, lines 13-15.

<sup>3</sup> For a chapter-by-chapter reading, see E. BENNER, *Machiavelli’s Prince: A New Reading*, Oxford University Press, Oxford 2013.

signals that he conceives them as sharply contrasting *modi operandi*, not merely different ones.

What does it mean to acquire power by one's own arms and *virtù*? In the *Prince* and other works, Machiavelli associates *virtù* with a wide array of qualities: physical boldness, spiritedness, excellence, industry, foresight, caution, respect for limits, patience, discipline, good orders, and moral goodness. Some of these qualities are especially esteemed in military operations; others are accorded high valued in civilian life, or needed to set up strong political foundations. In the context of his general *fortuna-virtù* antithesis, however, Machiavelli's *virtù* is the quality or set of qualities that enables people to acquire or maintain desired goods through their own deliberate and independent efforts. Fortune, by contrast, is whatever causes them to acquire, maintain, or lose desired goods through no deliberate effort of their own.

This initial contrast considers *fortuna* and *virtù* in narrowly instrumental terms. Machiavelli asks, or at this stage seems to ask, only how each 'mode' can help particular princes attain ends – acquiring and maintaining power – that all new princes are supposed to have. For now, he remains silent on the question of whether some ends can be pursued more effectively with others' arms and fortune, some with one's own arms and *virtù*. He says nothing at the outset, moreover, about whether some political ends are more realistic or praiseworthy than others. If this were the terminus of Machiavelli's discussion instead of the beginning, it might appear that his *fortuna/virtù* distinction is part of an attempt to found a value-neutral political science, one concerned to evaluate the efficiency of various means to ends, not the quality of ends themselves.

These first appearances of neutrality are soon unsettled, however – as first appearances often are in the *Prince* and Machiavelli's other works. Machiavelli is a great master of artfully misleading writing: he often feigns indifference to matters in which he goes on to show great interest, or stridently asserts views that he discredits in surrounding arguments and examples<sup>4</sup>. If it seems at first that either fortune or *virtù*, others' arms or one's own, may bring high-quality successes, this impression is undercut in chapter 6, where we read that *fortuna* is much the inferior mode. Though fortune and *virtù* are equally efficient causes of *acquiring*, “nonetheless, he who has relied less on fortune has *maintained* himself more.” It turns out that while fortune may help a prince make quick and easy conquests, it is far less helpful when he wants to keep them. Indeed, Machiavelli now declares that maintaining depends entirely on *virtù*: new princes meet with “more or less difficulty in maintaining” their states “according to whether the one who acquires them is more or less virtuous,” and not at all according to their better or worse fortune.

Chapter 7 opens by reiterating this view of fortune-dependence:

*Coloro e' quali solamente per fortuna diventano di privati principi, con poco fatica diventano, ma con assai si mantengono; e non hanno alcuna difficoltà fra via, perché vi volano; ma tutte le difficoltà nascono quando e' sono posti.*

Those who become princes from private individual solely by fortune become so with little trouble, but maintain themselves with much. They have no difficulty along the path because they fly there, but all the difficulties arise when they are in place.

<sup>4</sup> These ironic methods are examined in detail in E. BENNER, *Machiavelli's Prince*.

Why are fortune-aided acquisitions so hard to maintain? The reasons become clear, Machiavelli suggests, when – instead of idealising *fortuna*'s mythical powers or denouncing its cruelties – people ask what, in concrete terms, it means to acquire a state (or anything else) by fortune. Chapter 6 mentioned a first set of conditions that makes it easier for aspiring princes to rise to great power: *occasione* (opportunity). By itself the word sounds as vague and mysterious as *fortuna*, but Machiavelli's examples link it to quite specific circumstances. To say that fortune provided someone with the gift of *occasione* is to say that he found pre-existing conditions of disorder or weakness that made it relatively easy to impose new 'orders' of his own. Chapters 3-5 showed how the Romans seized the opportunity provided by the Greeks' divisions and poor defences to expand their influence in Greece, eventually conquering the whole province. The Romans were fortunate in finding neighbouring peoples weak and sorely deficient in their own arms and *virtú*; to the extent that other people's defects assisted their conquests, the Romans relied on fortune rather than *virtú* alone.

Do those who work mainly through their own arms and *virtú* need at least some fortunate *occasione*/opportunity in order to work virtuously? Machiavelli seems to say so in chapter 6, with regard to the 'most excellent' Cyrus, Theseus, Romulus and Moses: "Without that opportunity their *virtú* of spirit [*di animo*] would have been eliminated, and without that *virtú* the opportunity would have been in vain." But the preceding chapters already hinted that too much fortune-given opportunity is perilous for those who exploit it. Their neighbours' divisions seduced the Romans into thinking that they could easily acquire more and more empire. And indeed they could; the problems came when they tried to maintain what they'd acquired with so few difficulties. Machiavelli never directly lectures his readers on the Romans' errors. Having seemed to praise their modes of expansion to the skies in chapter 3, however, he goes on in chapters 4-5 to discuss the Greeks' and other conquered peoples' ferocious rebellions against Roman dominance. These revolts compelled the reluctant Romans to adopt ever more violent methods of control. Ironically, by taking advantage of others' weaknesses to press their own ascendant fortune ever further, the Romans created harsh new imperatives – the 'necessity' to maintain what they'd acquired with so little trouble – that made them lose control over their own external policy choices. Back at home, Machiavelli points out almost in passing, the Romans started tearing each other apart as their leaders fought over the spoils of conquest. They soon wound up under the stifling, chronically unstable rule of the emperors and their military yoke. In short, Machiavelli's Romans crushed all possible challengers – at the price of committing political and moral suicide at home. And they left a terrible legacy. We read in the *Discorsi* that Rome's imperial overreaching destroyed the republic's cherished liberty: it "eliminated all republics and all civil ways of life" up to the present, so that the 'free way of life' enjoyed in the past was replaced by 'a servile way of life now.'<sup>5</sup>

This Roman example perfectly illustrates Machiavelli's maxim that princes of fortune "have no difficulty along the path because they fly there, but all the difficulties arise

---

<sup>5</sup> N. MACHIAVELLI, *Discourses*, II.2.

when they are in place.”<sup>6</sup> Too much *occasione*/opportunity encourages opportunism, the tendency to exploit present advantages without thinking hard enough about the future costs of one’s immediate gains. Those who work solely through their own arms and *virtù* need some opportunity, but they should beware of mistaking ease of acquisition with ease in maintaining. In *Di Fortuna* Machiavelli represents opportunity’s misleadingly straightforward helpfulness by describing *Occasione* as a *tousle-haired and simple maiden* found *always frisking about among the wheels* in Fortuna’s grand palazzo, playing sport with Audacity and Youth and bringing Anxiety and Penitence in her train.

In chapter 7’s long opening paragraph, Machiavelli identifies other specific ways to acquire power by fortune. This happens, he writes, “when a state is granted to someone either for money or by the grace [*o per danari o per grazia*] of whoever grants it.” As an example of acquiring by money he cites those emperors in Rome who “attained the empire by corrupting [*per corruzione*] the soldiers.” His main example of acquiring by another’s grace is the Persian king Darius, who set up client-rulers in Greek cities “so that they might hold on to those cities for his security and glory,” not for their own. The bulk of chapter 7 discusses Cesare Borgia, the *Prince’s* premier exemplar of a prince who “acquired his state through the fortune of his father [Rodrigo Borgia, Pope Alexander VI] and lost it through the same.”

Others’ weakness and disorders, the money or grace of others, inherited advantages: here then are some of the concrete conditions that might be considered gifts of fortune. Machiavelli’s down-to-earth analysis quietly demystifies the fearsome goddess he depicted in *Di Fortuna*, showing that at least some of the undeserved successes and failures seen in human affairs work through specific, knowable conditions and choices that might have been made differently. Seen in this light, fortune’s powers begin to look less impressive than they do when people behold their effects, but don’t closely examine their causes.

And if fortune’s powers cease to terrify once they are reduced to human proportions, its value as a helpmate in human endeavours also begins to drop under scrutiny. At the beginning of chapter 7 Machiavelli outlines the chief disadvantages of relying on fortune’s arbitrary gifts not just for maintaining political power, but also for acquiring it. People who rely on any of fortune’s boons, first of all, enjoy a *deceptively quick and easy rise to power*: they fly high and make speedy conquests, but face numerous difficulties later on. To depend on fortune, secondly, is to *depend on other, unreliable people*. Fortune-gifted individuals “rest simply on the will and fortune of whoever has given a state to them, which are,” Machiavelli points out, “two very inconstant and unstable things [*cose volubilissime e instabili*].” Finally, *things gained too quickly by another’s ‘grace’ are easily destroyed*: “states that have come to be suddenly, like all things in nature that are born and grow quickly, cannot have roots and branches, so that the first adverse weather eliminates them.”

All this makes the great goddess *Fortuna* look like a far less attractive partner for princes who hope to maintain whatever power they acquire. In the *Prince* and all his works, Machiavelli associates fortune with variation, instability, short-sightedness, and

---

<sup>6</sup> Machiavelli’s *principi* may be imperial cities or states as well as individuals.

weakness. By contrast, actions based on high-quality *virtù* confer firmness and security on their products, chiefly by imposing and working through good ‘orders’ (*ordini*).

Good orders and foundations (*fondamenti*) are therefore always the product of *virtù*; foundations built on fortune are always weak. And the main question Machiavelli asks readers to consider throughout the *Prince* is: do the general modes and particular actions described in each chapter result in strong, lasting foundations?

Not all kinds of *virtù* are equally apt for conferring strong political order. What Machiavelli calls ‘*virtù* of spirit’ (*di animo*) is especially effective for acquiring power, winning battles, or making far-flung conquests; he often notes its salience in men who rise rapidly to political power through military exploits. But his exemplars of this spirited kind of *virtù* tend to be less skilled at maintaining political power, or at founding a secure legacy for future generations, than those whom he commends for their abilities to work patiently, tolerating many hardships and under often severe constraints, in order to plant new political foundations on deep roots. The best example of this kind of virtuous acquiring and maintaining in the *Prince* is Hiero of Syracuse, who makes an understated yet significant appearance at the end of chapter 6. Unlike Cyrus, Romulus, and the others whose *virtù di animo* needed a good measure of opportunity to work its wonders, Hiero acquired authority by election rather than force or subterfuge: the Syracusans ‘chose’ him as their captain, Machiavelli says, because he ‘merited’ (*merito*) that position in the eyes of his colleagues. In his ‘modes’ or methods of action, then, Hiero exemplifies the kind of high-quality *virtù* that requires very little from fortune: he gained power by his own demonstrated merits, not by exploiting others’ weaknesses or by buying supporters, or by using family connections or foreign armies. His ends were also modest: he didn’t found a sprawling new empire, or get elevated to the rank of a god. He merely helped rid Syracusans of a decadent tyranny, replaced useless mercenary forces with a strong civilian army, and forged new alliances that made for stable peace and strengthened his country’s ties with other Greeks – as Machiavelli, of course, dearly wished Italian leaders would do in Italy.

Machiavelli prefaces his discussion of Hiero by calling him a ‘lesser example’ (*uno esemplo minore*) of political *virtù*, by comparison with the ‘higher examples’ (*alti esempli*) of Romulus, Cyrus, Theseus, and Moses. But unlike all these men, whose deeds he praises more noisily, Machiavelli says that Hiero’s deeds won the unqualified praise of his chroniclers – and the highest glory of posterity. “So,” says the chapter’s final sentence – just before chapter 7’s opening statement that those who rise by fortune have no difficulty acquiring but many maintaining ‘because they fly’ to power – Hiero “went through a great deal of trouble [*assai fatica*] to acquire, and little to maintain.”

These long-term, very considerable advantages of working one’s way patiently and virtuously to power often go unrecognized; the *virtù* of those who acquire authority in this way appears ‘less’ praiseworthy than that of men who pursue more grandiose ambitions. By calling Hiero a ‘lesser’ example, Machiavelli challenges readers to look beyond dazzling first appearances of *virtù* and to notice that the actions most conducive to lasting good order may not involve unilateral self-assertion, sudden great gains, or great celebrity.

His arguments about the disadvantages of acquiring (or maintaining) with the help of fortune imply a strong value judgement. To say that someone acquires or does anything

else by *virtù* is very high praise in Machiavelli's book, though some kinds of *virtù* – particularly those that manifest highly reflective qualities, not just energy or high spirits – are more praiseworthy than others. What you get by *virtù* you earn, by a good use of qualities that help human beings to build 'orders' of their own that are well armed against threats, including those that come from fortune. By contrast, to say that someone acquired or succeeded with fortune's help not only implies that he does not deserve full credit for his attainments. It also implies that he may be at fault if, and in so far as, he *depended on* specific gifts of fortune for his success. The Romans, for example, were already secure and thriving when they decided to expand beyond Italy; Machiavelli says that there was no pressing necessity behind this decision<sup>7</sup>. They could have done otherwise, expanding only under necessity, but opted instead to push their luck by seeking pre-emptively to control all their neighbours lest one of them should pose a serious threat at some later date. Though at first Machiavelli seems to approve of this extremely far-sighted pre-emptive strategy, his low-key comments on its ruinous effects for Roman *virtù* tell a different, critical story. Here and throughout much of the *Prince*, the author makes deeds speak far more truly than his own most striking words.

These arguments imply not just that it is better to rely on *virtù* than fortune; it is also better not to rely on both at once, or sometimes on one, sometimes the other. Most aspiring princes and other readers might think that the ideal is to have as much fortune and *virtù* as possible. Machiavelli's position, however, is that the more you rely on fortune and the arms of others, the less solidly you rely on your own arms and *virtù*. The thinking behind this view is very ancient, and based on psychological common sense<sup>8</sup>. Too much good fortune spoils its favourites, breeding dangerous complacency: it can lull even virtuous people into forgetting that one should *never* count on fortune's constant friendship<sup>9</sup>. The longer they rely on it, the less hard they work to build up their own self-sufficient resources, and succumb to the illusion that they owe their successes to their own merits. There is, moreover, a self-corroding quality in the methods Machiavelli associates with fortune. Once you start courting supporters by money and favours, you create expectations that you will keep forking out more. When one day your coffers run dry, or you have no new favours to hand out, you become far less popular than if you'd never tried to buy support in the first place<sup>10</sup>. Like the wheel of fortune, the same policy

<sup>7</sup> N. MACHIAVELLI, *Prince*, chapter 3: the Romans “decided to make war with Philip and Antiochus in Greece in order not to have to do so in Italy; and they could have avoided both one and the other for a time, but they did not want to.” See E. BENNER, *Machiavelli's Prince*, p. 21 on the similarities and differences between *fortuna* and *necessità*.

<sup>8</sup> Many Greek and Roman writers use the *fortune-virtue* (*tuché-arête*, *fortuna-virtus*) antithesis to question the prudence of seemingly successful enterprises that rely on unstable foundations. For examples, see THUCYDIDES, *History of the Peloponnesian War*; SALLUST, *War with Catiline*, 1-13; PLUTARCH, *On Fortune*, in ID., *Moralia*, II, 74-89, and *On the Fortune or the Virtue of Alexander*, in ID., *Moralia*, IV, 382-487.

<sup>9</sup> Compare ARISTOTLE, *Rhetoric*, 1390-1391b on how goods due to fortune have bad effects on character and endanger their beneficiaries: the wealthy become insolent and arrogant (*hubristai...kai hyperêphanoi*) and think themselves worthy to rule. Also see ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, VII, 13, 3-5: “because happiness requires gifts of fortune in addition, some people think that it is the same as good fortune [*eutuchia*]. But this is not so, since even good fortune itself when excessive [*hyperballousa*] is an impediment to activity, and perhaps indeed no longer deserves to be called good fortune.”

<sup>10</sup> As Machiavelli points out in *Prince*, chapter 16.

that helped you fly to greatness now throws you down, destroying whatever extravagant ambitions you once had.

In sum, the hidden costs of relying to any degree on fortune are so high that they cancel out any short-term advantages of such reliance. Even if you happen to *have* good fortune as well as *virtù*, then, you do better to *rely* only on your own arms and *virtù*. Whenever Machiavelli stresses the role played by fortune in an agent's actions, however successful, he implies some deficiency in the quality of those actions. Princes who acquire states by 'fortune and *virtù*' do not have an optimal combination of his *due modi*; they rely on an unsustainable alliance between two fundamentally opposed modes of action<sup>11</sup>.

## 2. *An exemplary prince of fortune: Cesare Borgia*

In his lengthy survey of Cesare Borgia's fortunate career, Machiavelli invites readers to apply his general remarks about the disadvantages of fortune-reliance to a detailed example. At a very young age Cesare experienced a meteoric rise to power, thanks to his father, Pope Alexander VI, who put him in charge of the Papal army and sent him off to conquer the Romagna. In exchange for favours from his father, King Louis XII gave him French dukedom, and the title of duc de Valentinois. He went on to seize control over one city after another, soaring to great power as Duke of Romagna. Then, with Alexander's sudden death in 1503, Cesare's ambitions crashed. Without the pope, the prince was nothing. Nevertheless, Machiavelli seems to praise him more effusively than any other individual in the *Prince*. He begins his account by declaring that "I do not know what better teaching I could give to a new prince than the example of [Borgia's] actions." Then at the end of his narration of those actions he writes:

If I summed up all the actions of the duke, I would not know how to reproach him; on the contrary, it seems to me that he should be put forward, as I have done, to be imitated by all those who have risen to empire through fortune and the arms of others.

Yet the devil is in the details, and Machiavelli's discussion of Cesare's particular deeds gives readers plenty of reasons to doubt how far they should credit this seeming praise. The main reason for scepticism is that Cesare's *azioni* repeatedly ignore all the warnings – just outlined in the chapter's first paragraph – about relying on modes that produce fortune-dependence. Having at first acquired troops, territories, and noble titles through his father's fortune, Cesare was determined, Machiavelli tells us, to set his power on more self-sufficient and virtuous foundations. To make the switch from relying on others' arms fortune in acquiring to relying on one's own *virtù* for maintaining is very, very hard to do: success comes only to those who "have so much *virtù* that they know immediately [*subito*] how to prepare to keep what fortune has placed in their laps." When

---

<sup>11</sup> Machiavelli frequently speaks of the 'fortune and virtù' of Rome in the period of its expansion beyond Italy; and of the Medici in Florence. Both were nominally republican, but in practice inclined more and more toward princely 'modes' of rule – modes that Machiavelli associates with increased fortune-dependence.

Machiavelli goes on to describe Cesare's efforts to stand on his own two virtuous feet, his methods rely on the same fortune-dependent *modi* set out shortly before: money, the grace of others, and others' arms.

Machiavelli doesn't say so outright; he leaves it to readers to apply his general tests of fortune and *virtù* for themselves. First, Cesare buys off his enemies' supporters with 'great allowances' and promotions. When this doesn't work, he attacks them with the help of French troops, supplied in exchange for his father's support to King Louis XII's ambitions – thus patently still depending on 'the arms of others'. When later the French try to restrain his expansionism, Cesare switches his allegiances and turns to rely on Spanish troops – still, several years on, the arms of others. After narrating all these twists and turns, Machiavelli declares that Borgia "had laid very good foundations for his power." But by now this praise rings hollow. Readers must weigh these good words against the author's account of his subject's particular deeds.

Machiavelli does appear to praise Borgia for seizing the chaotic, divided Romagna and giving it unity and order. The Pope's son began, Machiavelli tells us, by installing a new governor, Remirro de Orco, "a cruel and ready man, to whom he gave the fullest power." After Remirro imposed order in Romagna, Borgia found a pretext to violently destroy him, thus enabling our model prince to rule a freshly pacified state without incurring popular blame. The incident is often thought to illustrate a classic piece of Machiavellian wisdom: use others to do your dirty work, so that necessary violence is used without making people hate you. This reading assumes that Borgia had, with admirable foresight, thought the whole plan through from the outset.

But this isn't what Machiavelli suggests. "In a short time," he writes, "Remirro," not Cesare, "reduced [Romagna] to peace and unity, with the very greatest reputation for himself." Only after Remirro's success does Borgia realise that by giving such a successful governor "fullest authority" (*plenissima potestà*) in Romagna, he may have created a potential rival to himself. "Then (*di poi*)," not before, Borgia "judged that such excessive authority was not necessary." We get further insights into Cesare's motives from Machiavelli's dispatches (*Legazioni*) from Borgia's court, where the Florentine Secretary spent several months trying to dissuade Borgia from attacking Tuscany. In a letter where he reports that Cesare has thrown Remirro into a dungeon, Machiavelli also writes that Borgia's French soldiers had recently abandoned him, exasperated after enduring repeated attacks from country people in the Romagna who were hostile to Borgia's government. A good illustration of why it is dangerous to rely so heavily on others' arms or grace, both inconstant and unstable things – especially at such a late stage of Cesare's attempts to go it alone. He thereby "lost," Machiavelli writes, "more than half his forces and two-thirds of his reputation."<sup>12</sup> Against this background, Borgia's scapegoating of Remirro looks less like a masterstroke of virtuoso foresight than a desperate bid to flex his muscles and silence dissent, at a time when his defences were falling apart.

Why would Machiavelli praise Borgia so warmly, only to compromise his good words with sharply critical insinuations? Machiavelli is fond of saying that appearances deceive. And if we look again at his texts, a good deal of their apparent praise is less warm than it

---

<sup>12</sup> See N. MACHIAVELLI, *Legations*, 20 and 23 December 1502; 26 November 1502.

first appears. When Machiavelli first mentions Cesare Borgia in the *Prince*, he compares him with another military man who rose to political power. Milan's Duke Francesco Sforza first acquired his state as a mercenary soldier – a soldier of fortune – but then worked hard “by proper means and with a great *virtú* of his own [*per li debiti mezzi e con una grande sua virtú*]” to set his power on a stable, legitimate footing; “and that which he had acquired with a thousand pains he maintained with little trouble.” Compared with the unreserved warmth of this description, Machiavelli's first words about Borgia have a somewhat chilling effect. He omits any reference to Borgia's *virtú*, saying that the duke “acquired and lost” with his father's fortune – not even his fortune is his own! – “although that he made use of every deed and did all those things that should be done by a prudent and virtuous man [*non ostante che per lui si usassi ogni opera e facessinsi tutte quelle cose che per uno prudente e virtuoso uomo si doveva fare*] to put his roots in the states that the arms and fortune of others had given him.” Machiavelli could have said simply that Borgia *was* a prudent and virtuous man. Instead he goes to uncomfortably wordy lengths not to say this. In fact, his references to Cesare's *virtú* are tepid or ambiguous throughout most of the chapter.

Machiavelli's comparison of Sforza and Borgia exemplifies a classic device of ironic praise, that is, apparent praise that subtly exposes flaws. Instead of directly criticizing a subject, the writer sets him alongside another person who is praised for qualities or actions that are pointedly not noted in the other. The entire discussion of Borgia's attempts to move from fortune- to *virtú*-reliance employs another, ancient technique of ironic writing, used by many of Machiavelli's favourite Greek and Roman writers: Xenophon, Sallust, Tacitus, Plutarch<sup>13</sup>. The author sets up a contrast, sometimes a very jarring one, between good words and less good deeds. Readers who notice the tension have to choose what to believe: the dubious deeds laid out for them to judge for themselves – or the voice that loudly, perhaps unreasonably, praises them.

Ancient writers used this technique to train readers to see through misleadingly impressive appearances in politics. Machiavelli gives it his own creative twists. He often lavishes words of praise on states or leaders who follow amoral maxims. Yet if you look closely at his accounts of their specific actions, you can see that they're heading for very serious trouble. The ultimate test of Borgia's efforts to build lasting, virtuous *fondamenti* comes with the sudden death of his father, some 9 months after Cesare had his talented governor Remirro murdered, along with several other allies whom he had come to mistrust. Machiavelli says that Cesare's ‘only’ error was to back the wrong cardinal, Giuliano della Rovere, for pope – naively trusting della Rovere's promises to let Cesare keep his states in the Romagna<sup>14</sup>. But now comes the chapter's crowning irony: after all the hyperactive shifts of alliance, deceptions, and violence he committed in hopes of

---

<sup>13</sup> For specific examples and comparisons, see E. BENNER, *Machiavelli's Prince* and EAD., *Machiavelli's Ethics*, Princeton University Press, Princeton 2009.

<sup>14</sup> In his diplomatic dispatches Machiavelli remarked that Borgia “allows himself to be carried away by his rash confidence, believing that the word of others is more to be relied on than his own”; N. MACHIAVELLI, *Legations* 4 November 1503. On the famous contradiction between Machiavelli's assertion that Cesare's downfall was ‘not his fault’ and his imprudent support for della Rovere's papacy, see G. SASSO, *Niccolò Machiavelli: Storia del suo pensiero politico*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1958.

becoming independent, Cesare *still* looks to the Papacy to support his crumbling state. If not his father, the next pope can make or break him. And so it transpired: as Pope Julius II, della Rovere soon deprived Cesare of the state he had won through the fortune of his father, and sent him into exile in Spain. The collapse of Borgia's seemingly boundless ambitions bears out one of the *Prince's* most essential teachings:

One should never fall in the belief that you can find someone to pick you up. Whether it does not happen or it happens, it is not security for you, because that defence was base and did not depend on you. And those defences alone are good, are certain, are lasting, that depend on you yourself and on your *virtù*<sup>15</sup>.

Recall that Machiavelli had earlier put Borgia forward “to be imitated by all those who have risen to empire through fortune and the arms of others.” Scholars often interpret this as: ‘Machiavelli says all princes should imitate Borgia.’ But again, look again. What he says is not that *every* prince should imitate Borgia, but only an inferior class of princes: those who have risen to power by fortune. Princes who acquire by their own arms and *virtù* need not imitate Borgia.

Machiavelli's *Di Fortuna* had pointed out that high-flying princes of fortune make huge gains, yet fail to hold them. Here and in the *Prince* he recurrently associates high [*alto*] ascent with fortune-dependent flight before the inevitable fall, and ‘happiness’ with ephemeral self-satisfaction lacking any firm foundations:

If your eyes light on what is beyond, in one panel Caesar [*Cesare*] and Alexander<sup>16</sup> you will see among those who were happy [*felici*] while alive...

Yet nevertheless the coveted harbour one of the two failed to reach, and the other, covered with wounds, in his enemy's shadow was slain.

After this appear countless men who, that they might fall to earth with a heavier crash, with this goddess have climbed to the highest heights [*costei altissimo*].

Among these, captive, dead, and mangled, lie Cyrus and Pompey, though Fortune carried both of them up to the heavens.

Their fate is summed up in a feral image of flight and fall:

Have you ever seen anywhere how a raging eagle moves, driven by hunger and fasting?

And how he carries a tortoise on high [*alto*], that the force of its fall may break it, and he can feed on the dead flesh?

So Fortune not that a man may remain on high [*in alto*] carries him up, but that as he plunges down she may delight, and as he falls may weep<sup>17</sup>.

By comparing *fortuna* to a raging eagle and high-soaring men to tortoises, Machiavelli deflates the latter's vainglorious hopes. Such men like to see themselves as the more virile partner in their collaborations with fickle fortune, pushing and shoving her to get what they want. But the truth is that she retains total control over her importunate

---

<sup>15</sup> N. MACHIAVELLI, *Prince*, chapter 25.

<sup>16</sup> A sly punning reference to the ancient and recent, Borgia carriers of these names.

<sup>17</sup> N. MACHIAVELLI, *Di Fortuna*, lines 160-183.

suitors. By soliciting her aid for their projects, they give her the power to destroy them at any moment she chooses<sup>18</sup>.

### 3. *Knowledge and free will: can people choose not to depend on fortune?*

But did Cesare Borgia have any real choice but to rely quite heavily on fortune, and thus to risk becoming its victim? At times Machiavelli seems to say that his sad downfall had nothing to do with his own choices, which were sound enough:

If one considers all the steps of the duke, one will see that he had made for himself great foundations for future power...And if his orders did not bring profit to him, it was not his fault [*non fu sua colpa*], because this arose from an extraordinary and extreme malignity of fortune [*una straordinaria ed estrema malignità di fortuna*].

A common reading of this passage is that Machiavelli made Cesare his prime example in order to illustrate fortune's supreme and utterly random power over human affairs. If even he – with all his exemplary qualities – could be hurled down by *fortuna*, other princes should be warned that brute bad luck can kill even their best efforts. On this view Borgia's ultimate failure had nothing to do with deficient *virtù*, and everything to do with forces beyond his control; Cesare 'only' failed because of one cruel stroke of fortune – his father's death. But as I've suggested, Machiavelli's account of Cesare's deeds is anything but a story of near-success. It describes a series of increasingly desperate ploys to hold on to the state his father handed him on a platter, always using money and 'the arms of others' which somehow never seem to bring him security. Instead of taking Machiavelli's fatalistic claim about Borgia's failure at face value, we should read it as a challenge to look for a more down-to-earth explanation in the details of Machiavelli's lengthy narration – which quietly exposes the flaws in the fortunate young man's own choices.

Perhaps the most basic problem lay in Cesare's over-ambitious ends. Machiavelli observes that his various allies – first the Orsini, later the French – began to oppose him when he insisted on going beyond his original, more modest territorial designs to attack ever more cities in the Romagna, Lombardy, and Tuscany. Men commit a grave error, Machiavelli declares in the *Discourses*, "who do not know how to put limits [*porre termini*] to their hopes, and, by founding themselves on these without otherwise measuring themselves, they are ruined."<sup>19</sup> Chapters 3-5 of the *Prince* showed how Rome's good fortune in finding other provinces weak and divided lured that city toward ever greater conquests, which led to unforeseen (but foreseeable) difficulties and then to ruin; chapter 7 shows Borgia's difficulties multiplying, running out of control, the more violently he tries to eliminate them.

A pattern is emerging: it seems that those who depend on fortune tend to have more ambitious ends than those who rely on their own arms and *virtù*. Fortune-reliant people or states are especially interested in *grandezza*, in gaining great power and reputation.

---

<sup>18</sup> For a detailed study of this theme in the *Prince*, chapter 25, see E. BENNER, *Machiavelli's Prince*.

<sup>19</sup> N. MACHIAVELLI, *Discourses*, II.27.

They know that fortune can help them do this more quickly and easily than their own hard work. Those who rely on *virtù* are more interested in long-term stability than in being hailed as ‘great,’ winning every battle, or surmounting all their difficulties overnight. A person’s or state’s modes, then, tell us a good deal about their ends. And to pursue more or less ambitious, limited or boundless ends is a choice. Rome was under no necessity to expand far beyond Italy; Cesare Borgia might have set clear limits to his territorial ambitions, consolidated the territories he already had, and thereby kept his allies on side instead of arousing the suspicion that he would soon try to seize their or their friends’ states. Machiavelli’s dispatches from Borgia’s court express the hope that by signing an agreement not to invade Bologna, “this Duke is now teaching himself to restrain his desires [*si cominci ad averzare ad tenersi delle voglie*] and knows that Fortune does not let him win all of them [*conosca come la fortuna non liene dà tucte vinte*].”<sup>20</sup> Machiavelli might insist that Cesare soon lost his states through no fault of his own, but the particulars of his short history of Borgia’s short career tell us otherwise.

Moreover, it is hard to reconcile a fatalistic view of fortune’s power with Machiavelli’s analyses of how that power works through specific types of action. We have already learned that to rely on fortune involves concrete, voluntary measures – paying money, giving favours, or taking advantage of others’ weaknesses – rather than inexplicable gusts of fate. By spelling out these measures in chapter 7’s framing remarks, Machiavelli demystifies the metaphor *fortuna*. He sets in clear view the choices that lead people to lose control of what they gained by such means, and shows that what they blame on bad fortune is often the product of their own actions or negligence. It seems unlikely that having stripped away the myths that permit such excuses, Machiavelli now wants to suggest that there are notable exceptions – that at least a few men, such as Cesare Borgia, can reasonably blame their failures on fortune. His re-description of the cruel omnipotent goddess as a ‘power’ fuelled by particular human choices invites readers to look more closely at the reasons for Borgia’s – or anyone else’s – sudden fall. And it turns out that many, if not all, of the seemingly morally arbitrary conditions that people call *fortuna* arise when people act in one way when they might have acted otherwise, or when they pursue ends that they might have revised. In other words, not all of fortune’s fabled arbitrariness is really as arbitrary as it appears from afar. Had Cesare or the Romans restrained their ambitions, they would not have flown so high or crashed so hard. Both height and crash were due to their choices.

Machiavelli’s fascination with examples of exceedingly fortunate men and cities is often mistaken for admiration. His main interest, however, is educative and prophylactic. He wants readers to examine their actions so that they might start to understand how far human choices are responsible for the disasters casually imputed to fortune<sup>21</sup>. The more

---

<sup>20</sup> N. MACHIAVELLI, *Legations*, 2 December 1502.

<sup>21</sup> Compare his apparently admiring but subtly critical fictional life of *Castruccio Castracani*. On his deathbed the hero, a ruthlessly opportunistic mercenary-turned-prince, tells his heir that while he leaves behind “a large state,” because “I leave it to you weak and insecure, I am very sorry.” Had he realised that “fortune would cut off in the middle of the journey” his path “to that glory that I promised to have through all my happy successes [*felici successi*],” Castruccio would have striven to have “fewer enemies and less envy” by making friends of peoples he subdued and living his life “more quietly.” His son would then have inherited “a state, if smaller, without a doubt more secure and more solid.”

dazzling someone's good fortune, the harder it is to understand how things later turned so bad. As a brilliant dramatic writer as well as political analyst, Machiavelli's writings often imitate the difficulties people have in seeing beyond the dazzle. Instead of telling readers that Rome or Cesare should have done things differently, he drops numerous hints that help readers see this for themselves – or not. Aspiring princes in a hurry to gain power are likely to read quickly, skimming the text for bits of second-hand wisdom that they can use to further their grandiose aims. They will seize on the most striking phrases and examples, not pausing to notice subtle warnings or advice that they might be better off working through more modestly virtuous 'modes.' As with princes, so with other readers: those who read the *Prince* in hopes of finding an uncomplicated, Machiavellian message may pick out the boldest statements and not trouble themselves too much with the caveats. If they find the amoral advice profound or intriguing, they will be disinclined to notice the subtle ways in which Machiavelli subverts it.

The *Prince* tests readers by moving constantly between the perspective of an impetuous, over-ambitious young man – one seeking the quickest and easiest ways to acquire power, with fortune's help – and judgements more likely to give a state firm foundations. If people reflect on both the manifest temptations of fortune-dependence and its less visible disadvantages, they might begin to feel less helpless in the face of life's vicissitudes and injustices. They can never eliminate those vicissitudes or injustices altogether, but they can choose paths that reduce extreme dependence on fortune. The basis for this philosophical approach to *fortuna* is spelt out in the *Prince*, chapter 25. When people think about bad fortune, more than of good, they tend to focus on its apparently random ravages and horrific destructive powers. Machiavelli echoes this view:

I liken her to one of those ruinous rivers which, when they become enraged, flood the plains, ruin the trees and the buildings, lift the ground from this part, dropping it in another; everyone flees before them, everyone yields to their impetus without being able to hinder them in any part.

Fatalism seems reasonable when one dwells more on fortune's harmful effects than on their causes:

It is not unknown to me that many have held and hold the opinion that worldly things are so governed by fortune and by God, that men cannot correct them with their prudence, indeed that they have no remedy at all; and on account of this they might judge that one need not sweat much over things but let oneself be governed by chance [*sorte*]<sup>22</sup>. This opinion has been believed more in our times because of the great variability [*variazione*] of things which have been seen and are seen every day, beyond every human conjecture.

Far from dismissing this deterministic opinion, Machiavelli starts by expressing sympathy with it. "When I have thought about this sometimes," he ruminates, "I have been in some part inclined to their opinion." Indeed, if what is 'seen' now and through past experience were all there is to go by, then the view that one need not sweat much over things would seem eminently sensible.

---

<sup>22</sup> Machiavelli generally treats *sorte* (chance) as an even more random disruptive power than fortune.

Nevertheless, so that our free will not be eliminated [*il nostro libero arbitrio non sia spento*], I judge that it might be true that fortune is arbiter of half our actions, but also that she leaves the other half, or close to it, for us to govern.

Machiavelli doesn't say why he wants to avoid eliminating 'our free will,' but two reasons can be inferred from his surrounding remarks. Firstly, if we human beings have no choice in how to respond to fortune, necessity, or other factors beyond our control, there would be little reason to praise or blame our actions. And Machiavelli is determined, as he says in chapter 26, that we should be able to claim our share of glory as well as blame. The idea that responsible agency and free will are inseparable from any adequate concept of a human being is expressed in Machiavelli's claim that "God does not want to do everything, so as not to take free will from us and that part of the glory that falls to us."<sup>23</sup> Secondly, fortune's powers are too random and obscure to be measured precisely. Since it is impossible to know exactly how much power fortune has over us, we may reasonably assume that there is *some* margin for the exercise of choice. As Machiavelli put it in the *Discourses*, men 'should never give up' their own small residue of power, even if they knew it was less than half of fortune's. "For, since they do not know [fortune's] end and it proceeds by oblique and unknown ways, they have always to hope," and thus never abandon themselves to fatalism "in whatever fortune and in whatever travail they may find themselves."<sup>24</sup> Even if one could somehow ascertain that fortune had ninety-nine per cent influence and free will only one, that one per cent would still leave room for the exercise of self-ordering *virtù*. The failure to do whatever one could within that margin would still be an avoidable, human failure.

#### 4. Responsibility: on blaming fortune

This means that human agents can usually be held responsible for the destructive effects ascribed to *fortuna*, since violent outbreaks of bad 'fortune' can usually be traced to previous failures to exercise *virtù*. For

it is not as if men, when times are quiet, could not provide for [floods] with dykes and dams so that when they rise later, either they go by a canal or their impetus is neither so wanton nor so damaging. It happens similarly with fortune, which demonstrates her power where virtue has not been put in order [*ordinata*] to resist her and therefore turns her impetus where she knows that dams and dykes have not been made to contain her<sup>25</sup>.

Virtuous individuals do not ask: do arbitrary factors beyond an individual's or city/state's control seriously reduce their freedom? The right answer is: of course they do. *Nondimanco* – one of Machiavelli's favourite words – it is wrong to assume that one can 'blame' those factors for disappointing outcomes. The virtuous expect their choices to be limited even under the best conditions, sometimes severely and unexpectedly. Even the most prudent people must expect setbacks, even outright defeats. They know

<sup>23</sup> N. MACHIAVELLI, *Prince*, chapter 26.

<sup>24</sup> N. MACHIAVELLI, *Discourses*, II.29.

<sup>25</sup> N. MACHIAVELLI, *Prince*, chapter 25.

that factors beyond their control – not just freak weather-storms, momentary lapses of concentration, and the like, but also choices made by other people in the past and present – can upset their cherished projects. But instead of blaming fortune they ask: how can I best use whatever miniscule margin of freedom I still have to recover? The *virtuoso* man doesn't see every defeat as ruinous, knowing that he can always recover if he is patient, industrious, and disciplined<sup>26</sup>. People are more inclined to blame fortune when they have unrealistic ends or expectations; when they expect uninterrupted success or seek continuous 'happiness', they confuse occasional setbacks with 'ruin.' Here again, fortune has as much power, and value, as people give it.

Machiavelli does acknowledge that both individuals and polities can have good or bad fortune through inherited advantages or disadvantages: individuals through their family background, cities, states, or provinces through the past and present actions of their governments and wider populations. A virtuous individual can do everything right, but still be thrown down by his city's collective misfortune or imprudence. In his own corrupt times, whatever virtuous Italians one could still find – they were, Machiavelli suspected, few and far between – were prevented from doing much good because of the cumulative imprudence of recent Italian princes and populations.

The best example in the *Prince* of a worthy individual crippled by collective misfortune is not Cesare Borgia, but the book's author. In the Dedication to Lorenzo di Piero de Medici, Machiavelli calls himself the casualty of "a great and continuous malignity of fortune," having been cast into the political wilderness after the Medici returned to political power in Florence in the coup d'état of 1512. But despite his personal suffering, his response is not that of a fortune-dependent victim. Instead of raging against his bad luck or his political enemies, Machiavelli tries to engage with them by writing a book based on his long experience and reading. Instead of blaming his woes – or those of Florence and Italy – on *fortuna's* inscrutable powers, his 'little book' puts the causes of recent collective and personal disasters under a mercilessly honest spotlight. Italian princes kept losing their states to foreign powers because they were poorly armed, relying on mercenary and auxiliary troops – the *arme d'altri* – rather than their own people. "Therefore, these princes of ours...may not accuse fortune" when they fall from power and allow French and Spanish troops to overrun Italy, "but their own indolence."<sup>27</sup>

The writer of the *Prince* blames not fortune but generations of princely and more general Italian indolence, weak orders, and excessive ambition for his own present plight. Yet he refuses to let their lack of *virtù* arouse his hatred or reduce him to begging for crumbs from the Medici, or from any other prince. For what value, after all, does even the greatest princely fortune have compared with qualities that Machiavelli still

---

<sup>26</sup> Machiavelli frequently observes that the prudent or virtuous respond to setbacks, including the most crushing defeats, by learning from past mistakes and working harder than ever to recover their strength. People who insist on winning every battle or seeking 'ultimate victory' are imprudent, since they overshoot reasonable human limits. For example, see Lucius Lentullus' response to Roman defeats in *Discourses*, III.41, and *Prince*, chapter 21 on the value of staying with allies who lose, since by giving each other steady support through good or bad fortune "you become the companion of a fortune that can revive."

<sup>27</sup> N. MACHIAVELLI, *Prince*, chapter 24.

possesses, notwithstanding his current bad luck? His Dedication marvels at “the greatness that fortune and your other qualities promise” to young Lorenzo de’ Medici. But there is a different kind of greatness, perhaps better than princely *grandezza*, in Machiavelli’s little gift of his book on principalities. There is the ‘great diligence’ with which he reflected on its contents, which include things he “came to know and understand in so many years and with so many hardships and dangers for myself.” However small the things of value that he possesses, he acquired them through his own industry and discipline. Princes like Lorenzo rise to greatness by the fortune of their birth rather than through their own diligence, experience, and hardships. They therefore lack the secure, hard-won knowledge that less fortunate men like Machiavelli have. Greater fortune does not necessarily create greater worth. It most certainly does not give its beneficiaries greater security in their most treasured goods, whatever these are. And however harshly fortune may oppress him, Machiavelli still has one thing it cannot take: his hard-earned knowledge, which he now generously offers to share with a fortunate prince, indeed a prince whose ascendant family fortune is directly responsible for Machiavelli’s malignant one. For the Medici princes may have gold and ornaments and greatness, but fortune easily gives these things and just as easily takes them away. Knowledge gained on one’s own is entirely one’s own, come what may; it is any person’s most secure resource for future endeavours, even if he has to crawl back up from the lowest ranks, as Machiavelli would seek to do.

The idea that fortune may be ‘blamed’ or, more broadly, held responsible for human travails, assumes that the adverse conditions one calls *fortuna* are arbitrary deep down: that they cannot be traced to human choices that could have been other than what they were. Machiavelli allows that while some adverse conditions really are arbitrary in this sense, many are not; the responsible, *virtuoso* approach is to examine them honestly and self-critically, asking whether at least some of their worst effects might have been avoided. When histories and other forms of individual and collective self-examination suggest that a large role was played by human imprudence – fed by mental laziness (*ozio*), excessive *ambizione*, and other defects of *virtù* – then we may reasonably ascribe adversity to fortune under one, perhaps surprising condition: namely, that we conceptualize *fortuna* as an instrument or emissary of divine justice. In his poem *Asino* and several other poems, Machiavelli describes fortune’s blind arbitrariness as an element in a cosmos ruled by God through the ‘heavens’<sup>28</sup>. In *Di Fortuna* we read that Fortune’s wheels keep spinning all day and night

because Heaven commands (and she is not to be resisted)  
that Laziness (*ozio*) and Necessity whirl them around.

The latter puts the world in order again, and the first lays it waste<sup>29</sup>.

Here fortune’s constant variations are born partly of human laziness, which corrodes order, and partly of heaven-sent *necessità*, which purges corruption and restores order. When human orders deteriorate under the influence of luxury and limitless greed, God

<sup>28</sup> N. MACHIAVELLI, *Asino*, III.80-119.

<sup>29</sup> N. MACHIAVELLI, *Di Fortuna*, lines 82-87.

sends the minor deity *Fortuna* – that goddess who looks so great from the perspective of the lazy and the greedy – to elevate then strike them down:

So blinded are you by your present greed that over your eyes holds a thick veil that things remote you cannot see.

O proud men, ever you have arrogant faces, you who hold the sceptres and the crowns, and of the future do not know a single truth!

From this it comes that heaven, shifting from this to that, changes your states more often than the heat and the ice are changed,

Because if you turned your prudence to knowing the ill and finding its remedy, such great power from heaven would be taken<sup>30</sup>.

The powers of both God and fortune exceed human powers to control them completely, and move in ways that we cannot entirely grasp. But unlike fortune, God's power is anything but arbitrary. God and the heavens are just, distributing good and bad to those who deserve one or the other. Divine powers unleash fortune's blind force so that it can wreak havoc with human beings whose badness or indolence deserves a good deluge. God uses arbitrariness, or what appears arbitrary from a merely human perspective, to serve cosmic and human justice<sup>31</sup>.

Along the way, fortune's ravages may harm people who don't personally deserve such a pounding – including individuals like Machiavelli who did their best to restore *virtú* to their cities, but were overpowered by rampant corruption. Yet neither Machiavelli nor similar casualties can reasonably accuse fortune or God for their adversities. The larger question is whether it *ever* makes sense to blame fortune or God for one's woes, even if they aren't self-inflicted. It might make sense if we conceive of fortune or God as powers that take a direct interest in every human individual, expecting them to help us in weak moments and reward us for good conduct. But Machiavelli sees neither power in such personal terms. His *fortuna* is indifferent to merit and ruthless toward the weak. And while his God sometimes commands the heavens or fortune to punish or warn, it is presumptuous to expect him to show concern for every individual's fate in the wider cosmos under his control. While Machiavelli and other virtuous victims may well *attribute* their sufferings to fortune and perhaps to God, then, it would be almost as unreasonable for them to *blame* these powers as it is for the un-virtuous Italian princes discussed in chapter 24.

The difference between attributing and blaming is crucial. Italian princes are wrong to blame fortune since their own lack of *virtú* was responsible for opening the floodgates – but also because it makes no sense to blame a morally blind power that owes you nothing, and that perhaps serves to restore good human orders. Virtuous people who suffer as a result of their princes' or fellow-citizens' failings may accuse them, but not fortune, for the same reason. Both virtuous and *virtú*-deficient victims of fortune can reasonably *attribute* their troubles to it. But the ultimate test of their *virtú* is whether,

---

<sup>30</sup> N. MACHIAVELLI, *Decennale secondo*.

<sup>31</sup> In *Discourses*, II.28 Machiavelli says that the heavens sent the Gauls to launch a violent attack on Rome because of that city's 'inobservance of justice' in violating the *ius gentium*, thus necessitating the Romans to 'pull back to the limits' of their former good orders and justice. See E. BENNER, *Machiavelli's Ethics*, chapter 8.

while recognising that powers beyond their control have thwarted their hopes, they still take full responsibility for their responses to bad fortune. Do they bemoan their fate and wait for someone else to pick them up – or pick themselves up and do what they can to carry on their virtuous labours? Italian princes and Cesare Borgia did the former. In writing the *Prince*, Machiavelli tried to do the latter, devising virtuous orders through writing when he was prevented from founding them in practice.



Beatrice Magni

QUANTA FORTUNA?  
MACHIAVELLI E IL DILEMMA DELLA CONTINGENZA

**Abstract**

*The register of political actions situates itself, for Machiavelli, in the relation between virtue and fortune. Fortune is that which escapes, it is the configuration given in a specific moment to the conflict that devastates the political space, namely the conflict between the many, who do not want to be dominated, and the great, who want to dominate. Fortune can be anticipated, used, but never ruled. This is a central idea in Machiavelli's reflection. We can attribute to human existence an excellence that is such insofar as existence is frail, intrinsically and constitutively subject to fortune (and insofar as individuals will then be able to act on fortune and free themselves from its influences via virtue). Because human excellence is such precisely because of its fundamental exposure to fortune, the political theory sought by Machiavelli is one capable of sustaining political unpredictability, contingency, and human condition. Our exposure to fortune and our sense of values make us independent from that which lies outside us. Within the tension between politics and contingency, the general question is: With how much fortune can we humanly coexist? With how much fortune must we coexist so that our life can be the best and most valid?*

«La nostra storia di agenti morali è una trama in cui tutto ciò che è prodotto dalla volontà è circondato, sostenuto e in parte costituito da cose che non lo sono, cosicché la riflessione può muoversi soltanto in una di queste due direzioni: o affermare che il concetto di azione responsabile è del tutto superficiale e di scarsa utilità nel dare una spiegazione armonica di ciò che accade, oppure affermare che non è un concetto superficiale, ma che in definitiva non è possibile isolarlo dal resto» (Bernard Williams).

«Non vale dilungarsi sulle intenzioni quando i morti sono morti»  
(*The Reader*).

1. *Teoria politica e contingenza*

La teoria politica nella sua versione kantiana sembra aver trovato un accordo – che qui riesco a restituire solo in versione generica e approssimativa – sulla considerazione che i

valori morali siano (debbano essere) immuni dall'influsso della sorte: quando si parla di valori morali – per Kant – si sta parlando, in una parola, di valori incondizionati. Le conseguenze di questa affermazione sono principalmente due: tutto ciò che dipende, o potrebbe dipendere, dalle contingenze non può essere né oggetto né elemento di valutazione morale; nell'agire ciò che conta è l'intenzione, e non i cambiamenti effettivamente prodotti nel mondo<sup>1</sup>.

Proposito del presente articolo non è quello di smentire – o, viceversa, accreditare – l'aspirazione kantiana più sopra enunciata: quello che, più semplicemente, vorrei esaminare nelle pagine che seguono è un modo diverso di affrontare la contingenza, il modo machiavelliano.

La contingenza è qui intesa come ciò che semplicemente accade, come ciò che accade indipendentemente dalla teoria e al di fuori delle possibilità di controllo della teoria stessa. Per contingenza intendo quindi i fatti politici e gli eventi politici, i primi contraddistinti dalla loro mutevolezza e i secondi dalla loro imprevedibilità. È chiaro che se la contingenza è così intesa, essa pone un problema alla filosofia politica, o più in generale alla teoria (ma anche, come si vedrà, alla politica intesa come *pratica* politica). In effetti, fatti politici mutevoli e eventi imprevedibili eccedono o tendono ad eccedere qualsiasi tentativo di sistematizzazione teorica e, anche, a minare la sensatezza di criteri normativi, di criteri di valutazione, i quali possono rivelarsi adeguati e lungimiranti in certe circostanze, ma non appropriati per essere utilizzati in circostanze diverse, non adeguati cioè né per registrare il nuovo, sotto forma, per esempio, di eventi inaspettati, né per renderne conto, anche a posteriori.

La scelta di esaminare le competenze machiavelliane in merito alla tensione tra teoria politica e contingenza è giustificata dalla considerazione di come il registro dell'agire politico si situi per Machiavelli precisamente nel rapporto tra virtù e fortuna: la fortuna è ciò che sfugge, è la configurazione che prende in un dato momento il conflitto che devasta lo spazio politico, quello che divide – per usare il vocabolario machiavelliano – i *più*, che non vogliono essere dominati, e i *grandi* che vogliono dominare. La virtù è la romana *virtus*, la capacità di agire e di rimanere sempre in equilibrio in un contesto senza via di uscita, una capacità che si unisce alla competenza all'azione, per il conseguimento della libertà<sup>2</sup>: essa implica il riconoscimento del ruolo irrinunciabile della decisione (di un

---

<sup>1</sup> Sul punto cfr. Berlin 2000, Nagel 1986 e Williams 1987. Cfr. anche Lezano 2009, p. 3: «[dal punto di vista kantiano] dal momento che non possiamo controllare le leggi di natura e gli accidenti del caso dobbiamo fare in modo che la nostra *moral agency* per realizzarsi prescinda da essi. Essa deve essere impermeabile al mondo empirico, immune alle logiche di causa-effetto che caratterizzano i fenomeni naturali; sottratta al ragionamento mezzi-fini».

<sup>2</sup> Sul rapporto tra libertà, azione e virtù, cfr. Arendt 1991, p. 101: «Al centro della vita politica, due elementi si presentano come il diritto e il rovescio di un medesimo fenomeno: libertà e azione. La ragion d'essere della politica è la libertà, e il suo campo di esperienza è l'azione [...] gli individui sono liberi fino a quando possono agire, né prima, né dopo; in effetti, *essere liberi* e *agire* sono una cosa sola. Essere liberi e agire sono strettamente affini: essere significa agire, in senso pieno e compiuto. Se dovessimo darne un esempio, nulla illustra meglio questa inerenza della libertà all'azione del concetto machiavelliano di *virtù*, l'eccellenza con la quale l'uomo risponde alle occasioni che il mondo gli rivela sotto forma della fortuna. Se la virtù definisce quell'attitudine con cui ci si sottrae alla contingenza, e che costituisce la perfezione delle arti di esecuzione rispetto alla semplice fabbricazione, essa esige di

*leader*) nell'esercizio di ogni potere politico, senza tregua chiamato a scegliere tra esigenze differenti e plurime, solo in parte compatibili.

La fortuna, nel *Principe* ma forse ancora di più – come cercherò di dimostrare – nelle *Historie Fiorentine*, può essere anticipata, bene o male usata, ma mai governata, mai definitivamente “addomesticata”. È celebre l'argomento machiavelliano sulla fortuna, come scrive Claude Lefort ne *Le forme della storia* (Lefort 2005, pp. 163): in particolare, nel venticinquesimo capitolo del *Principe*, si legge un elogio della libertà, e più esattamente l'affermazione del potere che l'essere umano, grazie alla sua intelligenza, ha di governare almeno in parte il gioco cieco delle forze naturali. È proprio questo che insegna la celebre metafora del fiume:

«Et assomiglio quella (la fortuna) a uno di questi fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e' piani, ruinano li arberi e li edifizii, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte obstare. E, benché sieno così fatti, non resta però che li uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti, e con ripari et argini, in modo che, crescendo poi, o andrebbero per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe né si licenzioso né si dannoso. Similmente interviene della fortuna: la quale dimonstra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle, e quivi volta li sua impeti, dove la sa che non sono fatti li argini e li ripari a tenerla» (N. MACHIAVELLI, *Principe*, cap. XXV).

Ma il rapporto dell'uomo con la fortuna torna in un altro passo del *Principe*, le ultime controverse righe dello stesso capitolo:

«Io iudico bene questo, che sia *miglio essere impetuoso che rispettivo*, perché la fortuna è donna: ed è necessario, volendola tenere sotto, batterla e urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedono. E però sempre, come donna è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci, e con più audacia la comandano» (*ibidem*, *ivi*).

In questo secondo caso l'autore insinua l'idea che il potere dell'uomo non risieda soltanto né, forse, principalmente nell'esercizio dell'intelligenza, ma abbia piuttosto a che fare con l'*iniziativa* del soggetto agente. E il soggetto prediletto da Machiavelli, se seguiamo l'interpretazione lefortiana, è un soggetto singolare, molto particolare e identificato: un soggetto giovane. Se infatti, come noto, Roma costituisce per Machiavelli un evento fondatore, e il modello latino una specie di “detonatore intellettuale”, decisivo per l'opera e per la persona – le questioni cruciali affrontate da Tito Livio, quali il dilemma della fondazione, la divisione civile, la funzione della legge, la forma della virtù, le relazioni tra fortuna e virtù, sono le stesse –, Machiavelli si spingerà oltre la lettura liviana, arrivando a fornire cioè non solo una giustificazione razionale del ritorno a Roma, attraverso una decostruzione dell'argomento della fondazione, a favore di sempre nuove e provvisorie ri-fondazioni<sup>3</sup>: Machiavelli non intende solo trasfigurare il passato,

---

esporre se stessi al pubblico. L'azione politica ha bisogno cioè di uno spazio istituzionalmente e politicamente organizzato per apparire, per mostrarsi».

<sup>3</sup> Il più alto ideale politico, per l'autore, è la libertà civica di un popolo indipendente che si governa da solo: tutti i suoi scritti sono segnati da questo senso dell'inevitabilità del molestare e dell'essere molestati, dalla visione di un mondo regolato dai rapporti di forza, dove ogni potere tende a sottrarre spazio ad altri poteri e ogni posizione acquisita è condannata all'instabilità, e alla necessità di difendersi.

egli vuole usare il passato per educare il presente. La trasfigurazione machiavelliana del paradigma classico, una trasfigurazione spesso più biasimata che compresa fino in fondo (eccezion fatta, tra le altre, per l'interpretazione arendtiana)<sup>4</sup>, ha quindi uno scopo epistemico e pratico insieme, quello di suggerire che il desiderio umano di sapere, liberato dalle trappole del mito e della tradizione, fa parte del desiderio umano di agire.

In tal senso, il *Principe* può essere riletto allora come il tentativo di suggellare un patto tra coloro che del primo e del secondo desiderio sono i portatori privilegiati, i giovani, e l'autore. Gli esempi antichi offrono per Machiavelli la possibilità di una nuova *educazione* del desiderio. Ed è precisamente nel passaggio tra desiderio e contingenza che si situa la lezione latina e machiavelliana:

«Ma essendo la cosa così manifesta che ciascuno la vede, sarò animoso in dire manifestamente quello che io intenderò di quelli e di questi tempi; acciocché gli animi de' giovani che questi mia scritti leggeranno, possano fuggire questi, e prepararsi ad imitar quelli, qualunque volta la fortuna ne desse loro occasione» (N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, libro II, proemio).

L'astuzia, dunque, machiavellianamente intesa, non sarà solo invenzione di artifici ingannevoli per il nemico, ma anche e soprattutto l'arte di fuggire gli errori delle idee semplici, quelle sottintese dalla lettura classica del mito della tradizione, e di saper indovinare ovunque le svolte necessarie a formulare l'azione giusta per contrastare la contingenza, o a conquistare la verità: Machiavelli cerca così di stringere un'alleanza tra il metodo dell'audacia leonina, la sola in grado di sottomettere la fortuna, come già insinuato nel *Principe*, e la prudenza del condottiero filosofo, come dimostra la figura di Epaminonda riportata con precisione nei *Discorsi*.

## 2. Openness to fortune: la soluzione di Machiavelli

Il modello romano, tuttavia, non si rivela prezioso solo in quanto modello educativo: Roma è infatti il primo esempio storico di uno stato in grado di contenere i due valori cruciali per Machiavelli, la stabilità e la gloria. Roma si è sviluppata adattando se stessa a una pluralità di minacce, esterne e interne, e riuscendo a dar forma al più durevole equilibrio dinamico conosciuto dagli esseri umani. Roma deve essere emulata, scrive Machiavelli in più di un passaggio, non a causa della sua grandezza morale, ma per la sua capacità di durare nel tempo (che è poi causa diretta della sua grandezza morale). La singolarità delle istituzioni romane risiede nella loro duplice capacità di governare le contingenze, per un verso, e di offrire un canale di sfogo istituzionale al dissenso, per l'altro: è infatti proprio la divisione (*desunione*) tra plebe e senato – i *più* e i *grandi* – a rendere la costituzione repubblicana perfetta, nonostante i conflitti che ha prodotto e produrrà.

Il principio generale machiavelliano, che si ritrova sia nel primo libro dei *Discorsi* sia nel proemio delle *Historie*, è che ogni repubblica dipende da una divisione interna,

---

Il cosiddetto *realismo* machiavelliano è tutto basato su questa percezione dell'aggressività, di corpi sociali in lotta tra loro, sulla base di una violenza originaria, un iniziale stato ferino.

<sup>4</sup> Cfr. Arendt 1996, pp. 32-37.

divisione che struttura la sua intera vita politica: la divisione diventa così, per Machiavelli, il *fatto* della politica, il fatto per eccellenza di cui la politica si deve occupare. Se tutta la riflessione politica machiavelliana è segnata da un'ossessione dell'inizio, da un'attenzione esasperata al momento fondante – la ragione del richiamo a Roma –, i grandi scritti machiavelliani si svolgono, tuttavia, tutti nel confronto con la disgraziata situazione italiana e fiorentina, con uno stato di pericolo incontrollabile che richiede risposte sempre più urgenti e sempre più difficili da elaborare.

Nel fuoco di questa lacerazione il pensiero di Machiavelli è solcato in ogni momento da un senso fortissimo di contraddizione, da una continua spinta alla difesa e all'attacco, che non è un dato esteriore o marginale dell'opera e della riflessione, ma ne costituisce la struttura profonda. Per Machiavelli, la vita dei corpi politici e civili è esposta continuamente all'aggressione di altri corpi politici e civili: la condizione di natura è la condizione di un'inevitabile ostilità, dove la fortuna gioca un ruolo essenziale, e Machiavelli considera il diverso configurarsi di questo stato conflittuale a diversi livelli: tra le civiltà, tra gli stati, tra i modelli istituzionali, tra le classi sociali, tra le fazioni e i gruppi familiari, addirittura tra i singoli individui.

Se il principio di divisione è comune a Roma e a Firenze, la differenza tra le due città risiede nel fatto che, a Roma, la divisione è il motore di una tensione positiva, laddove a Firenze essa si risolve sempre negativamente nel prevalere di una parte sull'altra: esistono per Machiavelli, in altri termini, buoni e cattivi *tumulti*. Un buon tumulto è un tumulto che si svolge secondo le regole (o “ordini”) di un *vivere libero*, che porterebbe, come nel caso romano, alla messa in opera di nuove leggi e al governo delle contingenze; un cattivo tumulto si verifica quando a prevalere è l'ambizione di diverse fazioni, il cui scopo è ottenere non leggi tali da favorire la libertà, ma la vittoria esclusiva e definitiva di una fazione sulle altre (fatto che ricondurrebbe la divisione nell'ambito stesso della fazione vincente).

Le *Historie fiorentine* rappresentano a questo proposito un preciso resoconto dell'argomento relativo ai tumulti, per un verso, e la fondazione graduale di un metodo critico, per un altro verso; in questo testo – l'ultima opera di Machiavelli nel senso profondo di un consuntivo, di una rimediazione e una revisione critica di tutta l'esperienza fatta in passato, delle illusioni e dei fallimenti trascorsi – gli argomenti di *Principe* e *Discorsi* vengono sottoposti ad un disingannato esame. Ciò che colpisce è l'acuta percezione della debolezza di Firenze, il cui governo popolare è più che mai sulla difensiva e soprattutto incapace di seguire una linea politica chiara e consapevole. Il metodo machiavelliano funziona invece in senso opposto: di fronte alla contingenza distingue, e sceglie, tra possibili soluzioni e il loro contrario, senza alcun accomodamento, fosse anche crudele il costo da pagare; concepisce l'atto politico come un progetto in certo senso ogni volta rivoluzionario, come, appunto, una rifondazione continua. Il vocabolario è di tipo tragico, oltranzistico, e si colloca in una zona lessicale dove l'eufemismo e la mediazione non esistono, la sincerità dei termini usata è assoluta, anzi esasperata (le persone o i popoli occorre “beneficarli”, oppure “spegnerli”), e il criterio del giusto mezzo “merita di essere biasimato”, come scrive l'autore stesso<sup>5</sup>. La politica fiorentina è immobile, e dalla critica machiavelliana di Firenze scaturisce una

<sup>5</sup> Cfr. N. MACHIAVELLI, *Historie Fiorentine*, cap. III (il discorso del plebeo anonimo).

concezione della prassi del tutto tragica, ispirata alla situazione dell'epoca, a un senso acuto di disfacimento e di morte. In questo quadro, la constatazione dell'immensa importanza assunta dalla risolutezza e dalla rapidità dell'azione politica è all'origine del principale elemento dottrinario machiavelliano, il contrastato rapporto tra *virtù* e *fortuna*, due termini non inediti, ma la cui novità consiste nell'azzardato rapporto che Machiavelli istituirà tra di loro.

Le *Historie fiorentine* forse più del *Principe* rappresentano il tentativo machiavelliano di seguire, episodio dopo episodio, e senza la rivelazione di alcuna verità finale, i diversi livelli del desiderio di libertà, da una situazione ad un'altra, da un conflitto a un altro, navigando incessantemente tra la tentazione di abolire la libertà tramite il ricorso al potere assoluto, e i momenti in cui la virtù prevale sulla fortuna e disegna un ordine che, per quanto fragile, plasma gli antagonismi in modo tale che, da lotte, diventino dispute. Ciò che rende la riflessione di Machiavelli degna di nota non è solo l'aver attribuito alle divisioni il ruolo di fattore distintivo della politica, ma soprattutto lo spazio assegnato in questo suo ultimo lavoro a *tutte* le divisioni: le divisioni tra nobili, le divisioni tra plebe e nobili, le divisioni tra plebe e plebe, tra plebe e moltitudine. Le divisioni dei *più* sono elevate al rango di divisione modello, modello per la politica.

Il problema e la sfida che la riflessione machiavelliana raccoglie coincidono quindi – in tutti gli scritti dell'autore – con l'esame di fatti da compiere e non solo, retrospettivamente, di fatti compiuti: la filosofia politica machiavelliana procede seguendo l'effettiva coerenza tra le parole fondative di una forma di vita e le sue pratiche più contingenti, quelle più esposte agli attacchi della fortuna. Per Machiavelli, in altri termini, la politica è soprattutto contingenza.

Se ogni azione umana trovasse spazio in un universo dove tutto è assolutamente necessario, nel senso di un'occorrenza in catene di relazioni causa-effetto, non vi sarebbe la necessità di comprendere la natura della nozione di contingenza. Poiché non è questo il caso, sembra vi sia il bisogno di trovare una comprensione migliore della contingenza. Contingenza è, in primo luogo e soprattutto, un concetto filosofico (metafisico), che eccede la sfera della politica, per andare ad occupare un terreno concettuale indefinito e indefinibile, che non si può circoscrivere, rifinire, né catturare con concezioni deterministiche di cose o di essenze. Sfida la ragione, la convenzione e l'ordinario, è la principale rivale della necessità, ed è – ancora oggi – in condizione di affannosa ricerca di riconoscimento, specialmente da parte della politica, e della teoria politica. È precisamente la tumultuosa, amorfa, recalcitrante e iconoclastica natura della contingenza a rappresentare una sfida per la teoria politica, che, fin dalle origini, si occupa principalmente di comprendere e modificare, ove necessario, il pensiero e l'agire politico. Convenzionalmente definita, la contingenza traduce qualcosa che probabilmente ma non certamente può accadere, un evento che può accadere per caso, qualcosa che dipende da qualcos'altro, o dal soddisfacimento di una condizione. Indica la mancanza di determinismo in una sequenza di eventi, rende evidente la mancanza di controllo su ogni azione: cause o esiti contingenti appaiono del resto sempre poco probabili e ancor meno prevedibili, dato che dipendono da scelte o da eventi casuali che potrebbero facilmente seguire una diversa direzione. La contingenza, generalmente parlando, occupa dunque uno spettro di significati piuttosto ampio, e il genere di contingenza considerato dall'argomento machiavelliano è un genere di contingenza

limitato a ciò che accade, agli eventi della sorte brutta, a tutto ciò che condiziona la politica in generale, e le vite degli individui in particolare: così inteso, il progetto machiavelliano di governo della contingenza sarà conseguibile soltanto nel momento in cui riuscirà a incorporare il concetto stesso nella sua comprensione e intelligenza della politica e delle sue pratiche, e a rivedere la sua teoria in modo che possa aderire a condizioni meno che favorevoli, le condizioni meno che favorevoli della parte non ideale della teoria stessa.

La politica per Machiavelli deve saper stabilire incommensurabilità: ma sostenere che la politica sia contingenza non significa necessariamente sostenere che la politica sia *esclusivamente* contingenza. Significa piuttosto sottolineare che, malgrado le preferenze razionali e le azioni dei soggetti possano essere realizzate nello spazio necessario dei fenomeni politici, fattori contingenti sono sempre presenti, e possono influenzare gli esiti politici e le analisi sugli stessi. Machiavelli è probabilmente il primo autore a sottolineare con rigore analitico la rilevanza della contingenza nelle questioni politiche, ed a cercare di suggerire (a futuri principi e leader) come adeguare opportune strategie per non trovarsi impreparati di fronte ad esiti imprevedibili e imponderabili. Nella teoria politica di Machiavelli, contingenza procede sotto il nome di *fortuna*: metà delle nostre azioni, secondo Machiavelli, ha risultati inattesi, il che rende cruciale l'efficacia della fortuna/contingenza nell'agire politico. Il confronto tra virtù e fortuna non definirà dunque soltanto il conflitto tra libertà umane e ostacoli al libero agire: il loro confronto indurrà in Machiavelli, per un verso, la consapevolezza dell'irriducibile finitezza umana e, per un altro verso, la non meno urgente necessità di fare scelte: la decisione politica corrisponde alla scelta della giusta "promiscuità" tra bene e male, all'assunzione – quando possibile – del male in un male minore, e alla consapevolezza del ruolo cruciale della virtù di fronte all'irriducibile resistenza della fortuna.

In questo senso sembra plausibile sostenere che la stabilità di una forma politica (spesso intesa nel senso di sopravvivenza) – ovvero la ricerca del successo nell'adattamento continuo alle circostanze della contingenza – rappresenti il primo valore politico per Machiavelli, un criterio pragmatico di valore nel *Principe*, uno standard più normativo nei *Discorsi*, dove Machiavelli procede secondo due linee: attribuisce una dimensione prescrittiva alle sue analisi, ovvero assume che la stabilità e la persistenza nel tempo siano desiderabili, e successivamente avanza con lo scopo di isolare quei fattori che contribuiscono alla "durata" della città.

Comunque scegliamo di definirla, la mossa di Machiavelli appare chiara: mostrare in che modo una città (quella romana, nella fattispecie analitica scelta) sia riuscita a sviluppare istituzioni tali da assicurare la stabilità che la rese degna di gloria. Attraverso astrazioni e confronti tra queste istituzioni e altri esempi storici, Machiavelli può così sviluppare un sistema politico analitico, che serva da guida per il (suo e nostro) presente. Prima di arrivare a questo livello, tuttavia, si deve confrontare con un materiale più "grezzo" della politica: i *più*, la contingenza, la necessità, la fortuna, e le loro ragioni. Lo sguardo di Machiavelli rimane tuttavia sempre quello dell'analista politico, ovvero lo sguardo di chi cerca di isolare quelle caratteristiche umane che, sole, sono rilevanti per la politica: l'etica della responsabilità politica cui invita Machiavelli si definisce allora non per il culto della potenza, non per l'indifferenza ai valori morali troppo spesso attribuita al Fiorentino, ma per l'accettazione del confronto con la contingenza, per la

sottomissione alle esigenze dell'azione e, nei casi estremi (ma solo in quelli), per la subordinazione – drammatica – della salvezza dell'anima alla città.

L'eccellenza, il valore stesso dell'individuo machiavelliano sembra allora dipendere – almeno parzialmente – dall'esterno, da ciò che *non* risulta a prima vista controllabile. Questa immagine dell'eccellenza umana sembra alludere ad un valore ad essa proprio non solo *nonostante* la fragilità della sua fibra, bensì proprio *grazie* alla sua caratteristica vulnerabilità. È, questa, un'idea chiave della riflessione machiavelliana: all'esistenza umana può essere attribuita un'eccellenza che è tale in quanto fragile, in quanto intrinsecamente, costitutivamente esposta alla fortuna (e in quanto gli individui, poi, sapranno agire su di essa, liberandosi virtuosamente dai suoi influssi). Lo spazio entro cui si muove Machiavelli è lo spazio dell'esposizione alla fortuna degli esseri umani:

«E non mi è incognito come molti hanno avuto et hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenzia loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo, potrebbero iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte. Questa opinione è suta più creduta ne' nostri tempi, per la variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dí, fuora d'ogni umana coniettura. A che pensando io qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro. Non di manco, perché el nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi» (N. MACHIAVELLI, *Principe*, cap. XXV)

Se l'eccellenza umana è tale proprio grazie alla sua fondamentale esposizione alla fortuna, la teoria politica di cui va alla ricerca Machiavelli è una teoria politica in grado di supportare l'imprevedibilità di politica, contingenza, condizione umana: la nostra esposizione alla fortuna e il nostro senso dei valori ci rendono dipendenti da ciò che sta fuori di noi. Nell'ambito della tensione tra politica e contingenza, la domanda generale sarà dunque: con quanta fortuna possiamo umanamente convivere? Con quanta fortuna dobbiamo convivere affinché la nostra vita sia la migliore e la più valida<sup>6</sup>?

*Fortuna* è dunque nozione centrale nell'opera di Machiavelli, benché priva di statuto epistemologico unico: il vero senso del concetto è, in effetti, assai difficile da cogliere. Si tratta, in prima battuta, di una necessità esterna cui bisogna reagire, spesso in condizioni di urgenza. È del resto stato già dimostrato che fare politica per Machiavelli comporta sempre un certo grado di antagonismo, perché è estremamente difficile conoscere tutti gli aspetti di una situazione, è impossibile analizzare tutti i rischi e le opportunità, è difficile prevedere le reazioni dei differenti attori nel gioco della politica. Tutti questi limiti disegnano un margine irriducibile di imponderabilità e di assoluta non padronanza nel campo politico, che è esattamente ciò che definisce la fortuna machiavelliana. Machiavelli decide allora – come si vede chiaramente nei differenti passaggi più sopra

---

<sup>6</sup> Sulla *openness to fortune*, cfr. Nussbaum 1996: «Che io sia attivo, ma sia anche una pianta; che molte cose che non dipendono da me mi rendano oggetto di lode o di biasimo; che io debba costantemente scegliere tra beni tra loro in competizione ed apparentemente incommensurabili, e che le circostanze possano costringermi ad essere falso o a fare qualcosa di sbagliato; che un evento, qualcosa che semplicemente “mi capita”, possa, senza il mio consenso, alterare la mia vita; che sia ugualmente problematico affidare il nostro bene agli amici, agli amati, alla patria e provare a vivere bene anche senza di loro: sono fatti concreti che la ragion pratica vive tutti i giorni» (pp. 10-11).

riportati – di *pensare* la fortuna: pensare a quello che la fortuna fa subire agli individui, pensare per agire. L'intento finale è, ancora una volta, tuttavia pratico, non teorico: per assicurarsi che un principe nuovo non corra verso un fallimento sicuro, per garantire che la legge sia capace di contenere conflitti e divisioni, occorre dunque pensare nella sua complessità il rapporto tra fortuna e libertà umane, ovvero riflettere sulle capacità che l'individuo ha di scegliere il suo divenire, per liberarsi dagli esiti della sorte.

Questa riflessione – resa definitivamente esplicita nel penultimo capitolo del *Principe* – corrisponde certo ad un invito a meditare sul posto della libertà dell'individuo nella sua storia, ma si tratta, in questo caso, molto più di un'esortazione politica che di una mossa propriamente filosofica o normativamente orientata. Per il soggetto politicamente orientato di Machiavelli, o per colui o colei che sceglierà di confrontarvisi, infatti, la fortuna pone una sfida molto impegnativa. Machiavelli non perdona i principi che biasimano la fortuna per le eventuali loro perdite: la fortuna – associabile, in questo senso, con tutti i fenomeni naturali in senso stretto – non può essere prevista, ma bene o male *attesa*, e contro di essa si possono mettere in atto reazioni ma soprattutto azioni (si può cioè essere, bene o male, preparati).

Fiume, donna, giovani: tutte queste descrizioni della fortuna suggeriscono come Machiavelli tratti la fortuna come elemento realmente inedito, inusuale, qualcosa che va al di là dei confini razionali dell'agire umano. Fortuna, in senso machiavelliano, invoca sempre altre qualità e competenze umane cruciali per la politica, quali coinvolgimento, coraggio, vivacità, audacia, impeto, pubblica esposizione, nel tentativo ricorrente di domare la stessa, e riportarla sotto l'autorità dell'azione politica. Non è un caso, dunque, che nei *Discorsi* Machiavelli colleghi in ultima analisi la vincente espansione della repubblica romana alla virtù, più che alla fortuna<sup>7</sup>. La nozione di virtù (che non è oggetto di questo saggio) è altrettanto complessa di quella di fortuna, e con essa costituisce in Machiavelli una coppia irriducibile. Anche il ruolo assegnato alla virtù da Machiavelli è ambiguo, ma una cosa è piuttosto chiara: la virtù, per avere qualche possibilità di successo, deve essere soprattutto strategica, nella sua relazione con la fortuna. Talvolta conquistare, talvolta dominare, talvolta compiacere, talvolta vincere il suo favore; talvolta anticipare e adottare la sua volontà; talvolta assicurarsi autonomia dal suo potere. Perché la fortuna non smetterà mai di dar vita a inattesi, imprevedibili e incontrollabili fenomeni di azione politica<sup>8</sup>.

### 3. Conclusioni

Attraverso le riflessioni machiavelliane sul dilemma della *balance* tra virtù e fortuna, sembra in definitiva plausibile reperire nuove possibilità analitiche per ripensare l'idea della *necessità* (politica), e la natura dell'*invenzione* (teorica). Per definizione, dopo tutto, il principe di Machiavelli è un (giovane) inventore. Sfidando e andando al di là dei vincoli

<sup>7</sup> Ma scrive anche che «la fortuna acceca gli animi degli uomini, quando la non vuole che quegli si opponghino a' disegni suoi» (N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, libro II, cap. 29).

<sup>8</sup> Catherine Mansfield osserva giustamente che, nella teoria politica di Machiavelli, la virtù sta dal lato della necessità. È la necessità della relazione causa-effetto. Con lo stesso criterio sembra plausibile sostenere che la fortuna – in politica – stia dal lato della contingenza; cfr. Mansfield 1996, p. 282.

imposti, fa due cose in una soltanto: sconfinata dai limiti storici che lo imbrigliano, e imbastisce nuovi *set* di vincoli per chi verrà dopo di lui. E, se non tutte le scelte risulteranno, alla fine, strategiche e vincenti, si guadagnerà in influenza analitica – sostiene Machiavelli – solo nel momento in cui si comprenderà che le scelte politiche fatte attraverso individui machiavelliani hanno comunque sempre conseguenze in termini di trasformazione.

Su queste basi, potrebbe essere quindi plausibile ribaltare la maternità dell'effetto causale tra necessità e invenzione, tra politica e teoria: l'invenzione potrebbe essere la madre della necessità, e la contingenza non un mero accidente, ma una parte integrante e costitutiva della politica. Il filo rosso che lega il *Principe*, i *Discorsi*, e anche le *Historie Fiorentine*, non sarà più allora un argomento – kantiano o anti-kantiano – sulla priorità di mezzi su fini, o viceversa: piuttosto, si tratterà di una riflessione profonda e significativa sulle condizioni di possibilità della stessa libertà politica.

Per concludere, dunque, nella teoria dell'organizzazione politica machiavelliana l'azione è sempre, costantemente, vista come intervento nel presente e nella contingenza: questa contingenza è la contingenza del conflitto e della divisione. Chi sceglie la soluzione machiavelliana sceglie una strategia di riavvicinamento alla contingenza, che si traduce nella necessaria disponibilità a rivedere sempre, in ogni momento, tesi e costruzioni teoriche alla luce della fortuna, alla luce, più semplicemente, di quanto accade nel mondo a prescindere dalle nostre migliori intenzioni.

Riprendendo il filo dell'argomento che apre questo saggio, il filosofo orientato alla contingenza aspirerà allora a *combinare* elementi incommensurabili, senza tuttavia distruggere la loro incommensurabilità: non cercherà regolarità, né intenderà più a tutti i costi mantenere un paradigma dominante. La verità, se e quando gli servirà, gli servirà solo se viva e pragmatica, perché il suo incedere procederà per definizione di limiti, ricercando soluzioni in ogni momento rivedibili. Se, così facendo, criteri di certezza si dissolveranno, compito del filosofo politico orientato alla contingenza sarà esplorare e difendere, ordinandolo, questo spazio di incertezza e indeterminazione. La costitutiva, qui nel senso di inaggrabile, contingenza di ogni ordine mondano, impedisce conciliazioni senza resti e senza esclusioni. Esistono rischi in tutto questo? Certo. Il rischio che corre il filosofo è che, dovendo rimodellare i propri criteri e le proprie categorie per accomodare la contingenza, per tenere conto di fatti politici, sia costretto a rivedere i propri punti fissi e, quindi, che sia costretto talvolta a ridurre il rigore delle proprie tesi, ad attenuare il proprio impegno all'adeguatezza teorica per proporre criteri che risultino sensati alla luce dei fatti contingenti.

Nella scelta tra nobile menzogna platonica e *phronesis* aristotelica, Machiavelli scivola così, inaspettatamente se si considera il senso comune sull'autore, verso la seconda: riflettere, ancora oggi, sulla contingenza, significa dunque fare i conti con uno spazio che, in quanto costitutivamente plurale, rimane sempre spazio aperto e alterabile, *fortuito* – appunto – in senso machiavelliano. Pensare di tracciare i confini dello spazio politico a partire dalla contingenza significa che la linea di inclusione o di esclusione, a partire dalla quale si costituisce uno spazio di politica, è e sarà sempre, nuovamente, negoziabile. E lo è, e sarà, precisamente in quanto definirla una volta per tutte si pone come azione impossibile, disumana. In politica, in teoria politica, è ancora la contingenza, infine, a porre il veto su qualsiasi mossa di anticipazione, governo, o dominio.

### Bibliografia

- H. ARENDT (1991), *Tra passato e futuro*, trad. it. T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991.
- H. ARENDT (1996), *Sulla rivoluzione*, trad. it. M. Magrini, Edizioni di Comunità, Segrate 1996.
- I. BERLIN (2000), *Due concetti di libertà*, trad. it. M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 2000.
- A. LEBANO (2009), *Sorte e moral agency*, <http://www.sisp.it/files/papers/2009/adele-lebano-304.pdf>
- C. LEFORT (2005), *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, trad. it. E. Aledda e P. Montanari, Editrice Il Ponte, Bologna 2005.
- N. MACHIAVELLI (1986), *Opere*, voll. 1 e 2, Utet, Torino 1986.
- C.H. MANSFIELD (1996), *Machiavelli's Virtue*, University of Chicago Press, Chicago 1996.
- T. NAGEL (1986), *Sorte morale*, in ID., *Questioni mortali*, trad. it. A. Besussi, Il Saggiatore, Milano 1986, pp. 30-43.
- M.C. NUSSBAUM (1996), *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 2011.
- B. WILLIAMS (1987), *Sorte Morale*, in ID., *Sorte Morale*, trad. it. R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 33-59.



Kok-Chor Tan

LUCK AND INSTITUTIONS:  
A DEFENSE OF INSTITUTIONAL LUCK EGALITARIANISM<sup>1</sup>

**Abstract**

*Luck egalitarianism is a picture of distributive equality which holds that a just distributive allocation of the goods or resources (that we take to matter) must reflect the choices of people and not their bad or good luck. Critics of luck egalitarianism have mounted powerful arguments in the form of a reductio ad absurdum against it. For example, one criticism charges that luck egalitarianism has an absurdly and untenably broad reach, such that it must be in the business of mitigating bad luck as it affects persons in all aspects of life. In response to this and other criticisms, I have proposed a restrictive view of luck egalitarianism, one of whose features is its limited institutional focus. On this institutional approach, luck egalitarianism is concerned primarily with how institutions handle good or bad luck, and not with all matters of luck per se. In this discussion, I further clarify this institutional approach to luck egalitarianism and defend its plausibility by replying to some objections.*

In my book, *Justice, Institutions and Luck*, and in an earlier paper, *A Defense of Luck Egalitarianism*<sup>2</sup>, I tried to defend a conception of luck egalitarianism that I dubbed “institutional luck egalitarianism”. Luck egalitarianism, as it is generally understood, is a theory of distributive equality which holds that justice requires an equal distribution by default, unless agential choice determines otherwise. This means that a just allocation must reflect the choices of people and not their bad or good luck. As G.A. Cohen once put it, luck egalitarianism holds that “there is injustice in distribution when the inequality of goods reflects not such things as differences in the arduousness of different people’s labors, or people’s different preferences and choices with respect to income and leisure, but myriad forms of lucky and unlucky circumstance.”<sup>3</sup> Put another way, distributive justice, on the luck egalitarian view, should be choice-sensitive but luck-insensitive<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> I thank Christopher Melenovsky and Samuel Freeman for very helpful discussions of Sagar Sanyal’s and Christian Schemmel’s papers that I shall be referring to below, and Christian Schemmel for comments on an earlier draft.

<sup>2</sup> K.-C. TAN, *Justice, Institutions and Luck: The Site, Ground and Scope of Equality*, Oxford University Press, Oxford 2012; and ID., *A Defense of Luck Egalitarianism*, in “The Journal of Philosophy”, 105 (11/2008), pp. 665-690.

<sup>3</sup> G.A. COHEN, *If You’re An Egalitarian, How Come You’re So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000, p. 130.

<sup>4</sup> The term “luck egalitarianism” was coined by a critic, Elizabeth Anderson, but it has since been appropriated by defenders of the position. E. ANDERSON, *What is the Point of Equality?*, in “Ethics”, 109 (1999), pp. 287-337.

Luck egalitarianism is thus a general position that reflects this basic idea about choice, luck and distribution, and different theories of luck egalitarianism will specify the cut between choice and luck differently, will specify the currency of distributive justice (that is, the thing that is to be distributed equally) differently, and will differ on the subject to which a principle of distribution should apply (for example, should it apply to personal conduct and choices across the board or should it be limited to the institutions of society). Nonetheless, in spite of these internal differences, all luck egalitarian theories hold that an unequal distribution must be due to choice of persons and not their bad or good luck<sup>5</sup>.

A contrasting egalitarian position takes equality to matter, not because a distribution is unjust when it does not reflect person's choices but their good or bad luck, but because democratic reciprocity demands it. That is, on this view, part of what it means to be members of a democratic society is that shared social and political arrangements, including the inequalities that such arrangements can allow, be arrangements that can be reciprocally justified to each other. According to democratic equality, distributive equality is a value in this indirect sense: equality matters because of a more basic commitment to the ideal of democracy.

Critics of luck egalitarianism have mounted powerful arguments in the form of a *reductio ad absurdum* against it. Some of these arguments are that luck egalitarianism has an implausibly broad reach, such that it must be in the business of mitigating bad luck as it affects persons in all aspects of life; that it must neglect the person suffering dire straits because of her own bad choice; and that it can only take the form of a principle of compensation (for bad luck), which seems uselessly crude as a distributive principle since principles of distribution are concerned with more than compensation<sup>6</sup>.

I offered institutional luck egalitarianism as a luck egalitarian theory that evades these objections. Most centrally, institutional luck egalitarianism (ILE) joins the general luck egalitarian ideal to the institutional ideal of distributive justice that justice is primarily concerned with the regulation of societal institutions. I argued that an institutional reading of luck egalitarianism not only makes space for the institutional approach to

---

<sup>5</sup> For examples of the diversity of luck egalitarian theories in addition to G.A. COHEN, *If You're An Egalitarian, How Come You're So Rich?* see ID., *On the Currency of Egalitarian Justice*, in "Ethics", 99 (1989), pp. 906-44; R. ARNESON, *Equality and Equal Opportunity for Welfare*, in "Philosophical Studies", 56 (1989), pp. 77-93; K. LIPPERT-RASMUSSEN, *Equality, Option Luck, and Responsibility*, in "Ethics", 111 (2001), pp. 548-79.

<sup>6</sup> The first two objections have been made in different ways by E. ANDERSON, *What is the Point of Equality?* and S. SCHEFFLER, *What is Egalitarianism?*, in "Philosophy and Public Affairs", 31 (2003), pp. 5-39; and the last by S. FREEMAN, *Justice and the Social Contract*, Oxford University Press, New York NY 2006. Freeman's argument is that a true distributive principle cannot be merely a compensatory principle since a distributive principle (like Rawls's difference principle) is designed to regulate the complex background conditions and laws that specify who can rightly own what. Another way of putting Freeman's point across is this: a genuine distributive principle is a forward-looking principle, whereas a compensatory principle is exclusively backward looking. Rawls's difference principle limits inequality in the following way: any inequality in society must be in the context of feasible institutional arrangements that are to the maximum advantage of the least well-off. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 1971.

justice, which is appealing in its own right, but that it also makes way for a more powerful formulation of luck egalitarianism than the more standard accounts.

More exactly, ILE casts luck egalitarianism as an *institutionally focused* account of *the ground of distributive equality*, and is distinguished from more standard formulations of luck egalitarianism in three ways (corresponding to the italicized phrases in the preceding clause). First, on the institutional account, luck egalitarianism is moved not by luck per se but by how institutions handle luck. Luck egalitarianism thus takes institutions to be the subject of social justice, and can be admitted into the family of institutional approaches to justice. Second, luck egalitarianism's domain of application is restricted to the specific domain of distributive equality. That is, luck egalitarian principles are meant to determine the proper distribution of economic goods among persons in a social order on the presumption that their basic needs are realized. In a word, luck egalitarianism is about equality in distribution, not sufficiency with respect to needs. Third, luck egalitarianism is a justificatory principle, or what I call a grounding principle, of equality and not a substantive distributive principle. It motivates the case for distributive equality; but how this egalitarian commitment is to be substantiated and implemented are to be further worked out. Thus conceived, luck egalitarianism is a rival to democratic equality and not a rival to, say, John Rawls's difference principle, which on my terminology is a substantive distributive principle that derives from the ideal of democratic equality<sup>7</sup>.

As noted, I believe that luck egalitarianism thus restrictively formulated avoids the difficulties that cripple standard (unrestricted) accounts of luck egalitarianism *without* erasing the distinctiveness of luck egalitarianism as an alternative to democratic equality. For example, against the charge that luck egalitarianism must, absurdly, be indifferent to the suffering of the poor chooser, my formulation which limits luck egalitarianism to the domain of distributive equality as distinct from the domain of humanity avoids this *reductio*, for it allows other moral considerations to come into play in the case of the poor chooser facing severe straits. And against the charge that luck egalitarianism is implausibly overextended, my institutional limitation of luck egalitarianism reasonably circumscribes the reach of luck egalitarianism by limiting its concern to how the basic institutions of society convert matters of luck into social advantages and disadvantages for persons. Finally, against the objection that luck egalitarianism entails distributive principles in the form of a compensatory principle, understanding luck egalitarianism as a grounding principle rather than a substantive principle of distribution shows that it can be compatible with more complex substantive distributive principles, like Rawls's difference principle<sup>8</sup>.

In this discussion, I will try to further clarify these features of ILE and show how they support a plausible luck egalitarian doctrine. I will do this by addressing some objections against my formulation of luck egalitarianism.

---

<sup>7</sup> On this view, then, Rawls is not a luck egalitarian even though in his development of what equality requires, he takes into account the luck/choice distinction. He is not a luck egalitarian in that it is not luck egalitarianism that grounds or motivates his egalitarian commitment. His egalitarian commitment flows from the ideal of democratic equality (K.-C. TAN, *A Defense of Luck Egalitarianism*, pp. 674-675; and ID., *Justice, Institutions and Luck*, pp. 108-109).

<sup>8</sup> These arguments are more fully defended in K.-C. TAN, *Justice, Institutions and Luck*.

The basic form of the objections I will address charge that my formulation of luck egalitarianism collapses luck egalitarianism into democratic equality, thus winning only a pyrrhic victory for luck egalitarians<sup>9</sup>. Christian Schemmel, for example, argues that (i) my institutional-restriction for luck egalitarianism obscures that which is distinctive between luck egalitarianism and democratic equality. He also argues that (ii) my domain-restriction, which is predicated on the division of social justice into different domains, fractures the field of social justice in an “unconvincing” way<sup>10</sup>. Accordingly, he argues, ILE becomes more plausible only when it is regarded as a “possible expression” of democratic reciprocity<sup>11</sup>. On the matter of a grounding principle, Sanyal makes the independent case that (iii) democratic equality specified in terms of non-domination is a more persuasive grounding principle of distributive equality<sup>12</sup>.

I cannot respond in detail to Schemmel’s and Sanyal’s carefully constructed arguments in this discussion. My goal here is to address their concerns sufficiently so as to clarify my institutional account of luck egalitarianism and show why it does not reduce luck egalitarianism into democratic equality<sup>13</sup>. I turn to them in the order presented above.

Schemmel writes that my reformulation of luck egalitarianism as an institutional ideal inadvertently reduces it into a variant of democratic equality (henceforth: DE). As I see it, DE takes distributive egalitarian commitments to arise, and not otherwise, among members of a democratic (institutional) order. Distributive egalitarian commitments are motivated in a democratic political order because inequality in distribution cannot be greater than can be sustained by the ideal of democratic reciprocity. But since my institutional account of luck egalitarianism also holds that egalitarian commitments kick-in only when there is a common institutional arrangement affecting persons’ life prospects, Schemmel argues that any interesting difference between DE and ILE diminishes<sup>14</sup>.

But as I tried to explain in *Defense*, ILE is institutional in a substantively different way from DE<sup>15</sup>. DE, I stressed, takes equality to matter only within an institutional order in which the ideal of democracy applies. The arrangement of such an institutional order is subject to the regulation of egalitarian principles only in cases where it is subject to the standard of democratic reciprocity, and this in turn is appropriate only if the institutional

---

<sup>9</sup> The objections I will concentrate on are from S. SANYAL, *A Defense of Democratic Egalitarianism*, in “The Journal of Philosophy”, 109 (7/2012), pp. 413-434; and C. SCHEMMEL, *Luck Egalitarianism as Democratic Reciprocity: A Response to Tan*, in “The Journal of Philosophy”, 109 (7/2012), pp. 435-448. In fairness, I must note that Sanyal’s and Schemmel’s papers were directed only at my paper (K.-C. TAN, *A Defense of Luck Egalitarianism*). References to my book (K.-C. TAN, *Justice, Institutions and Luck*) in this discussion may invoke arguments not made in the paper that they were criticizing.

<sup>10</sup> C. SCHEMMEL, *Luck Egalitarianism as Democratic Reciprocity*, p. 437.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 435.

<sup>12</sup> S. SANYAL, *A Defense of Democratic Egalitarianism*, p. 432.

<sup>13</sup> Regretfully, then, I do not discuss Sanyal’s own account of equality that he calls “political egalitarianism” as is developed in his own paper; nor Schemmel’s own view of equality which informs his critique that is more fully developed elsewhere: e.g., C. SCHEMMEL, *Distributive and Relational Equality*, in “Politics, Philosophy and Economics”, 11 (2012), pp. 123-148.

<sup>14</sup> C. SCHEMMEL, *Luck Egalitarianism as Democratic Reciprocity*, p. 441.

<sup>15</sup> K.-C. TAN, *A Defense of Luck Egalitarianism*, p. 689; also ID., *Justice, Institutions and Luck*, pp. 141-145.

order can be characterized as a democratic one<sup>16</sup>. ILE, on the other hand, does not take distributive equality to turn on any particular normative characterization or idealization of an institutional order. It is sufficient, I argued, if there exist institutional arrangements that can convert arbitrary facts about persons into differential social advantages for them. So a normatively significant difference remains even though both DE and ILE are institutionally motivated and focused ideals of equality. DE takes distributive equality to derive from a deeper political ideal (that of the value of democracy). Distributive equality flows from an interpretation of what it means to stand in democratic relations with each other. In this sense, DE understands distributive equality as a political conception, as an obligation that arises among persons in a certain kind of political association. In contrast, ILE takes distributive equality to be independent of any prior political associational commitments. It takes distributive equality to be a moral conception, that is, as a commitment that derives from an interpretation of what it means to stand to each other as moral equals<sup>17</sup>. That equality is a moral conception under luck egalitarianism, and a political conception under DE is the crucial difference between the two accounts. The institutional focus of my luck egalitarianism does not eliminate this difference.

In my paper, I turned briefly to contemporary discussions on global distributive justice to illustrate this basic difference between DE and ILE<sup>18</sup>. My point there, which Schemmel acknowledges, was not the substantive one that DE cannot in principle support global distributive equality. Whether DE can entail global equality will depend on whether the global institutional order can be idealized or characterized as a democratic institutional order in the appropriate sense, whereas, for ILE, the case for global equality is presented more straightforwardly as (an institutional requirement) in virtue of the moral equality of persons<sup>19</sup>.

In this regard, it is worth noting that Schemmel in his attempt to show that DE can in fact support global egalitarianism interprets away the political character of DE. He, departing from Rawls as he notes, holds that it is irrelevant whether the global political order can be characterized or idealized as a democratic order<sup>20</sup>. Rather, he argues, the ideal of democratic reciprocity applies whenever there is any institutionalized interaction among persons as such. He writes: “DR [democratic reciprocity] should be taken to apply to [these global] relationships of coordination and to demand their transformation

---

<sup>16</sup> So I agree with Schemmel that it is not case that institutions must be presumed to be already upholding democratic values for DE to apply (C. SCHEMMEL, *Luck Egalitarianism as Democratic Reciprocity*, pp. 442-43); rather there must be an existing institutional order to which the ideal or norm of democracy apply.

<sup>17</sup> K.-C. TAN, *A Defense of Luck Egalitarianism*, p. 665.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 689-690.

<sup>19</sup> Schemmel makes the interesting argument that since institutions globally impacting persons' prospects are limited – to matters of international trade primarily – then the institutional account will not necessarily support “comprehensive egalitarian claims” at the global level (C. SCHEMMEL, *Luck Egalitarianism as Democratic Reciprocity*, pp. 444). In other works, I suggest that arbitrary global institutional impact on persons' prospects is more pervasive than Schemmel suggests here. See my *Luck, Institutions and Global Distributive Justice*, in “The European Journal of Political Theory”, 10 (3/2011), pp. 394-421; also K.-C. TAN, *Justice, Institutions and Luck*, Part III.

<sup>20</sup> C. SCHEMMEL, *Luck Egalitarianism as Democratic Reciprocity*, pp. 443.

into relationships of cooperation proper”<sup>21</sup>. But this is a remarkable move for Schemmel to make, for in doing so, he effectively affirms the moral conception of equality thereby abandoning DE. For why should democratic reciprocity be the guiding ideal whenever there is interaction among persons as such (whether or not they stand in some political relationship or association), if it is not because some understanding of the moral standing of persons requires it? It is Schemmel who has interpreted DE away in his attempt to counter the (global) scope advantage of ILE.

Schemmel’s second objection targets my division of social justice into different domains (for example into political justice and distributive or economic justice) that allows my corresponding restriction of luck egalitarianism to the domain of distributive justice. He rightly reminds me that social justice is essentially distributive, whether it is the distribution of liberties (political justice), or other goods like income and wealth (economic justice). My defense of luck egalitarianism, he says, consequently presumes an “unconvincing” fragmentation of social justice.

But I do not deny that social justice is at bottom distributive<sup>22</sup>. What my division relies on is the fact of different aspects of social justice that are respectively concerned with the distribution of different goods via different guiding principles. The domains of political justice and economic justice, even though related, are nonetheless distinct, and each presents its own special site of inquiry. Thus, to illustrate, John Rawls’s two principles of justice, although fundamentally concerned with the fair distribution of primary goods, are directed at different aspects of social justice, differ substantively in their distribution requirements, and are concerned with different types of primary goods. I take ILE to be a principle limited to the domain of distributive justice, understood in the “narrower”, economic sense, to account for the specifics of a distributive principle in relation to economic goods<sup>23</sup>.

Schemmel will, I expect, accept this clarification. His more fundamental claim is that DE (specified as democratic reciprocity) provides a common principle that can unify the different dimensions of social justice, and so is able to explain how the different aspects of social justice “are intertwined”<sup>24</sup>. ILE, in contrast, confined as it is to the domain of distributive justice, cannot provide a unified account of social justice (unless it is acknowledged to be in turn grounded on the ideal of democratic reciprocity).

But this argument is clearly too quick. The rejection of DE as the unifying principle of social justice does not entail the denial of any unifying principle. As mentioned above,

---

<sup>21</sup> *Ibidem*. See also his remark that independently of political association, “the institutions that we impose on each other have to be justifiable as fair and democratic overall” (C. SCHEMMEL, *Luck Egalitarianism as Democratic Reciprocity*, p. 448).

<sup>22</sup> K.-C. TAN, *Justice, Institutions and Luck*, pp. 6-7. Thus I accept Rawls’s remarks that social justice is concerned with how the “major social institutions *distribute* fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation” (J. RAWLS, *A Theory of Justice*, p. 7, my italics).

<sup>23</sup> Thus Rawls also distinguishes the “two coordinate roles” of social justice, one “political” and the other “social and economic” (J. RAWLS, *Justice As Fairness*, Harvard University Press, Cambridge MA 2001, p. 48). See also his characterization and usage of distributive justice in the “narrower” sense, i.e., economic distributive justice, as distinct from the general distributive concerns of social justice (*ibidem*, pp. 42, 43).

<sup>24</sup> C. SCHEMMEL, *Luck Egalitarianism as Democratic Reciprocity*, p. 437.

luck egalitarianism is understood as a specification of the ideal of the moral equality of persons, and this ideal of moral equality can be offered as the basic unifying principle of social justice<sup>25</sup>. The different dimensions of social justice, with their distinctive motivating and substantive principles, can be seen as specifications of what moral equality *entails* within different arenas of social life. The difference between my ILE and standard LE is that while standard accounts take luck egalitarianism to be an interpretation of what moral equality requires across all dimensions of social justice (if not across the entirety of morality), ILE takes it to be an interpretation of moral equality specific to the domain of economic distributive justice. How we interpret the requirements of moral equality will depend on the context to which we are applying that general ideal, taking into account the kinds of goods that are at stake, the significance of these goods for persons and so on. Hence, it is not implausible, so I hold, that the requirements of moral equality can give rise to different commitments within different aspects of social justice, depending on whether we are dealing with goods like liberties and civil rights on the one hand, or economic goods, such as income and wealth and opportunities, on the other. The claim I tried to defend in my institutional view is that even when it is understood in this circumscribed way, luck egalitarianism remains an appealing and distinctive ideal of why *distributive* equality matters. That is, luck egalitarianism need not be promoted as a grounding principle for the whole of social justice for it to be of interest as a grounding principle of distributive justice. That both political justice and distributive justice are based on a deeper ideal of moral equality does not mean that the luck egalitarian ideal itself loses significance as a principle specific to distributive justice.

Now one might object that the ideal of moral equality is rather formal and general, and how moral equality is to inform our conception of social justice is a matter open to interpretation. But, in reply, the generation of substantive principles of social justice from the ideal of DE is as much an interpretative exercise. There is no basis for thinking that we can arrive at substantive principles of social justice more naturally, as a matter of interpretation, from DE than from the more general idea of moral equality of persons. Moreover, a complete evaluation of these interpretative enterprises will involve among other things examination of their substantive assumptions and implications. That one interpretation takes distributive equality to apply among moral agents as such and has therefore potentially a wider scope of application is one of these considerations.

I turn now to Sagar Sanyal's argument that DE in fact offers a better grounding principle for distributive equality than luck egalitarianism. For Sanyal, what the ideal of democratic equality best encapsulates are the values concerning "autonomy and domination"<sup>26</sup>. He writes that the luck egalitarian "principle identifies an important chord in egalitarian intuitions. However, the notions of non-domination and collective autonomy also identify important chords in egalitarian intuition"<sup>27</sup>. Indeed, according to Sanyal, the "more important concern with respect to injustice lies in the fact that the disadvantage is caused by the inequality in decision making power and domination"<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> K.-C. TAN, *Justice, Institutions and Luck*, pp. 87, 90.

<sup>26</sup> S. SANYAL, *A Defense of Democratic Egalitarianism*, p. 414.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 423.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 433.

He goes on to say, by way of rejecting luck egalitarianism, that “it is a point against a grounding principle if it trivializes the legitimate justice-based concerns of the persons”<sup>29</sup>. For illustration, he says that in the case of “poverty caused by unilaterally belligerent military action, it is odd to focus on [luck]... It is more compelling to focus on the lack of equality *in the relations* between the aggressor and the victim. In an indirect but significant sense, the poverty in this case is due to the belligerence...”<sup>30</sup>.

One implication of ILE is that its modest domain of application automatically leaves space for different value-considerations to operate within the other domains of morality<sup>31</sup>. Thus it can allow that poverty caused by belligerence is unjust on two counts: because it is impoverishing (a matter of humanitarian concern), and because the outright aggression that caused it is a moral wrong (a matter of moral right). I can, therefore, fully agree with Sanyal that it will be odd to make severe impoverishment of persons, say, a matter of moral concern depending on whether it is due to the luck or choice of those affected. But it is odd because we are applying a principle to a moral domain in which it is not designed to apply. Thus *a fortiori*, impoverishment due to another’s belligerence is also a moral concern. These are matters of basic morality that need not implicate luck egalitarian reasoning.

So to reconstruct Sanyal’s arguments in order to expose a possible objection against my account, we must assume a case of social interaction that does not cross the line incontrovertibly into outright aggression, and that though this interaction is somewhat asymmetrical and results in distributive inequality among the relevant parties, it *does not* push anyone into absolute deprivation. Does Sanyal’s point, that DE can account for the injustice in relationship better than ILE, still hold?

I would argue, to the contrary, that it is the other way around. How do we know that a relationship or interaction is one that involves unjustifiable domination (when there is no clear violation of basic moral rights, e.g.)? This might be easy if we are dealing with a relationship or interaction that undermines one side’s basic moral rights. But what if the relationship results in distributional inequality without violating anyone’s basic rights? For instance, the advantaged party may just end up having more resources than the less talented (without absolutely depriving the less advantaged). Is this inequality in distribution an injustice?

On Sanyal’s proposal, the answer to this last question turns on the following: is there a relationship of unjustifiable domination here? But how are we to know that this relationship involves *unjustifiable* domination? Sanyal’s account does not give an answer. He seems to hold that it is incontrovertible when there is unjustifiable domination. But this is so only when there are clear violations of rights, obviously arbitrary restrictions of individual autonomy, or deprivation of basic needs (as in Sanyal’s example of outright belligerence). However, our concern here is with a relationship that does not involve a clear-cut case of rights violation, obvious arbitrary interference or deprivation. ILE provides a standard for determining whether this relationship is one that is just or unjust, and its benchmark of justice can in turn provide a measure of its moral justifiability. For

---

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 432; my italics.

<sup>31</sup> K.-C. TAN, *A Defense of Luck Egalitarianism*, p. 669-671 and ID., *Justice, Institutions and Luck*, pp. 100-102, 119-126.

instance, if the inequalities are due to an institutional set-up that privileges the talented simply because of her good luck, and disadvantages the less talented simply because of her bad luck, then the inequalities are unjust on my account. We can then try, by reference to this injustice, to draw the further conclusion that this is a relationship that involves wrongful domination or subordination. One might deny that luck egalitarianism can successfully provide an explanation for why certain forms of social relations are oppressive or involve domination. But at least it can attempt such an explanation; and it might just as well be the case that oppression is not what is really at stake in some cases, but unjust inequality. Sanyal's approach, in contrast, seems to take domination to be basic, without the need for further analysis, and I am suggesting here that there are situations in which some other evaluative standards must be invoked if we are to decide whether there is domination going on or not<sup>32</sup>.

I do not disagree with Sanyal when he says that it is “widely agreed in contemporary political philosophy that people should not be dominated (subject to the arbitrary whims of others)”<sup>33</sup>. What I deny is that non-domination is uncontroversially morally basic across the board of human relations. In less obvious but still morally significant cases, an independent benchmark set by justice provides the reference point for determining the rightness or wrongness of the relationship; and if oppression is at play in these cases, it cannot be defined independently of the standard of justice.

Sanyal, in analyzing DE in terms of the moral values of non-domination and autonomy, unwarrantedly reduces the field of egalitarian inquiry, for inequality in distribution may still be of interest in cases where domination is not the most basic moral concern. These instances of inequality must fall outside the range of his egalitarian concern. Treating DE to be based on some pre-political ideal of non-domination, to be sure, allows Sanyal to resist my argument that DE cannot support global egalitarianism without first making the case that the global order is a democratic political order. He can now say that so long as there is concern of domination in global relations, egalitarian considerations enter the scene<sup>34</sup>. But in saying this, Sanyal, like Schemmel, strips DE of that which is essential to it. He reformulates DE into a moral conception of equality, which it is meant to stand opposed to<sup>35</sup>.

This last comment sums up a basic problem with both my critics' arguments against ILE. Recall that the distinguishing feature of DE is that it offers a political conception of distributive equality; that is, it takes equality to matter only among persons sharing a political association that can be aptly idealized as democratic. It opposes the view, defended by different versions of luck egalitarianism, that distributive equality is a moral conception, a commitment that applies among persons as such independently of their

---

<sup>32</sup> Sanyal could say that democratic equality is that which will define domination and subjugation, and that it can do so better than LE. But this is not Sanyal's thesis, for he wants to use the concept of domination to vindicate DE, not the converse. Moreover, reducing domination to some democratic theory will undermine the global scope Sanyal seeks for his position. Justice for him is global because domination is present globally, not because the political order is ideally democratic.

<sup>33</sup> S. SANYAL, *A Defense of Democratic Egalitarianism*, p. 426.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 429ff.

<sup>35</sup> Schemmel, as we saw, says that democratic reciprocity requirements apply whenever persons interact systematically.

political association. This is quite clearly not a trivial difference. But in the course of trying to show that my formulation of luck egalitarianism collapses into DE, in particular in attempting to minimize the potential difference between DE and ILE in their global applications, both Schemmel and Sanyal end up affirming a vision of equality that DE resists and that luck egalitarianism seeks to defend.

The institutional view of justice, as I noted in the opening of this paper, has its appeal. I have not in this discussion attempted an argument in its defense. What is relevant for this paper is that luck egalitarians can presume the institutional approach to justice, and conceive of the luck egalitarian ideal to be an ideal operating within the parameters of the institutional ideal. This adds to the plausibility of luck egalitarianism. Luck egalitarianism is a view of why distributive equality matters that differs fundamentally from democratic equality. But there is nothing in the luck egalitarian ideal that precludes giving it an institutional reading. As I hope to have shown here, luck egalitarianism can be coupled with institutionalism whilst maintaining its distinctiveness as an account of why equality should matter.

# PRATICHE



Marco Dotti

ALTERNA FORTUNA.  
SUL DISPENDIO DEL “PIÙ MINUTO POPOLO”

**Abstract**

*Between the end of the nineteenth and the first years of the twentieth century, there have been various analyses (of a juridical, fiscal, psychological, social, empathic-literary, moralizing or more properly philosophical nature) concerning the pathological drifts of gambling. Gambling appears as a surrogate for fortune, but also for election and grace once they are inserted in a more modern context for the use of the masses. Balzac spoke of the lottery as “opium for misery” (“opium de la misère”), Karl Marx told of that very same misery defining it as typical of subjects with no possibility for redemption, the Lumpenproletariat. Perhaps more naively and yet not without its own depth, while addressing Naples as an experimentum crucis for a Europe that wished to be considered modern ahead of its times, Matilde Serao spoke of the lottery as a counterpart to the brandy that numbs the working class in Manchester and London. Raising the bar, Serao also spoke of the lottery as “spiritual cholera” and noted that not only paltry people, that is, the miserable or wretched proletariat despised by Marx was seduced by the ritualism and temporality of gambling; even the upper and idle classes (such as judges and notable people) and the hardworking members of the emerging financial capitalism (such as stockbrokers) were affected by it. This brings us back to the often unaddressed question that is central especially to George Bataille’s and Roger Caillois’ reflections, namely: gambling as “production of sacred things,” as sacrificial ritualism where fortune coincides with the very instant and space of such sacrifice.*

*«Le jeu n’est point un amusement d’homme riche, il est la ressource d’un désœuvré» (Jean-Jacques Rousseau)*

*«C’est presque toujours le pain de la misère qu’on y hasarde» (Jean-Baptiste Say)*

Abbigliato con la veste bianca dell’innocenza, vergine e senza colpe, il bambino alza la mano. È una mano che si vorrebbe baciata dai Santi, benedetta dalla Madonna. Per suo tramite, quella mano è dispensatrice di grazia. La gente ripete sulle labbra i propri numeri e non manca chi, a quei numeri, inframmezza le sillabe di una preghiera. Un misto di

attrazione e orrore<sup>1</sup>, come nell'imminenza di un'esecuzione capitale, accompagna l'attesa della sorte. Anche se, così scriveva Georges Bataille, «l'orrore non è la verità»<sup>2</sup>, ciò nonostante è lì che qualcosa si svela e si rivela. Anche delle meccaniche di esclusione/espulsione/coesione/dispensio/controllo sociale<sup>3</sup>.

### 1. *Fortuna che cade*

L'orrore è una possibilità infinita, che ha per solo limite la morte – è sempre l'autore dell'*Experience intérieure* e *La Part maudite* a indicarci –, ma l'uomo è fatto di un'abiezione possibile, la sua gioia di dolori possibili. Il gioco è (anche) la continua oscillazione entro queste polarità: abiezione-gioia o, per riprendere le parole di Karl Gross, di gioco e pianto<sup>4</sup>. La fortuna può invece essere letta come ciò che lo fa cadere dal lato della gioia, anziché del dolore. È ancora in questo possibile che si colloca dunque l'incapacità, per l'uomo, di immunizzarsi totalmente dal contatto con ciò che altrove considererebbe sventurato o abietto e qui considera fortunato e santo. Da questa incapacità discendono non poche conseguenze per ciò che chiamiamo alto, basso, miserabile, libero, degno o indegno di essere sperimentato o vissuto. La sorte, per come si è concretamente configurata nei moderni rituali di gioco collettivi o in quelli iperindividualizzati della post-modernità, ha qualcosa che inevitabilmente si collega alla continua sovversione di piani simbolicamente opposti (alto, basso; abietto, sublime). Capire *che cosa* è il problema. La sorte – fortuna o sfortuna: *chance* o *malchance* – appare come ciò che getta il desiderio dell'uomo oltre i limiti dell'utile. Solitamente, la sorte è stata raffigurata (nella linea Eraclito → Nietzsche → Fink) nel gesto del dado lanciato da un ragazzino. Sappiamo che *dado* deriva dal latino *datum*, gettato, lanciato; parimenti, *caso* deriva da *casus*, ossia cadere. Il dado è ciò che cade, ma una linea arrischiata e sottile lo approssima a un'altra parola dal doppio taglio: *debito*. Come un debito, infatti, scade: i termini francesi *chance* (fortuna, occasione, più banalmente: opportunità) e *échéance* (scadenza, termine), derivano entrambi dal latino *cadentia*. L'antica grafia francese *caanche* lo avvicina a *excadere*, da cui cadere, scadere, ma anche eccedere.

### 2. *Fortuna che accade*

La buona sorte si invoca o si attende, ma è a quella mano bambina tesa sull'urna che è affidata 'a *ciòrta*. 'A *ciòrta*, ossia ciò che un tempo si sarebbe detta la *fortuna bona, prospera, florentissima*, la *fors fortuna* di plautina memoria, la sola che, come un vento improvviso ma ben diretto, può cambiare i limacciosi equilibri di una vita. Il lotto, scriveva sul finire

---

<sup>1</sup> Su questa compresenza emotiva, che pare attestarsi come un universale nei giochi con la sorte, cfr. M. BLANCHOT, *L'attrazione, l'orrore del gioco* (1958), trad. it. D. Gorret, in "Riga", 23 (2004), pp. 124-131.

<sup>2</sup> G. BATAILLE, *Riflessioni sul boia e la vittima* (1947), in ID., *L'aldilà del serio e altri saggi*, trad. it. C. Colletta, Guida, Napoli 2000, p. 481.

<sup>3</sup> Cfr. G. BATAILLE, *Il dispensio* (1933), trad. it. a cura di E. Pulcini, Armando, Roma 1997.

<sup>4</sup> Cfr. K. GROSS, *Die Spiele der menschen*, Fischer, Jena 1899.

dell'800 il linguista Giulio Rezasco, è un gioco di sorte, se *sorte*, appunto, «oltre a significare *ventura* o *fortuna*, valse (senza che la Crusca se ne sia accorta) la *cedola* o il *breve* che si trae a sorte per qualunque cagione e valse pure per sortilegio quando la tratta delle cedole o d'altro che sia, si faceva per deliberare o per indovinare»<sup>5</sup>.

Al pari dell'italiano “sorte”, anche il termine napoletano *ciòrta* deriva dal latino *sors*, a sua volta calcato su *fors*, caso, che ha la stessa radice del verbo *fēro* – portare, produrre, generare – da cui derivano numerosi composti, non da ultimo l'aggettivo *fortūnātus*, fortunato, e il sostantivo *fortuna*<sup>6</sup>. Nelle lingue romanze occidentali, la parola latina «si è mantenuta popolarmente nel senso di “tempesta”»,<sup>7</sup> prima di transitare nel nome di un vento, il fortunale. C'è chi avanza l'ipotesi che, in senso marinaresco, si sia diffusa fino ai confini dell'Europa tramite le navi genovesi o venete: come attesterebbero le lingue balcaniche, ma anche l'arabo “*fartūna*”, il turco “*fyrtynda*” (tempesta) e il greco moderno “*phurtūna*” (uragano)<sup>8</sup>.

*Fortūnātus* era chi non cadeva nell'infortunio e incontrava i buoni venti della fortuna, che i romani raffiguravano come dea benevola, di contro all'indole se non proprio cieca, quanto meno indifferente della greca Tyche, con cui verrà variamente sovrapposta e identificata al tempo dell'ellenizzazione.

La lingua tedesca ha un altro termine chiave per indicare il destino: *Schicksal*. Esso designa anche il fato, la fortuna e la sorte intesi come elementi imm modificabili che accadono oltre il piano della volontà. Nel destino inteso come *Schicksal* sarebbe dunque strutturalmente implicata l'impossibilità per il singolo di sottrarsi a ciò che è predeterminato e preconstituito. L'apertura alla fortuna intesa come fortuito accadimento esterno (lancio di dadi o estrazione da un'urna) appare come il rimedio unico e ultimo per liberarsi dal giogo della contingenza o della predestinazione.

Abbiamo una percezione comune del destino come di qualcosa di fatale, che letteralmente ci cade addosso in maniera perentoria e stabile. Legare assieme comunità e destino significa però già partecipare di un'esperienza che potrebbe essere indifferenziata, ma che nel momento stesso in cui viene distribuita a due persone si trasforma in esperienza al tempo stesso creatrice, formatrice e soprattutto intenzionale. L'intenzionalità è la chiave di volta. Essa sorge soltanto quando togliamo al destino la connotazione di estraneità, di fatalità e di imposizione che reca impressa e senza la quale sarebbe possibile fuggire. L'intenzionalità riscatta dunque ciò che appare inarrestabile, impositivo e distruttivo, in un certo senso lo apre. Apre il destino all'uomo, alle sue attese e alla sua speranza. L'immagine della comunità ci mostra un destino liberato e riappropriato.

<sup>5</sup> G. REZASCO, *Il giuoco del lotto*, in “Giornale linguistico”, V-VI (1884), p. 204. “Cedola” e “breve” stanno qui a significare “amuleti”. Un commento al testo di Rezasco si trova in P. DE SANCTIS RICCIARDONE, *Il tipografo celeste. Il giuoco del lotto tra letteratura e demonologia nell'Italia dell'Ottocento e oltre*, Dedalo, Bari 1987, p. 133.

<sup>6</sup>Cfr. I. KAJANTO, *Fortuna*, in “Reallexikon für Antike und Christentum”, 8 (1972), pp. 182-97; ID., *Fortuna*, in W. HAASE (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 17,1, de Gruyter, Berlin-New York 1981, pp. 502-508.

<sup>7</sup> C. BATTISTI-G. ALESSIO, *Dizionario etimologico italiano*, III, Barbera, Firenze 1950-1957, p. 1659, *ad vocem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, *ivi*.

Il germe della libertà, esclusa in teoria da ogni formulazione semantica di destino, si inserisce allora come una scintilla che rianima persino una parola altrimenti cupa, opaca, silenziosa, estranea come “destino”. Il destino che viene distribuito e condiviso cessa di essere qualcosa di inevitabile, ma si trasforma e si rigenera. Apparentemente lontano, contaminandosi con *fors fortuna* si fa simile a una chiamata, a una grazia. Libertà e destino possono così convivere nella comunità.

### 3. *Libertà dissipate, libertà simulate*

Un influente psicologo e pedagogista attivo a fine Ottocento nel napoletano, Giovanni Antonio Colozza<sup>9</sup>, le cui idee erano tenute in gran conto in tutta Europa, specialmente in area germanica da un grande studioso della questione come Karl Gross, scriverà del gioco parlando di un surplus di energia psichica e vitale<sup>10</sup>. È di questo surplus che diventa sperpero, e in termini letterari verrà spesso declinato come contrasto tra frenesia e povertà, che si fa questione nel gioco. Le ulteriori questioni che si aprono sono la (possibile) creazione attraverso la perdita, e il gioco come sperpero necessario dell'eccedente energetico di tutto un popolo, di tutta una comunità di destino volta all'apertura dei propri confini, altrimenti angusti, attraverso il ricorso alla fortuna. Senza tenere conto di una *dépense* come ipotesi che fonda l'economia generale, tutto si ridurrebbe a considerazioni ristrette nei limiti dell'utile e, di conseguenza, di una fortuna che assiste o contrasta quell'utile. Così, in pieno XVIII secolo, Pietro Verri invitava a considerare che:

«Il più minuto popolo, che non è né può mai essere generalmente un profondo calcolatore, viene deluso con gigantesche e chimeriche speranze d'una difficilissima fortuna, alla quale le più povere famiglie dello Stato sacrificano il letto, il vestito della moglie e de' figli, riducendosi all'ultima miseria e disperazione. La superstizione, i sacrilegii, i furti, le prostituzioni e il mal costume di ogni genere viene promosso da questa classe di tributo spontaneo, per cui all'uomo più virtuoso dello Stato, al padre del popolo, al legislatore si fece vestire talvolta il carattere della seduzione»<sup>11</sup>.

Lo Stato seduttore si alimenta della speranza di questo *minuto popolo*. Come definire altrimenti la «folla di esseri tormentati, e speranzosi solo nella Fortuna»<sup>12</sup> descritti alla fine del XIX secolo da Matilde Serao?

Da quale “Fortuna” erano tormentati, a quale “Fortuna” affidavano le loro speranze questi uomini e queste donne che persino in veglia confidavano nel dio del sonno (Morfeo, da cui trae nome la Smorfia)?

---

<sup>9</sup> Il Colozza nacque a Campobasso il 13 settembre 1857, a Napoli si trasferì per esercitare la professione di maestro, prima di diventare – dopo un percorso da autodidatta – docente di etica e psicologia al liceo Vittorio Emanuele II. Cfr. L. TODARO, *Giovanni Antonio Colozza e la crisi del positivismo pedagogico*, C.U.E.C.M., Catania 1999.

<sup>10</sup> Cfr. G.A. COLOZZA, *Il giuoco nella psicologia e nella pedagogia*, Paravia, Torino 1895.

<sup>11</sup> P. VERRI, *Meditazioni sulla economia politica*, Stamperia dell'Enciclopedia, Livorno 1771, pp. 191-192.

<sup>12</sup> M. SERAO, *Il paese di Cuccagna* (1891), a cura di Tommaso Gurrieri, Barbès, Firenze 2010, p. 21.

La freccia del tempo di queste donne e questi uomini appare orientata al giorno fatale, gli altri che compongono la settimana non sono che un carosello in vista del sabato, deputato all'estrazione. Gli archivi giudiziari e di polizia registrano così un aumento di furti e furtarelli, di accattonaggio, di usura e di offerta di lavoro a ore o a giornata proprio nell'approssimarsi del sabato. Agli osservatori del XIX secolo, impregnati di darwinismo psico-sociale, dinanzi a questi archivi straripanti che si arricchivano di settimana in settimana, parve di trovarsi dinanzi a un rituale perverso preparato con meticolosa abiezione da qualche dio oscuro e antimoderno.

Soffermiamoci su tre sguardi, presi tra i molti che si sono dedicati alla Napoli del XIX secolo, snodo capitale di questa febbre.

#### 4. *Lo sguardo cinico*

Il primo è quello di Renato Fucini, toscano, ispettore scolastico, scrittore ferocemente ironico e satirico in poemi siglati con l'anagramma pseudonimo "Neri Tanfucio". Verso la plebe dei senza nome, Fucini mostrò invero ben poca ironia. Così, nel reportage epistolare *Napoli a occhio nudo*, apparso nel 1878 per la fiorentina Le Monnier, Fucini darà sfogo unicamente a una distaccata ferocia:

«La loro scienza è la superstizione; la loro fede l'idolatria. Il ridurre il culto della divinità a idolatria non è un privilegio di costoro, ma appartiene alla intera umanità. Però fra questa gente ha le sue manifestazioni più spiccate. Ho assistito a qualche funzione religiosa ed ho potuto notare come siano stati ammaestrati anche intorno a questo soggetto. L'idea di materializzare la divinità e di figurarsi l'Ente supremo in carne ed ossa, con ampia tunica, lunga barba ed occhio fulmineo, provvisto in grado eminente di quattro almeno dei sette peccati mortali, è comune, è radicata in ogni classe di devoti; ma il lazzaro Napoletano va più in là, ed il suo Dio, o meglio il suo Santo se lo immagina addirittura un cialtrone della sua stampa e come lui cedevole davanti alla prepotenza. Egli lo prega fino ad un certo punto e se non ottien subito la grazia richiesta, lo impreca e lo minaccia con urli rabbiosi e strida selvagge: lo deride, gli fa corna e boccacce, finché ottenuto l'intento, e credendo che il Santo abbia ceduto alla paura, si pente dell'abuso, si scusa e lo ringrazia col viso inondato da lacrime di tenerezza. Le idee: Dio, Diavolo, numeri del lotto, streghe, iettatura, Santissima Trinità, onore, lenocinio, coltello, guadagno, furto, ec., dal modo, col quale sembrano conciliarle, non devono avere nel loro cervello un posto fisso: – Signuri, famme guadagna' 'nu soldo – te lo ripetono continuamente chiedendoti l'elemosina. Ricorrere ad una fattucchiera, per avere i numeri del terno ed accendere il lume alla Madonna, perchè sortano dall'urna, è, fra questa gente, un fatto de' più comuni. Di patria, d'Italia, di nazionalità non occorre parlarne»<sup>13</sup>.

A sconvolgere l'autore delle *Veglie di Neri*, che ha parole durissime – parole che attireranno l'ammirata attenzione del Pareto – è soprattutto la plebe, il "minuto popolo". Ma Lucini si sbaglia perché – come sei anni dopo di lui, nel *Ventre di Napoli*, attesterà Matilde Serao – la borghesia napoletana intenta all'ozio non sarà immune dalla febbre del gioco che, al contrario, si espanderà di classe in classe come un colera spirituale. È quindi solo una questione di analfabetismo di calcolo, come scriveva l'illuminato borghese Verri? O c'è dell'altro? Scrive comunque il Fucini:

<sup>13</sup> R. FUCINI, *Napoli a occhio nudo. Lettere ad un amico*, Le Monnier, Firenze 1878, p. 35.

«Con la più feroce usura si strozzano fra loro. La passione per il giuoco in genere ed in specie per il Lotto giunge fino alla frenesia, e forse il desiderio di soddisfare a questa sfrenata libidine, se si volessero ricercare le cause di ciò che asserivo poco fa, è quello che gli agita, che gli accapiglia e li porta a lavorare rabbiosamente, per poi più rabbiosamente che mai correre a gettare i loro miseri guadagni in quel baratro d'immoralità, che insieme colla usura concorre a spolpare questi iloti e a mantenerli nel puzzo delle loro tane, dove come porci s'imbragano e gavazzano»<sup>14</sup>.

La scena riaffiora d'altronde nei resoconti di moltissimi commentatori. Tra questi, si ricorderanno quelli di Mark Twain e, soprattutto, Charles Dickens che, affascinato e sconvolto, riporta un episodio legato al tentativo di tramutare i segni della sventura in segni di buona sorte:

«Ho sentito la storia di un cavallo imbizzarrito che ad un angolo di strada aveva scaraventato giù un uomo, lasciandolo moribondo. Il cavallo era a sua volta inseguito da un uomo che procedeva a velocità tale che si trovò sul luogo della disgrazia immediatamente dopo che questa si era verificata. Costui si gettò in ginocchio presso lo sfortunato cavaliere e gli afferrò la mano con l'espressione più afflitta di questo mondo. "Se vi è ancora vita in voi", disse, "ditemi una sola parola! Se vi resta un fiato di voce ditemi, per amor di Dio, quanti anni avete, affinché io possa giocarmi questo numero al lotto!"».

*«I heard of a horse running away with a man, and dashing him down, dead, at the corner of a street. Pursuing the horse with incredible speed, was another man, who ran so fast, that he came up, immediately after the accident. He threw himself upon his knees beside the unfortunate rider, and clasped his hand with an expression of the wildest grief. "If you have life", he said, "speak one word to me! If you have one gasp of breath left, mention your age for Heaven's sake, that I may play that number in the lottery"»<sup>15</sup>.*

## 5. Lo sguardo lirico

Un secondo sguardo è quello di Matilde Serao, giornalista, maestra di formazione, implicitamente a testimoniare che quello "pedagogico" è un *clinamen* importante in questa vicenda.

A Napoli, il gioco del lotto si configura come fatto sociale totale e prende corpo in un «desiderio che ha tutte le condizioni dell'impossibilità». In fondo, è proprio la speranza continuamente disattesa ad alimentare una passione che ha qualcosa di sacro. Nel *Ventre di Napoli*, la Serao parlerà di una "malattia dello spirito" che, consumato il dispendio, dopo una momentanea caduta, subito si rianimerà nella sua "grande visione":

«Alle quattro del pomeriggio, nel sabato, la delusione è profonda, la desolazione non ha limiti: ma alla domenica mattina, la fantasia si rialza, rinfrancata, il sogno settimanale ricomincia. Lotto, il lotto è il largo sogno, che consola la fantasia napoletana: è l'idea fissa di quei cervelli infuocati; è la grande visione felice che appaga la gente oppressa; è la vasta allucinazione che prende le anime».<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>15</sup> C. DICKENS, *Pictures from Italy*, Bradburt & Evans, London 1846, p. 257 (traduzione mia).

<sup>16</sup> M. SERAO, *Il ventre di Napoli* (1884), Bur, Milano 2011, p. 61.

Tutti – la Serao ne elenca tipologia e ragioni – giocano per sottrarsi a una condizione: la serva vuole essere altro dalla serva, la cameriera altro dalla cameriera, la fruttivendola, la moglie del sarto, la lavandaia, ma anche gli operai, le maestre e le alunne e persino i magistrati aspirano a uscire da sé. Eppure, al di là della volontà di sottrarsi alla condizione di immediata miseria in cui ognuno si trova, l'uscita da sé non è semplicemente e scontatamente materiale. Assomiglia più a una microstatica uscita dal mondo. È infatti la fuga in quanto fuga ciò che il lotto pare garantire democraticamente a tutti. Anche – questo è un punto molto importante - a coloro che giocano per professione, ossia gli operatori di Borsa:

«i grandi giuocatori di borsa, che vivono sopra il taglio di un rasoio e son capaci di ballarvi sopra un waltzer, a furia di febbre del giuoco, assaggiano volentieri la speranza del lotto»<sup>17</sup>.

Il lotto è «speranza di redenzione»<sup>18</sup>, che sorge

«dove vi è un vero bisogno tenuto segreto, dove vi è uno spostamento che nulla vale a riequilibrare, dove vi è una rovina finanziaria celata ma imminente, dove vi è un desiderio che ha tutte le condizioni dell'impossibilità, dove la durezza nascosta della vita più si fa sentire, e dove solo il danaro può esser rimedio, ivi il giuoco del lotto prende possesso, domina»<sup>19</sup>.

## 6. *Attesa o impresa*

La *fortuna huiusce diei*, grazia passiva dell'attesa che, secondo la lettura di Gramsci, rappresenta il punto cruciale di questa tendenza a consegnarsi alla sorte, è il contrappunto alla grazia attiva e intramondana dell'impresa che ne viene trascinata e travolta. Scrive Gramsci:

«c'è una stretta connessione tra il lotto e la religione, le vincite mostrano che si è stati eletti, che si è avuta una particolare grazia da un Santo o dalla Madonna. Si potrebbe fare un confronto tra la concezione attivistica della grazia presso i protestanti che ha dato la forma morale allo spirito d'intrapresa capitalistica e la concezione passiva e lazzaronesca della grazia propria del popolino cattolico»<sup>20</sup>.

Il passaggio dallo *status naturæ* allo *status gratiæ*, che il calvinista non concepisce nelle opere, ma nei giorni attraverso il cammino di un'ascesi laica mediata dal lavoro, veniva contrapposto, dal Max Weber richiamato da Gramsci, allo spirito della grazia sacramentale del cattolico incapace di liberarsi interamente dei residui di un mondo magico:

«La “liberazione del mondo dalla magia” – l'eliminazione della *magia* come mezzo di salvezza – nella

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>19</sup> *Ibidem*, *ivi*.

<sup>20</sup> A. GRAMSCI, *La religione, il lotto e l'oppio del popolo*, in ID., *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Einaudi, Torino 1966, p. 291.

devozione cattolica non era sviluppata in tutte le sue conseguenze come lo era nella religiosità puritana (e, prima di essa, solo in quella ebraica). Per il cattolico la *grazia sacramentale* della sua Chiesa era un mezzo di cui disporre per compensare la propria insufficienza: il prete era un mago che compiva il miracolo della transustanziazione e a cui era affidata la potestà delle chiavi. L'uomo pentito e contrito poteva rivolgersi a lui, ed egli elargiva espiazione, speranza di grazia, certezza del perdono, e in tal modo permetteva di *scaricare* quella immensa *tensione*, vivere nella quale era invece il destino del calvinista – un destino ineluttabile e che nulla poteva lenire»<sup>21</sup>.

E qui veniamo all'estrazione e ai suoi rituali, nel luogo e al tempo in cui comunità e destino sembrano intrecciarsi più che altrove e più che mai. Nel 1890, inaugurando sulle pagine del “Mattino” di Napoli una serie di ricognizioni sulla «carta topografica di una città dove il centro è segnato da una macchia nera»<sup>22</sup>, Matilde Serao tracciò una descrizione magistrale dell'attesa sovraccarica, tra silenzio e tumulto, precedente l'estrazione del lotto:

«ad un tratto, un lungo grido di soddisfazione uscì dal petto della folla, variato in tutti i toni, saliente alle note più acute e scendente alle note più gravi: il grande balcone della terrazza si era schiuso. La gente che aspettava nella via cercò di penetrare nell'androne, quella che era nell'androne si accalcò nel cortile: vi fu come un serramento, mentre tutte le facce si levavano, prese da un'ardente curiosità, prese da un'angoscia ardente. Un grande silenzio. [...] Silenzio universale: di aspettazione, di stupore»<sup>23</sup>.

Dobbiamo a lei la più affascinante descrizione del rituale del gioco. La mano di un bambino – che Dickens ricorda accompagnata da un bocchetta d'acqua santa – sottratto per poche ore del sabato all'Albergo dei Poveri, il cosiddetto “Serraglio”, abbigliato con tunica bianca di lana e berretto bianco – «perché la leggenda del Lotto vuole che il piccolo innocente porti la veste bianca dell'innocenza»<sup>24</sup> – si trova all'apice di un febbrile rituale di fortuna. Tutti, per qualche ora, l'avrebbero trattato come un re:

«gli dicevano qualche cosa, un augurio, una benedizione, un desiderio, un'invocazione pietosa, una preghiera. Il bambino taceva, guardando, con la manina appoggiata sulla rete metallica dell'urna; e un po' discosto, appoggiato allo stipite del balcone, v'era un altro bambinetto del Serraglio, serio serio, malgrado le rosee guance e i biondi capelli tagliati sulla fronte: era il fanciulletto che doveva estrarre i numeri il sabato prossimo e che veniva là per imparare, per assuefarsi alla manovra dell'estrazione e ai gridi della folla. Ma di lui nessuno si curava: era quello vestito di bianco, quello di quel giorno, a cui si rivolgevano le mille esclamazioni della gente; era la piccola anima innocente biancovestita, che faceva sorridere di tenerezza, che faceva venire le lagrime agli occhi a quella folla di esseri tormentati, e speranzosi solo nella Fortuna. Alcune donne avevano sollevato nelle braccia i propri fanciullini e li tendevano verso il piccolo serragliuolo»<sup>25</sup>.

Un ruolo chiave, in questa dimensione, è assunto dal biglietto recante i numeri della giocata del lotto. Nell'azzardo moderno il “billetto” del lotto e della lotteria rappresenta un singolare contrappunto alla carta moneta. Questo “azzardo moderno”, che ai dadi, al

---

<sup>21</sup> M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-05; 1920<sup>2</sup>), trad. it. A.M. Marietti, BUR, Milano 1998, pp. 177-178.

<sup>22</sup> A. BANTI, *Matilde Serao*, Utet, Torino 1965, p. 152.

<sup>23</sup> M. SERAO, *Il paese di Cuccagna*, ed. cit., p. 22.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>25</sup> *Ibidem*, ivi.

tavoliere e alle carte da gioco sostituisce la *carta*, nasce con la lotteria, nella Francia di John Law, quando la sua dimensione etica, emotiva ed economica smette di essere collocata in un orizzonte individualmente trasgressivo. L'apertura di uno spazio pubblico, regolato statalisticamente dai ministeri di polizia e finanza, diventa parte di un processo regolativo delle passioni collettive tipicamente moderno. Al popolo viene lasciato l'onere e la responsabilità della "sua irresponsabilità". Allo Stato, il diritto di metterla a valore facendola fruttare per l'erario.

Di questo biglietto si danno comunque almeno quattro tipologie: il biglietto individuale; il biglietto familiare; il biglietto pubblico legato a ricorrenze collettive: il biglietto con i numeri ritardatari<sup>26</sup>.

Il biglietto del lotto, suggerito da un postiere, dedotto da un cabalista o tratto dai segni di un assistito<sup>27</sup>, appare qui come una collettiva «coazione a ripetere che tramuta il tempo in attese e per ciò stesso in speranza. [...] Esso truffa il futuro ma fa credito al presente»<sup>28</sup>.

### 7. Lo sguardo critico

Un terzo sguardo è quello del meridionalista Giustino Fortunato, traduttore, tra le altre cose, anche del *Viaggio in Italia* di Goethe e prefatore della *Napoli a occhio nudo* di quel Fucini che lui stesso si era incaricato di accompagnare nel suo viaggio in Campania. Nato a Rionero in Vulture, nei pressi di Potenza, il 4 settembre 1848, Fortunato morì proprio a Napoli il 23 luglio 1932. Con la città partenopea, dove aveva condotto gli studi, Giustino Fortunato stabilì un legame forte e appassionato, come si evince dalle sue cronache e dai suoi numerosi interventi parlamentari.

Attorno al 1880, in una città che secondo Francesco Saverio Nitti contava centocinquantamila poveri<sup>29</sup>, si trovavano duecento bancolotti e ottocento postieri che, per la dea fortuna, lavoravano a cottimo raccogliendo somme che, attualizzate, potrebbero stimarsi sui 30 milioni di euro l'anno. Il fiscalista Luigi Nina, professore all'Università di Pavia, in un suo volume ancora esemplare<sup>30</sup> osservò che il lotto era soprattutto una *questione napoletana*, poiché i volumi di gioco riscontrati in città non avevano equivalenti nel resto della Campania e del Meridione. Tra il 1880 e il 1914, si calcola, infatti, che la sola città di Napoli abbia garantito alle casse del Regno d'Italia il 2% delle sue entrate. A garantire tale "successo" saranno, però, proprio i biglietti di taglio più basso, quelli giocati dal "minuto popolo".

<sup>26</sup> Il quarto biglietto sarebbe frutto – osserva Giuseppe Imbucci (cfr. G. IMBUCCI, *Il gioco. Lotto, totocalcio, lotterie. Storia dei comportamenti sociali*, Marsilio, Venezia 1997, p. 32) – della laicizzazione della cultura.

<sup>27</sup> Il postiere, il cabalista e l'assistito sono le tre figure tradizionalmente deputate alla divinazione, all'interpretazione, o all'indicazione di numeri, sogni, segni. Il postiere è l'addetto del bancolotto, capace di suggerire numeri; il cabalista è colui che sa decifrare i segni; l'assistito è colui che si trova in contatto diretto con gli arcani, che si rivelano attraverso gesti involontari o movenze del corpo.

<sup>28</sup> G. IMBUCCI, *Il gioco. Lotto, totocalcio, lotterie. Storia dei comportamenti sociali*, ed. cit., p. 31.

<sup>29</sup> Cfr. F.S. NITTI, *Napoli e la questione meridionale*, Pierro, Napoli 1903.

<sup>30</sup> L. NINA, *La teoria del Lotto di Stato*, Bocca, Torino 1905.

Il 21 marzo 1878, Giustino Fortunato osservava che nei fondaci e nei vicoletti senza sole, questa gente amante di un sole e di un cielo che si vedeva negare, era vittima di «epidemia morale e contagio dell'abiezione». Il colera sarebbe arrivato sei anni dopo, ma non avrebbe mutato le abitudini di gioco e di sperpero della popolazione. Una popolazione che giocosamente e gioiosamente (*à la Bataille*) dissipava «qualunque più sudato risparmio» che veniva «ingoiato dal lotto clandestino o dall'usura spicciola del 100 per cento, divenuti e l'una e l'altra impieghi ordinari del minuto capitale popolare»<sup>31</sup>. Questi impieghi eccessivi del *minuto capitale popolare* non mutavano se, dal lotto clandestino (*'o juoco piccolo*) si passava al grande gioco del lotto di Stato. Celebre fu un discorso parlamentare del 1883, dove il Fortunato chiese che

«i simboli e l'apparato del giuoco, non dico già si dileguino, ma che si attenuino il più possibile; e lo spettacolo delle estrazioni, in alcune grandi città, capoluoghi di dipartimento, in Napoli soprattutto, spettacolo, al quale intervengono assessori comunali e consiglieri di prefettura, riesca meno solenne, non fosse che per la dignità dello Stato e la serietà del Governo»<sup>32</sup>.

Ad accontentarlo ci penso il ministro Agostino Magliani, laicizzando parzialmente il rito.

Il 5 giugno del 1878, in un'altra delle sue corrispondenze napoletane, dedicata stavolta al “giuoco del lotto”, Fortunato rileverà alcuni caratteri quasi sacri, ancorché tipicamente cittadini, di questo rituale di fortuna. Un vincitore è trattato come un santo, il banco nel quale ha puntato la sorte è visto come luogo di altri, possibili miracoli. Un luogo libero da sventura:

«La squallida miseria dell'oggi e la speranza luminosa del domani hanno sedotta, come per incanto, la plebe cittadina. Non v'è chi non corra ai banchi, disseminati per tutta la città: ma a preferenza si corre al banco di Piazza Dante, il privilegiato, il miracoloso, l'immune da ogni jettatura: e chi non giuoca, vi va come in pellegrinaggio»<sup>33</sup>.

## 8. *Squallida fortuna*

Non sembrano cambiate di molto, le cose. Basta scorrere i giornali e si trovano titolazioni e articoli che, in qualche modo, ricordano quelli di fine XIX secolo. Una su tutte, recente, tratta dal “Mattino”, il giornale che fu di Matilde Serao: *La fortuna bacia Napoli. Gioca due euro e ne vince ottantamila*<sup>34</sup>. Dietro la neutralità apparente di questi articoli, scriveva già Fortunato, si nasconde un'intricata ragnatela di degrado morale. Per Fortunato, il lotto

«è per le città, ciò che [l'imposta sul] macinato è per le campagne: la rovina economica e la corruzione morale delle plebi. A che tanto affannarsi nell'impiantar casse postali di risparmio o istituti cooperativi di credito, a che dolersi della imprevidenza delle classi popolari, a che meravigliarsi della poca loro resistenza alle seduzioni del giuoco? Non val meglio, nel giudizio del bisognoso, tentare la

---

<sup>31</sup> G. FORTUNATO, *Corrispondenze napoletane alla Rassegna settimanale (1878-80)*, Ecig, Genova 1993, p. 31.

<sup>32</sup> G. FORTUNATO, *Pagine e ricordi parlamentari*, Editoriale Scientifica, Napoli 1987, volume I, p. 6.

<sup>33</sup> G. FORTUNATO, *Corrispondenze napoletane alla Rassegna settimanale (1878-80)*, ed. cit., p. 72.

<sup>34</sup> [http://www.ilmattino.it/napoli/cronaca/napoli\\_lotto\\_vincita/notizie/899162.shtml](http://www.ilmattino.it/napoli/cronaca/napoli_lotto_vincita/notizie/899162.shtml)

fortuna piuttosto che mettere su lira su lira per settimana nella cassetta di risparmio? Il giuoco non è forse autorizzato, promosso, premiato dal Governo? Più si è poveri, e più si corre al lotto».<sup>35</sup>

### 9. *In pura perdita*

In apertura di un suo saggio sull'uso delle ricchezze e sul rapporto tra economie quotidiane e azzardo, Roger Caillois osservava che gli studi economici moderni sono fortemente, e spesso inconsapevolmente, influenzati da quel capitalismo che si propongono di studiare<sup>36</sup>. Considerano la grazia attiva dell'impresa come un bene e la grazia passiva dell'attesa come un male, salvo poi speculare sulla seconda. Come il barone di Münchhausen che cerca di uscire dalle sabbie mobili in cui sta sprofondando tirandosi per i capelli, i chiosatori, se non proprio gli autori di queste teorie, finiscono per non vedere altro che il sistema di produzione, circolazione e consumo di ricchezze che ritengono dominante e forse, a ragione, lo è. Ma non è il solo sistema, essendovi interi continenti (l'America del Sud negli anni Trenta ne fu un esempio) che si basano su economie di dispendio. Roger Caillois – ricordiamo che il suo saggio risale agli anni Quaranta del secolo scorso – ricorda inoltre che un «sentimento di evidenza e stringente fatalità» accompagna un «regime nel quale le risorse eccedenti, invece di essere spese generosamente, sono immediatamente investite in vista di un'accumulazione di beni e potere»<sup>37</sup>. L'irrefutabile fatalità dell'economia del risparmio, che si fonda sull'attenzione critica al modo di guadagnare e accumulare denaro, anziché sul modo di spenderlo, viene inevitabilmente messa in scacco da forme eccessive di dispendio. Il gioco d'azzardo ne è un esempio eclatante laddove ogni dinamica di capitale avviene in *pura perdita*.

*L'illusione della vincita* rimane tale, *deve rimanere tale*. Nel gioco del lotto, come descritto nei suoi rituali collettivi, ciò che si consuma è l'idea di una trasformazione tutta privata. Per questo, Karl Marx invitava a leggere nella lotteria i contrassegni decadenti del *Lumpenproletariat*, il proletariato degli stracci<sup>38</sup>. Un proletariato che coltiva, nel gioco, un'occasione: l'occasione di non vincere, di non cambiare, di non mutare mai. La lotteria – lotteria e lotto verranno a lungo confuse, fino alla soglia del XX secolo – fa infatti la sua apparizione nel testo in cui Marx, per la prima volta, introduce il concetto di *Lumpenproletariat*: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon* del 1851<sup>39</sup>.

L'eccessiva velocità della messa in circolo del denaro, paralizzato, per paradosso, proprio da questa velocità, nell'azzardo sembra contraddire ogni possibile compatibilità tra gioco e risparmio. Il tema della velocità nella circolazione del denaro trova un contrappunto nel tema dello stordimento e nell'inebetimento del giocatore. Se,

<sup>35</sup> G. FORTUNATO, *Corrispondenze napoletane alla Rassegna settimanale (1878-80)*, ed. cit., p. 73-74.

<sup>36</sup> Cfr. R. Caillois, *Économie quotidienne et jeux de hasard en Amérique ibérique*, in "Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", 4 (1948), p. 427.

<sup>37</sup> *Ibidem*, ivi.

<sup>38</sup> Su questo punto, rinvio all'importante lavoro di G. SOLLA, *Memoria dei senza nome. Breve storia dell'infimo e dell'infame*, ombre corte, Verona 2014, p. 40.

<sup>39</sup> Cfr. K. MARX, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon* (1851), in K. MARX-F. ENGELS, *Werke*, Dietz, Berlin 1956ss., vol. 8, p. 168; trad. it. P. Togliatti, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 2006, p. 98.

nell'Inghilterra descritta da Friedrich Engels nella sua inchiesta sulla condizione della classe operaia inglese<sup>40</sup>, l'acquavite assume il ruolo di mortificatore e amplificatore di un'epidemia di stordimento collettivo, rappresentando un «processo accelerato dell'ubriachezza che si dimostra intimamente collegato con altri processi accelerati tipici dell'età moderna»<sup>41</sup>, Matilde Serao osserverà invece che «il popolo napoletano, che è sobrio, non si corrompe per l'acquavite, non muore di *delirium tremens*; esso si corrompe e muore pel lotto. Il lotto è l'acquavite di Napoli!»<sup>42</sup>. Con una differenza: l'acquavite descritta da Engels accelera un processo di individualizzazione della miseria. L'operaio che, dopo il lavoro, rientra nel suo tugurio e si consegna all'alcool rappresenta un punto di rottura anche rispetto alle pratiche di ebbrezza (vino, birra) fino ad allora collettive; l'acquavite di Napoli ha ancora qualcosa di comune, mantiene in sostanza una sua dimensione di popolo, non scinde – non ancora, quanto meno – tragicamente e violentemente comunità e destino.

Anche Giustino Fortunato se ne era accorto: a che cosa serve creare casse di credito cooperativo o cassette di risparmio, se tutto il sistema è improntato alla fortuna? Eppure, il denaro del gioco non solo non produce nulla, ma impedisce di produrre. È ostativo al produrre, ostativo a quella forma del capitale. Ma c'è un punto, un punto preciso su cui Caillois indirizza la nostra attenzione: ovunque si trovi in competizione con un'economia dell'accumulo, l'economia del gioco ne diventa preda. Ecco allora compreso il passaggio che condurrà dal gioco al gioco di Stato e, da questo, al gioco postmoderno individualizzato, laddove la messa a valore *anche* dell'inutile depotenzia lo spreco, mettendo però in scacco la dicotomia fra grazia attiva e passiva. Il gioco piccolo, illegale, oggi quasi non esiste o, se esiste, è residuale rispetto alla sussunzione operata in Italia nel 2002-2004, con il processo di emersione del cosiddetto “gioco lecito”<sup>43</sup>: anche il lotto, “liberato” dalle sue forme, individualizzato nelle dinamiche di estrazione e consegnato a un ambiente elettronico perderà ogni connotato rituale.

In realtà, la legalità è una sorta di inferno del giocatore perché moltiplicando le possibilità di gioco, destrutturando il lotto persino nei suoi rituali collettivi – individualizzati all'eccesso: oggi, la mano santa del bimbo che estraeva il bussolotto è sostituito dal dito di un ragazzetto a cui la madre affida l'onere di una puntata online – compie una scarnificazione della fortuna ridotta a pura somma algebrica, senza rito, senza attesa, senza speranza, senza compassione. Il proletariato degli stracci, esemplificato con “il più minuto popolo” napoletano negli sguardi del Fucini, della Serao e di Fortunato, è colui che ha subito e sempre subisce l'ingiustizia sociale per eccellenza.

Per riscattarsi altro non trova – o non vuole trovare – che l'accesso a una disperata fortuna, dove «banconote e biglietti della lotteria sono gli elementi di una religione

---

<sup>40</sup> F. ENGELS, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England: nach eigener Anschauung und authentischen Quellen* (1845), in K. MARX-F. ENGELS, *Werke*, ed. cit., vol. 2, pp. 225-506; trad. it. R. Panzieri: *La situazione della classe operaia in Inghilterra: in base a osservazioni dirette e fonti autentiche*, Editori Riuniti, Roma 1992.

<sup>41</sup> W. SCHIVELBUSCH, *Storia dei generi voluttuari. Spezie, caffè, cioccolato, tabacco, alcol e altre droghe* (1980), trad. it. Raniero Callori, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 168.

<sup>42</sup> M. SERAO, *Il ventre di Napoli*, ed. cit., p. 65.

<sup>43</sup> Su questo punto rimando alla voce “Legale-illegale” in M. DOTTI-M. ESPOSITO (a cura di), *Somma zero. Lessico critico dell'azzardo di massa*, ObarraO, Milano 2014 (in uscita).

civile»<sup>44</sup> che promette un accesso a un inaccessibile, l'inaccessibile della *vera vita*, esattamente quella a cui ognuno dei personaggi della Serao anela, nelle sue uscite da sé: non essere l'altro, il ricco, il privilegiato, ma essere altro. Desiderio che, non a caso, la Serao qualifica come matrice del gioco e come impossibile. Il gioco d'azzardo svela così, nel suo rapporto con la fortuna, nient'altro che questa costitutiva inaccessibilità: mostrare la soglia, tenere il giocatore sulla soglia, sembra il suo unico e ultimo scopo.

---

<sup>44</sup> G. SOLLA, *Memoria dei senza nome*, ed. cit., p. 41.



# STUDI



R. Loredana Cardullo

## IL CONCETTO DI FORTUNA (ΤΥΧΗ ED ΕΥΤΥΧΙΑ) IN ARISTOTELE

**Abstract**

*This essay analyzes the concept of “luck” in Aristotle on the basis of the two Greek words around which the Aristotelian doctrine in question gravitates, namely: *tuche* and *eutuchia*. The proposal here advanced is to translate *tuche* with “fate” and *eutuchia* with “good luck” or “prosperity” because the Italian “fortuna” (in English, *luck* or *fortune*), as *tuche* is normally translated, does not reflect the exact semantic value of the Greek notion. In fact, whereas *tuche* denotes a qualitatively neutral phenomenon, which is in itself neither good nor bad but is rather potentially declinable favorably (*eutuchia*) or unfavorably (*atuchia*), “luck” or “fortune” has a very positive meaning indicating prosperity, success, and, in short, a favorable fate. In Aristotle, the concepts of “luck” and “good luck” find their highest expression in the moral sphere. Here they are connected to the theme of happiness, but they denote the events and things that happen to people quite randomly in everyday life. An important and preliminary discussion of such concepts is in the second book of *Physics*, where Aristotle presents the four causes of reality, or the explanatory methods for everything that happens. Here, *tuche* and *automaton* (fate and case) are included under the etiological forms of Aristotelian causality as accidental (*kata sumbebekos*) causes. In the *Ethics*, Aristotle addresses the problem of “luck” and “good luck” and distances himself from the intellectual position of Plato, for whom wisdom and virtue are necessary and sufficient conditions of happiness and make human beings happy even when they are faced with the most adverse situations. On the opposite, for Aristotle, insofar as happiness is activity in accordance with virtue, it takes practice and commitment. The burden of fate within human existence, especially when it is negative, is able to disrupt the existence of even the happier human being. Yet, despite the recognition of the fragility of the acquired good and of human nature as they hang on the unpredictable vicissitudes of fate, in Aristotle’s ethics good character and virtues, once established, will allow the good and happy human being to face and withstand even the worst misfortunes with courage and intelligence.*

## 1. Premessa. Il concetto di fortuna in Aristotele: τύχη ο εὐτυχία?

Generalmente in italiano con il termine *fortuna* si suole rendere la parola greca τύχη. In realtà l’italiano *fortuna* non rispecchia l’esatto valore semantico della nozione greca di τύχη, poiché, mentre quest’ultima denota un fenomeno qualitativamente neutro, ossia in sé né positivo né negativo, ma potenzialmente declinabile in senso favorevole (εὐτυχία) o sfavorevole (ἀτυχία), invece l’italiano *fortuna* presenta un’accezione decisamente positiva,

indicando prosperità, successo, in breve una “sorte favorevole”<sup>1</sup>. Sarebbe quindi più corretto rendere τύχη con *sorte*, come d'altronde – nel caso dei testi aristotelici, che sono quelli che qui ci riguardano direttamente – alcuni traduttori italiani fanno, e usare *fortuna* nel senso di *prosperità* per tradurre, piuttosto, εὐτυχία, il cui prefisso εὖ (“bene”) assegna a τύχη, appunto, il senso positivo di “buona sorte”, come, analogamente, δυστυχία ed ἀτυχία, in virtù dei loro prefissi, negativo l'uno, privativo l'altro, di δυς e α, denotano la “sorte avversa”<sup>2</sup>. Lo stesso Aristotele, in special modo nelle sue pagine etiche, permette di distinguere con estrema chiarezza la τύχη (*sorte*) dall'εὐτυχία (*buona fortuna, prosperità*). Tra i contesti aristotelici nei quali appare netta la distinzione concettuale tra τύχη ed εὐτυχία, cioè tra la generica *sorte* e la vera e propria *fortuna*, nel senso positivo che questo termine ha nella lingua italiana, si segnalano, ad esempio, *Etica Nicomachea*, I, 11, 1100b 22ss. («siccome sono molte le vicende della *sorte* (κατὰ τύχην) e differenti tra loro secondo grandezza e piccolezza, le *fortune* (τῶν εὐτυχημάτων) piccole, come pure le sfortune piccole, chiaramente non hanno peso nella nostra vita, mentre le fortune e sfortune grandi, e che si verificano in gran numero, se positive rendono la vita più beata»)<sup>3</sup>, *Retorica*, 1361b 39ss. («si ha *fortuna* quando si hanno tutti, o in gran parte, i beni di cui la *sorte* è causa»), *Metafisica*, K, 8, 1065a 35-b 1 («la *sorte* è, poi, buona o malvagia, a seconda se comporti effetti propizi o avversi. Si parla di *fortuna* o di *sventura* in relazione alla portata degli effetti»), e il cap. 8 del II libro della *Grande Etica*, opera che, per quanto non sia autenticamente aristotelica, ma molto probabilmente attribuibile a qualche discepolo diretto del filosofo, rispecchia in modo abbastanza fedele la problematica morale dello Stagirita. La scelta di *sorte* per intendere la τύχη appare tuttavia minoritaria e la maggior parte degli interpreti continua a tradurre con *fortuna*, raramente con *sorte*, spesso anche con *caso*. Rendere in Aristotele τύχη con *caso* non è errato in linea di principio, perché la τύχη – come vedremo – è una specie del genere αὐτόματον (termine che generalmente viene tradotto con *caso* o anche con *spontaneità*), ma non è nemmeno del tutto corretto, in quanto, come spiega Aristotele in maniera ineccepibile in *Fisica*, II, 6, 197b 1ss., la nozione di τύχη investe l'ambito umano, ossia chi è libero e capace di deliberare, mentre l'αὐτόματον attiene anche agli animali non umani e alle cose inanimate: «[...] per costoro – afferma Aristotele in *Fisica*, II, 6, 197b 6-11 riferendosi alle bestie, alle cose e ai fanciulli – non c'è né *prosperità* (εὐτυχία) né *sfortuna* (ἀτυχία), a meno che non si voglia parlare per similitudine, come diceva Protarco: che son *fortunate* (εὐτυχεῖς) le pietre da cui

<sup>1</sup> Il significato positivo è ampiamente registrato, ad esempio, dal *Vocabolario della lingua italiana* di G. DEVOTO-G.C. OLI *sub voce* “fortuna”: «1. presunta causa degli eventi e delle circostanze razionalmente inesplicabili, immaginata mitologicamente come una dea bendata che distribuisce indiscriminatamente il bene o il male, teologicamente come una intelligenza angelica “general ministra e duce” dei beni mondani (Dante), umanisticamente come il complesso di circostanze favorevoli che, opportunamente sfruttato, può cooperare al trionfo dell'intelligenza umana (Machiavelli); 2. complesso di circostanze conformi (o addirittura superiori) ai desideri, sorte favorevole».

<sup>2</sup> Tra gli altri C. Natali (cfr. C. NATALI, *Aristotele*, Carocci, Roma 2014, p. 96 e i contesti più pregnanti sulla τύχη della sua traduzione dell'*Etica Nicomachea* [I, 11, 1100b 23; IV, 2, 1120b 17; VII, 14, 1153b 18, 22]), e A. Plebe (nella sua traduzione della *Grande Etica*, II, 8 *passim*), il quale traduce sistematicamente τύχη con *sorte* e εὐτυχία con *fortuna*.

<sup>3</sup> La traduzione dell'*Etica Nicomachea* utilizzata in questo studio è quella di C. Natali (Laterza, Roma-Bari 1999), a volte lievemente modificata.

si cavano gli altari, perché sono venerate, mentre le loro consorelle vengono calpestate»<sup>4</sup>. La traduzione di τύχη con *caso* è invece accettabile quando si vogliono rendere espressioni fraseologiche come ἀπὸ τύχης o τύχη (“per caso”), spesso contrapposte a φύσει o ad ἀπὸ φύσει (“per natura”), a τέχνη o ad ἀπὸ τέχνης. In conclusione, per quanto, a mio parere, il termine italiano *fortuna* con la sua portata decisamente positiva falsi il significato greco di τύχη, questo modo di tradurre rimane quello prevalente; l'importante è assegnare a questa parola un significato neutro, fedele al suo corrispettivo greco, che nella lingua italiana essa non ha, e denotare con la τύχη/*fortuna* quella realtà, a volte personificata mitologicamente in una forza sovraumana, naturale o divina, percepita come un fenomeno irrazionale, imperscrutabile e destabilizzante, i cui effetti possono renderci sia felici che sventurati.

## 2. La τύχη in Aristotele. Occorrenze del termine e status quaestionis.

Sostantivo femminile derivato dal verbo τυγχάνω (*accadere, capitare*), τύχη mantiene il significato generico di “incontro fortuito”, di “accadimento imprevedibile”, cui tutta la famiglia lessicale di τυγχάνω rinvia; tuttavia, dall'epopea omerica ed esiodea sino alla trattatistica filosofica e scientifica, passando per la lirica e la tragedia, τύχη conosce ed esprime significati differenti, per quanto contigui, a seconda del diverso contesto culturale (letterario, religioso, filosofico, scientifico) e storico in cui appare. Se, infatti, in Omero essa indica semplicemente il fato, il destino, ciò che “capita” (ἔτυχεν) agli uomini, generalmente sul campo di battaglia, e che può essere sia favorevole e felice sia malvagio e doloroso come accadde a Priamo (cfr. *Iliade*, XXIV, 525ss.)<sup>5</sup>, più avanti, nella lirica e nella tragedia la τύχη verrà personificata in una divinità antropomorfa imprevedibile e capricciosa, la Dea Tyche<sup>6</sup>, appunto, alle cui decisioni appaiono sospesi i destini degli

<sup>4</sup> Trad. it. A. Russo (ARISTOTELE, *Opere*, 3. *Fisica-Del cielo*, Laterza, Roma-Bari 1983) lievemente modificata.

<sup>5</sup> OMERO, *Iliade* XXI, 525-533: «Gli dei filarono questo per i mortali infelici: vivere nell'amarezza; essi invece son senza pene. Due vasi son piantati sulla soglia di Zeus, dei doni che dà, dei cattivi uno e l'altro dei buoni. A chi mescolando ne dia Zeus che getta le folgori, incontra a volte un male e altre volte un bene; ma a chi dà solo dei tristi, lo fa disprezzato, e mala fame lo insegue per la terra divina, va errando senza onore né dagli dèi né dagli uomini». 543-551: «e anche tu, vecchio [*scil.* Priamo] – sappiamo – fosti felice prima: quanto paese di sopra limita Lesbo, la sede di Màcaro, e di sotto la Frigia e lo sconfinato Ellesponto, su tutti, raccontano, o vecchio, per figli e ricchezze splendevi. Da che questo male, invece, i figli del cielo ti diedero, sempre battaglie vi sono intorno alla rocca e stragi d'uomini. Sopporta, dunque, e non gemere senza posa nel cuore: nulla otterrai piangendo il figlio, non lo farai rivivere, potrai piuttosto patire altri mali» (trad. it. R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1990).

<sup>6</sup> A Tyche Salvatrice (σώτριά Τύχα), figlia di Zeus liberatore, Pindaro, ad esempio, dedicherà una delle sue più belle *Olimpiche*, la XII (*Per Ergotèle e per la Tyche*), nella quale, ai vv. 4-18, così si legge: «Tu governi le navi sopra il mare, le guerre tempestose sulla terra e le agorà che portano consiglio. Le speranze degli uomini tagliano flutti estuosi, si sollevano e ricadono, ai venti mentitori: nessuno trovò mai segno sicuro dagli dèi per le opere future, ciechi sono i pensieri del domani. Molto è accaduto contro ogni consiglio, e dalla gioia ci si riallontana, s'incontra la tempesta e la sventura, poi in breve tempo un bene più profondo» (trad. tratta da PINDARO, *Tutte le opere*, a cura di E. Mandruzzato, Bompiani, Milano 2010). Cfr. H. STROHM, *Tyche. Zur Schicksalsauffassung bei Pindar un den frühgriechischen Dichtern*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart 1944; K. ZIEGLER, *Tyche*, in *Realencyclopädie der*

uomini, e che pertanto occorrerà pregare e venerare, al fine di evitarne l'ira e la vendetta<sup>7</sup>. Oltre che alla divinità superiore, nella storia della religione greca, τύχη è spesso accostata anche al δαίμων, cioè a una divinità di rango inferiore, che entra in contatto con gli uomini, fungendo da intermediario tra dèi e mortali; l'averne un buon demone (εὐδαίμων) era infatti indice di felicità (εὐδαιμονία), ovvero di una buona sorte (εὐτύχη). Ne deriva che la felicità dell'uomo dipendeva totalmente dalla τύχη, e ciò, a causa dell'assoluta imprevedibilità di quest'ultima, determinava quella visione pessimistica e tragica della vita che intride di sé gran parte della lirica (si pensi a Pindaro), della tragedia (Euripide) ed anche della filosofia greca del V secolo (Gorgia)<sup>8</sup>. Sia in ambito letterario che religioso, τύχη rappresenta sempre l'imponderabile, la sorte ignota che gli dèi o la natura assegnano ai mortali, elemento intrinsecamente costitutivo di una condizione umana percepita in tutta la sua precarietà e indeterminatezza.

Ad Aristotele si deve la prima concettualizzazione del fenomeno della τύχη in termini filosofici e la riabilitazione – accanto a quelli del *necessario* e del *per lo più*, indagati dalla scienza – dell'ambito dell'imprevedibile e dell'imponderabile che questa nozione denota. Le occorrenze del termine nel *corpus aristotelicum* si registrano in un'ampissima serie di testi, da quelli di argomento logico a quelli etici, passando per la fisica, gli scritti biologici, la metafisica, la poetica e la retorica. Il *Thesaurus Linguae Graecae* registra 262 occorrenze del termine, mentre εὐτυχία ne conta 73, tra *Etica Nicomachea*, *Etica Eudemia*, *Grande Etica*, *Metafisica*, *Fisica*, *Poetica*, *Politica*, *Retorica*, *Divisioni* e *frammenti*. Una tale presenza, così estesa e ricca, rivela da parte di Aristotele un interesse profondo per il tema della *sorte* e della *fortuna* nel senso stretto del termine, come gli accade per ogni altro problema che riguardi l'uomo nella sua dimensione pratica ed esistenziale. Rispetto a Platone, che si preoccupa di indicare all'uomo un percorso di vita razionale e virtuoso (a volte ascetico e rinunciatario), volto a dominare gli aspetti passionali e istintivi della sua anima, considerati i principali reponsabili di una “cattiva sorte” e di una corrispondente vita infelice, Aristotele riconosce il peso della τύχη nella vita dell'uomo, ma, piuttosto che esorcizzarla o pretendere di aggirarla o di eliminarla con le armi della ragione, la considera un accidente inevitabile, un indizio preciso della vulnerabilità della natura umana, e, quand'è sfavorevole, insegna a saperla fronteggiare. Sicuramente, trattandosi di un *phainomenon* relativo all'esistenza umana, i contesti più interessanti e dottrinalmente più densi su τύχη ed εὐτυχία (*sorte* e *buona fortuna*) sono contenuti nelle opere di filosofia pratica, l'*Etica Nicomachea* e l'*Etica Eudemia*. Ma è nella *Fisica*, precisamente ai capp. 4-6 del II libro, che il filosofo ci lascia la trattazione più analitica della τύχη. Ciò non deve

---

*Classischen Altertumswissenschaft*, VII A (1948), coll. 1643-1696; L. VILLARD, *Tyche*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. 8 (1997), pp. 115-125.

<sup>7</sup> W. BURKERT, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, trad. it. a cura di G. Arrighi, Jaca Book, Milano 2003, p. 478: «ogni brillante successo, come del tutto ogni catastrofe, dipende evidentemente da altre forze: la “riuscita” è in mano agli dèi, *Tyche theôn*, come afferma Pindaro»; p. 484: «la sera, prima di coricarsi, si devono sacrificare tre focacce, all'aperto per Tyche e Mnemosyne, “Fortuna” e “Ricordo”, nella stanza da letto per Temi, il “giusto Ordine”».

<sup>8</sup> F. DE LUISE-G. FARINETTI, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino 2001, p. 5: «se la felicità è *eu-daimonia*, buona tutela demonica, possederla significa essere dominati da una potenza favorevole, nell'universo capriccioso e conflittuale degli dèi, dove ciascuno è titolare di un diritto in quanto ha potere e non ha bisogno di giustificazioni etiche».

stupire poiché *sorte* e *casualità* accadono alle cose che sono e che divengono. Ora, poiché nella realtà non tutte le cose sono o divengono *sempre* (ἀεί) o *per lo più* (ἐπὶ τὸ πολὺ) allo stesso modo, ma alcune avvengono *fortuitamente* (ἀπὸ τύχης) o *per caso* (ἀπὸ ταύτομάτου), nel trattato di fisica, che è dedicato all'esposizione più completa di tutti i modi in cui le cose "si generano" o vengono all'essere, non poteva mancare una disamina attenta e completa degli eventi ἀπὸ τύχης e ἀπὸ ταύτομάτου.

### 3. Τύχη e αὐτόματων nella Fisica

Il luogo in cui è possibile trovare la più esaustiva descrizione d'insieme delle nozioni di τύχη e αὐτόματων in Aristotele, è *Fisica*, II, 4-6. Qui, dopo avere presentato ed esplicitato il valore epistemologico che assumono le quattro cause della realtà (materiale, formale, motrice e finale), il filosofo passa a definire anche le nozioni di "sorte" e "caso", poiché «si vuol dire che sono cause anche la sorte e il caso, e che molte cose sono e divengono in virtù della sorte e del caso» (*Fisica*, II, 4, 197a 32-34)<sup>9</sup>. In effetti per Aristotele la τύχη e l'αὐτόματων sono forme di causalità accidentale (κατὰ συμβεβηκός), cioè eventi fortuiti o contingenti che si verificano all'incrocio di altre concatenazioni causali, ma che rientrano in qualche modo nell'ambito del finalismo aristotelico<sup>10</sup>. Difatti, «allo stesso modo in cui un ente per un verso è per sé, per un altro è per accidente, parimenti anche la causa può essere tale: ad esempio, la capacità di costruire è causa per sé della casa, ma, accidentalmente, sono causa anche il bianco o il musico» (*Fisica*, II, 4, 196b 24-27). Dopo avere precisato che l'αὐτόματων ha un maggior numero di accezioni, perché tutto ciò che avviene per τύχη avviene per αὐτόματων, ma non viceversa, lo Stagirita precisa che «la sorte è una causa accidentale nelle cose che avvengono per scelta deliberata in vista di un fine», mentre «il caso si verifica per gli altri animali e per molte cose inanimate», in quanto non necessita di deliberazione. Gli esempi più eclatanti riportati dal filosofo sono, per la τύχη, l'incontrare in piazza "fortuitamente", da parte di un creditore, un suo debitore che ha appena recuperato una somma di denaro e che si trova perciò nelle condizioni di saldare il suo debito, ma senza che il creditore si sia recato in piazza con lo scopo preciso di recuperare il suo credito, e, per l'αὐτόματων, il tripode che cade "casualmente" in una posizione comoda per potersi sedere sopra, o il cavallo che arriva in un certo luogo e che, con il suo arrivo, "casualmente" si salva. L'inquadramento di

<sup>9</sup> «C'est parce que l'expérience laisse apparaître un réel complexe et varié qu'Aristote ne peut se limiter à la réduction des principes explicatifs des choses à ces quatre modes essentiels selon lesquels se donnent chaque chose et chaque processus de devenir, au point d'étendre ainsi son emprise dans ces deux directions opposées» (L. COULOUBARITSIS, in ARISTOTELE, *Sur la nature (Physique II)*, a cura di L. Couloubaritsis, Vrin, Paris 1991, p. 29).

<sup>10</sup> Sul finalismo aristotelico mi permetto di rinviare al mio *L'analogia techne/physics e il finalismo universale in Fisica II*, in R.L. CARDULLO-G.R. GIARDINA, *La Fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, Cuecm, Catania 2005, pp. 51-109, e alla bibliografia in esso indicata. Sull'accidente in Aristotele cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Δ, 7; Δ, 30, 1025a 14 («accidente significa ciò che appartiene ad una cosa e che può essere affermato con verità della cosa, ma non sempre né per lo più: per esempio, se uno scava una fossa per piantare un albero e trova un tesoro»); K, 8, 1065a 1-3 («l'accidente è qualcosa che avviene, ma non sempre, né di necessità, né per lo più»); E, 2, 1026b 21 («l'accidente in effetti sembra un quasi non essere»).

τύχη e αὐτόματων tra le forme di causazione descritte in *Fisica* II, 3, sia pure in qualità di cause accidentali (κατὰ συμβηβεκός) e non di cause per sé, pone Aristotele in contrasto con i filosofi presocratici, per i quali τύχη e αὐτόματων o non esistono in qualità di cause, poiché tutto ciò che sembra accadere fortuitamente o casualmente in realtà ha sempre una motivazione razionale e dipende sempre da una delle quattro cause, o sono incomprendibili in quanto derivanti dal divino. Ovvero, mentre i naturalisti (in particolare Anassagora ed Empedocle, che sono, in questa sezione dell'opera aristotelica, i principali bersagli del filosofo) cercano di elaborare – anche in reazione ai modi ingenui e superstiziosi con i quali la cultura arcaica pretendeva di spiegare i fenomeni – modi di spiegazione razionali e probanti, giungendo fino a negare l'esistenza di τύχη e αὐτόματων quali reali cause delle cose, per la loro assoluta imprevedibilità e indeterminatezza, Aristotele, di contro, riconoscendo al mondo naturale e umano un margine abbastanza ampio di incertezza e variabilità (*Etica Nicomachea*, I, 10, 1100b 22ss.), ammette che τύχη e αὐτόματων fungono da cause, sia pure accidentali, nell'ambito di ciò che non accade né necessariamente né per lo più sempre allo stesso modo<sup>11</sup>. In risposta ai presocratici, secondo i quali dietro un evento fortuito o casuale c'è sempre una causa razionale, che esclude, per ciò stesso, un concetto di “causa casuale”, Aristotele asserisce che τύχη e αὐτόματων si presentano là dove avrebbe potuto esserci benissimo una causa finale: «poiché il caso e la fortuna sono causa di accadimenti di cui potrebbero esser causa l'intelletto o la natura» (*Fisica*, II, 6, 198a 5-6). Di conseguenza, «noi parliamo di caso allorquando – tra ciò che in senso assoluto pur avviene in vista di un fine – sono venute fuori, senza aver per fine quello che è accaduto, cose la cui causa finale è esterna ad esse; parliamo invece di fortuna a proposito di quelle cose che, pur comprese tra quelle che avvengono a caso, possono essere scelte da quelli che hanno facoltà di scegliere». Per cui, come si è detto, la τύχη riguarda soltanto gli esseri deliberanti, ma accade in assenza di deliberazione, mentre l'αὐτόματων investe enti incapaci di deliberazione, ovvero bambini, animali (come il cavallo dell'esempio) e oggetti (il tripode), e si verifica là dove la natura avrebbe potuto finalizzarne gli effetti nel modo in cui si verificano. Per sintetizzare: l'uomo che va in piazza e vi incontra fortuitamente un debitore ottiene lo scopo di riscuotere il suo credito, pur senza essere uscito da casa con quell'obiettivo<sup>12</sup>, e il tripode che cade casualmente in una certa posizione consente all'uomo di sedervicisi sopra, come se qualcuno lo avesse volutamente disposto in quel modo<sup>13</sup>. Insomma, per Aristotele, τύχη e αὐτόματων rappresentano delle cause motrici accidentali i cui esiti avrebbero potuto essere stati in tal senso deliberati dalla ragione o finalizzati dalla natura<sup>14</sup>. Analogamente,

<sup>11</sup> ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, 87b 19-26: «d'altra parte, ciò che dipende dalla sorte non è oggetto di scienza dimostrativa. In realtà, ciò che dipende dalla sorte non si presenta né come qualcosa di necessario, né come qualcosa che accade per lo più, ma è piuttosto ciò che si verifica a prescindere da questi due aspetti». Per questo stesso concetto cfr. anche ARISTOTELE, *Del cielo*, 283a 33ss.

<sup>12</sup> «[...] la coïncidence (l'accident) est entre la venue du créancier et le gain du débiteur» (P. PELLEGRIN, in ARISTOTELE, *Physique*, a cura di P. Pellegrin, Flammarion, Paris 2002, p. 139, nota 2).

<sup>13</sup> «[...] c'è sempre alla base un ordine causale; nell'incrocio di più processi si può produrre una *teleologia apparente*; sono questi i casi che gli uomini chiamano fortunati o spontanei» (F. FRANCO REPELLINI, in ARISTOTELE, *Fisica libri I e II*, a cura di F. Franco Repellini, Bruno Mondadori, Milano 1996, p. 103).

<sup>14</sup> Sulla distinzione tra cause per sé e cause accidentali: ARISTOTELE, *Fisica*, II, 5, 196b 24-30: «[...] (allo stesso modo in cui una cosa per un verso è per sé, per altro verso per accidente, parimenti anche la

anche in *Metafisica*, K, 8, 1065a 26ss., in un contesto riguardante la causalità finale, la *τύχη* viene presentata come una causa accidentale (*κατὰ συμβεβηκός*) «nell’ambito di quelle cose che avvengono in vista di un fine (*τῶν ἕνεκά του*) e per deliberazione (*κατὰ προαίρεσιν*)». In tal modo l’impianto teleologico che contraddistingue l’universo aristotelico non viene ad essere smentito, né viene messo in crisi il determinismo causale di ciò che si verifica *sempre* o *per lo più* allo stesso modo. Ammesso, quindi, il fortuito e il casuale quali forme di causazione accidentale<sup>15</sup>, lo Stagirita deve fare adesso i conti con la presenza nella realtà e, soprattutto, nella vita dell’uomo di questo elemento imprevedibile, che ne mette in luce più l’animalità che la divinità, più la vulnerabilità e la fragilità che il potere della ragione; contro l’ottimistica fiducia nella razionalità e nella virtù, condivisa dai suoi predecessori, Aristotele sa che nell’esistenza quotidiana e nella ricerca della felicità l’uomo non può abbassare mai la guardia né illudersi di avere raggiunto definitivamente successo o benessere. La felicità è un test al quale ci si può sottoporre solo dopo una vita intera perché la *τύχη* è imprevedibile e può annullare in un solo momento anche la serenità raggiunta dall’uomo apparentemente più felice, esattamente come insegnavano i lirici e i tragici del V secolo.

#### 4. *Τύχη, εὐτυχία, εὐδαιμονία nelle Etiche*

«Alcuni fanno una sola cosa della felicità e della buona fortuna, proprio come altri la identificano con la virtù».

(ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 9, 1099b 7-8)

Nell’ambito del discorso morale aristotelico, i concetti di *τύχη* e di *εὐτυχία* appaiono strettamente connessi al problema della felicità, la cui locuzione greca corrispondente, *εὐδαιμονία*, rimanda a quella concezione, tipica del mondo greco antico, che attribuiva all’uomo un *δαίμων* protettore, non necessariamente buono; per cui, l’aver avuto in sorte un buon demone rendeva l’uomo “fortunato”, *εὐδαίμων*. Nella cultura greca pre-filosofica, come si è già accennato, i concetti di *τύχη*, *δαίμων*, *εὐδαιμονία* sono fortemente collegati, intrecciandosi a formare una visione tragica della vita umana, vista come un giocattolo nelle mani di forze esterne, irrazionali, capricciose. Uno dei problemi che Aristotele si pone, riguardo alla questione della felicità, concerne proprio il peso che gioca la *τύχη* nell’esistenza dell’uomo; attento alle opinioni “in fama” (*ἔνδοξα*)<sup>16</sup>, nelle quali riconosce sempre un buon margine di verità, l’Aristotele “filosofo pratico” si domanda se davvero l’*eudaimonia* dipenda dalla sorte e vada a coincidere con la *eutychia*,

---

causa può essere tale: ad esempio, la capacità di costruire è causa per sé della casa, ma, accidentalmente, causa è anche il bianco o il musico). Dunque, la causa per sé è determinata, mentre la causa per accidente è indeterminata, dal momento che sono infinite le cose che possono attribuirsi ad un individuo».

<sup>15</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, II, 4, 196b 28-29: «dunque, la causa per sé è determinata, mentre quella per accidente è indeterminata, giacché sono infinite le cose che potrebbero accadere a un individuo».

<sup>16</sup> Per una presentazione d’insieme del concetto aristotelico di *endoxa* rinvio allo studio di L. SEMINARA, *Carattere e funzione degli endoxa in Aristotele*, La città del sole, Napoli 2002, e alla bibliografia ivi discussa.

con la “buona” sorte (o, secondo la cultura prefilosofica, con l’averne la protezione di un buon demone), o se, invece, la virtù è condizione necessaria e sufficiente – secondo i dettami socratico-platonici e poi, in seguito, anche stoici – della vita felice. I più importanti trattati aristotelici di argomento morale, l’*Etica Nicomachea* e l’*Etica Eudemia*, sono quasi interamente dedicati all’esame di quello che, per tutte le etiche antiche, costituisce un concetto cardine, quello della felicità; tutte le riflessioni morali nell’antichità, diversamente da quanto accade a partire dal medioevo e ancor di più dall’epoca moderna in poi, possono essere definite *eudemonistiche* per l’attenzione privilegiata che riservano al tema dell’*eudaimonia*. L’uomo greco antico, infatti, non provava alcuna vergogna nell’ammettere di ritenere la felicità il fine ultimo della sua vita, e la filosofia, dai suoi primordi fino all’epoca ellenistica, si è sempre preoccupata di fornirgli sia dei principî sia un orientamento esistenziale, in ogni caso dei mezzi, per raggiungere l’*eudaimonia*<sup>17</sup>. La traduzione del greco εὐδαιμονία con felicità, come spesso accade quando dobbiamo rendere in italiano la ricchissima, polisemantica, lingua greca antica, non ci restituisce l’idea esatta che quel popolo aveva di tale nozione. Noi moderni infatti con felicità intendiamo uno status esistenziale di soddisfazione soggettiva che non ha niente a che vedere con l’etica, mentre i greci la consideravano come la piena realizzazione delle proprie opportunità, un’esigenza del tutto naturale, la cui attuazione costituiva, in un certo senso, un dovere morale, rappresentando il pieno compimento della natura umana. Kant, com’è noto, attaccò ogni forma di etica eudemonistica vedendo in essa un’espressione di utilitarismo o di edonismo, e i chiari segni di una morale eteronoma ed erroneamente teleologica. Nella proposta morale kantiana, che costituì un punto di svolta radicale in senso deontologico e antiaristotelico nella storia dell’etica, agire in vista di un fine, di un movente materiale – che fosse il bene, il piacere, la salute, la felicità, il progresso, etc. – significava porre l’etica al servizio degli egoismi umani, privarla di quell’autonomia, di quella razionalità e di quel formalismo che ne facevano una scienza universale, oggettiva e a priori. Ma mentre per Kant l’etica si fonda sul dovere e *deve* rinunciare alla ricerca della felicità (almeno in questa vita terrena), per Aristotele, come per tutti gli altri filosofi antichi, l’etica consiste in una riflessione sulla vita buona (εὖ ζῆν) e sulle condizioni che ne permettono la realizzazione: «occorre in primo luogo esaminare in che cosa consista il vivere bene (τὸ εὖ ζῆν) e come si acquisisca: se è per natura che diventano felici tutti coloro che ricevono questo appellativo, come per natura sono grandi o piccoli o di colorito diverso; o se è per apprendimento, quasi che ci sia una qualche scienza della felicità, oppure mediante una qualche forma di esercizio [...], oppure se non si dia nessuno di quei casi, ma l’uno o l’altro dei due, o che [abbiano la felicità] quasi fossero ispirati da un qualche demone (δαιμονίῳ τινὸς) che li rende invasati – come accade agli uomini posseduti da una ninfa o da un dio – oppure per merito della sorte (διὰ τύχην) (molti infatti affermano che la

<sup>17</sup> Sull’orientamento “pratico” tipico della filosofia antica rimangono fondamentali gli insegnamenti di Pierre Hadot, autore della tesi storiografica della filosofia come modo di vivere e come esercizio spirituale, per la quale rinvio almeno a P. HADOT, *Che cos’è la filosofia antica*, trad. it. E. Giovanelli, Einaudi, Torino 1998, ID., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. A.M. Marietti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2005 (ed. ampliata), e alla raccolta di saggi pubblicata postuma ID., *La felicità degli antichi*, trad. it. A. Ghilardotti, Cortina, Milano 2011.

felicità e la buona fortuna (εὐτυχία) siano identiche)» (*Etica Eudemia*, I, 1, 1214a 14-25)<sup>18</sup>. Aristotele ammette che tutti concordano nell'identificare la felicità con il vivere bene e con l'aver successo, ma puntualizza che sulla definizione esatta di *eudaimonia* le opinioni sono discordi; perciò, com'è tipico del suo metodo di indagine, la prima parte dell'esame sulla felicità conterrà un'analisi dettagliata, dialettica per la precisione, dei modi in cui essa viene percepita (*legòmena* e *phainòmena*) sia dai più che dai sapienti<sup>19</sup>; ciò permetterà al filosofo di poter giungere a una definizione condivisa della nozione ricercata. Le definizioni di εὐδαιμονία date nelle due *Etiche* non si equivalgono, ma – sulla base degli studi di Donini – si può considerare quella data nella *Nicomachea* (detta definizione *dominante*) come un'estensione di quella trasmessa dall'*Eudemia* (definizione *inclusiva*)<sup>20</sup>. Per la precisione, mentre l'*Eudemia* definisce la felicità come «l'attività (ἐνέργεια) di una vita perfetta secondo virtù perfetta» (*Etica Eudemia*, II, 1, 1219a 38), dove per virtù perfetta Aristotele intende «il complesso di tutte quante le virtù che corrispondono al buon funzionamento di tutte le capacità psichiche dell'uomo: dunque l'insieme delle virtù da lui riconosciute, sia etiche che dianoetiche»<sup>21</sup>, invece, la *Nicomachea*, considerando la felicità «un'attività (ἐνέργεια) dell'anima secondo la virtù e – se le virtù sono più d'una – secondo la migliore e la più perfetta» (*Etica Nicomachea*, I, 7, 1098a 16-18), pone maggiormente l'accento sulla *sophia*, ovvero sulla virtù o eccellenza della parte teoretica dell'anima razionale, la quale, nella sezione finale del trattato (X, 7, 1177a 12-18), proclamerà il sapiente, o filosofo, l'uomo più felice in assoluto, poiché, vivendo una vita simile a quella, del tutto beata, degli dèi (il *bios theoretikòs*), è in grado di raggiungere la forma migliore e più elevata di felicità. In realtà, a prescindere da questo rinvio conclusivo alla *sophia* della *Nicomachea*, l'intera trattazione aristotelica della felicità, in ambedue i trattati principali, ruota attorno alla nozione di *phronêsis*, corrispondente alla virtù propria della parte pratica dell'anima razionale, tipica del saggio (*phronimos*), grazie alla quale è possibile sia l'acquisizione delle virtù etiche o del carattere, sia la deliberazione (*prohairesis*) dei mezzi atti a conseguire i fini dell'agire. È quindi la *phronêsis*, cioè una virtù pratica e non teoretica, a caratterizzare la vita buona e a garantire il conseguimento della felicità; difatti, la “vita contemplativa”, per quanto assicuri al filosofo la forma più elevata e completa di felicità, non costituisce l'unico modello di vita buona perché Aristotele individua più livelli di felicità in corrispondenza delle varie tipologie d'uomini che egli classifica, che vanno dall'uomo comune che ha acquisito le virtù etiche, al *phronimos*, al *sophos* (o *philosophos*). Ora, che la felicità sia un'attività pratica e non un discorso teoretico, Aristotele lo ribadisce più volte, sia per distinguere l'etica quale scienza pratica dalle scienze teoretiche e produttive, i cui obiettivi e metodi sono ben diversi, sia, soprattutto, per confutare l'idea platonica del bene, troppo lontana, a suo parere, dalle capacità umane e sostanzialmente impossibile da mettere in pratica: «il bene non è qualcosa di comune e che si dice secondo una sola idea», afferma lo Stagirita,

<sup>18</sup> Trad. it. P. Donini (Laterza, Roma-Bari 1999), lievemente modificata per quanto riguarda il termine τύχη, che, per le ragioni illustrate in premessa, preferisco rendere con *sorte*.

<sup>19</sup> In Italia il metodo dialettico aristotelico (il quale, in ogni indagine scientifica, procede attraverso una disamina preliminare di *phainomena*, *legomena* ed *endoxa*) è stato studiato in particolare da E. Berti e C. Rossitto.

<sup>20</sup> Cfr. P. DONINI, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, ed. cit., pp. XIss.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. XII.

aggiungendo che «anche se vi è un bene unico, ed è predicato in comune, oppure è separato ed è in sé una qualche cosa, è chiaro che non potrà essere un bene realizzabile, né tale che l'uomo lo possa fare proprio, mentre al presente noi cerchiamo qualcosa di simile» (*Etica Nicomachea*, I, 4, 1096b 31-34). In ogni caso, «dire che tutti gli esseri aspirano a un solo bene, quale che sia, è cosa non vera; ciascuno infatti desidera un bene proprio, l'occhio la vista, il corpo la salute e così ogni altra cosa un suo bene diverso» (*Etica Nicomachea*, I, 8, 1218a 30-33). L'etica aristotelica non mira a fornire modelli irraggiungibili ed inimitabili, quali sono le idee platoniche con al vertice quella del bene, né insegnamenti meramente teorici; contro ogni forma di intellettualismo (di matrice socratico-platonica) in etica, Aristotele afferma che: «non stiamo indagando per sapere che cos'è la virtù, ma per diventare buoni» (*Etica Nicomachea*, II, 2, 1103b 27-28), ovvero «non vogliamo sapere che cosa è il coraggio, ma essere coraggiosi; e neppure sapere che cosa è la giustizia, ma essere giusti» (*Etica Nicomachea*, I, 5, 1216b 21-23). Contro l'irraggiungibilità del bene platonico, il bene dell'uomo, che è oggetto della scienza pratica aristotelica (etica e politica), anzitutto è un bene *πρακτόν*, praticabile o “oggetto di azione” (secondo la traduzione Donini); «“oggetto di azione” (*τὸ πρακτόν*) si dice in due sensi (infatti, sia le cose in vista di cui agiamo, sia le azioni compiute in vista di queste partecipano dell'azione: per esempio poniamo tra gli oggetti di azione sia la salute, sia la ricchezza e, inoltre, quel che facciamo in vista di esse e cioè le azioni salutari e gli affari), è chiaro che anche la felicità deve essere posta come l'ottimo tra gli oggetti dell'azione umana (*τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν*)» (*Etica Eudemia*, I, 7, 1217a 35-40). Essendo la felicità un'attività (*ἐνέργεια*), è chiaro che la principale condizione per la sua realizzazione deve essere la virtù pratica per eccellenza, cioè la *φρόνησις*. Quest'ultima concorre, assieme alle virtù etiche, alla formulazione della scelta deliberata; le virtù etiche costituiscono l'eccellenza della parte irrazionale dell'anima e la loro principale caratteristica è quella di consentire il comportamento “medio” o equilibrato (la *μεσότης*, da intendersi come medietà e non come mediocrità) in ogni circostanza. Mentre le virtù etiche rendono retta la volontà (*boulesis*) e il desiderio (*orexis*), indicando il fine morale, la *phronêsis* individua i mezzi per conseguire quell'obiettivo e determina la scelta deliberata (*prohairesis*). La trattazione della virtù etica ha quindi decretato felice l'uomo che ha saputo acquisire le virtù del carattere (in greco *ἦθος*, da cui virtù *etiche*) sotto la guida della razionalità pratica<sup>22</sup>.

Saggezza e virtù dovrebbero allora bastare a garantire il raggiungimento della vita buona e felice, ma non è così; leggiamo un testo-chiave a questo proposito: «poiché non solo la saggezza (*φρόνησις*) e la virtù (*ἀρετή*) producono l'agir bene (*τὴν εὐπραγίαν*), ma diciamo che anche i fortunati (*τοὺς εὐτυχεῖς*) vanno bene perché pensiamo che anche la buona fortuna produce l'agir bene e gli stessi effetti della scienza, bisogna esaminare se è per natura (*φύσει*) che uno è fortunato (*εὐτυχής*), un altro invece sfortunato (*ἀτυχής*), oppure no, e come stanno le cose a questo proposito» (*Etica Eudemia*, VIII, 2, 1246b 37-1247a 3). Che esistano persone fortunate, alle quali le cose “vanno bene” anche senza i requisiti della saggezza e del discernimento, è sotto gli occhi di tutti (*ὁρῶμεν*), afferma Aristotele in questo brano; si tratta di uomini del tutto *ἄφρονες*, che purtuttavia riescono

<sup>22</sup> ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, II, 2, 1220b 5-7: «il carattere (*ἦθος*) è, conformemente a una direttiva razionale, una qualità della parte dell'anima irrazionale, ma capace di seguire la ragione».

«in molte di quelle cose di cui è padrona la sorte (ἐν οἷς ἡ τύχη κυρία)». Si tratta di capire se i fortunati sono tali per natura, o perché sono amati dagli dèi e protetti da un buon demone, «così come una nave mal costruita, molte volte tiene meglio il mare, ma non per sé, bensì perché ha un buon pilota»; ebbene, la conclusione aristotelica esclude sia l'ultima ipotesi, in quanto «è assurdo che un dio o un demone abbiano cari un tale uomo e non il migliore o il più saggio», sia quella secondo cui il fortunato è tale per natura, poiché «la natura è causa o di quel che è *sempre* allo stesso modo, o di quel che è *per lo più*, mentre per la sorte è il contrario». Se ne deduce che la fortuna non dipende né dalla natura né dal volere degli dèi, ma soltanto dalla τύχη stessa (διὰ τύχην εὐτυχίας), che è causa di beni per alcuni (i fortunati), di mali per altri (gli sfortunati)<sup>23</sup>, tesi che conferma (o trova conferma in) quanto asserito in *Fisica*, II e *Metafisica*, K sull'inquadramento della sorte e del caso tra le cause accidentali. Il seguito del ragionamento di *Etica Eudemia*, VIII, 2, alle linee 1248b 3-8, presenta due forme di εὐτυχία, entrambe prive di razionalità, ma l'una divina, propria di colui che riesce bene seguendo l'impulso, l'altra pertinente a chi va contro l'impulso; di esse, la prima «è una forma più costante di buona fortuna», perché connessa alla natura, la seconda non è costante, perché derivante solo dalla sorte. Letto anche in parallelo con *Etica Nicomachea*, VII, 13, 1153b 17-18 e X, 9, 1179b 21-22, il passo sembra assimilare l'εὐτυχία dovuta alla φύσις a quella dovuta agli dèi, e separare da esse l'εὐτυχία dovuta alla mera sorte<sup>24</sup>. In effetti, se Aristotele pensasse che la fortuna, dalla quale dipende in gran parte la felicità, sia una sorta di qualità naturale – come l'aver gli occhi azzurri o un bell'aspetto o illustri natali – o il dono di una divinità cieca e capricciosa, dovrebbe considerare vane tutte le attività e gli sforzi che l'uomo compie per essere felice, e dovrebbe piegarsi ad una visione deterministica della realtà e della condizione umana; ma «una dottrina che abbandoni la felicità nelle mani degli dèi o della natura risulta assurda e inconcepibile per l'autore di un'etica inconfondibilmente animata da uno spirito antropologico»<sup>25</sup>. Fra l'altro i principali commentatori peripatetici dell'etica aristotelica – Aspasio e Alessandro di Afrodisia<sup>26</sup> –, sostengono che Aristotele avrebbe riconosciuto un solo tipo di fortuna, quella ἀπὸ τύχης ο κατὰ συμβεβηκός, “padrona” di quei beni esterni (ἐκτὸς ἀγαθά)<sup>27</sup> dei quali l'*eudaimonia* non può fare a meno.

Contro la tesi platonica dell'autosufficienza della virtù, il cui possesso rende l'uomo felice e invulnerabile<sup>28</sup>, Aristotele riconosce quindi il peso della τύχη, e dei suoi eventuali e imprevedibili rivolgimenti, nel conseguimento e nel mantenimento della condizione felice. Ecco un testo illuminante a riguardo: «nessuna attività che subisce ostacoli è

<sup>23</sup> Per quest'ultimo ragionamento cfr. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, VIII 2, 1247a 13-b 5.

<sup>24</sup> P. DONINI, in ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, ed. cit., p. 223, n. 290 *ad loc.*: «dunque una forma che è divina, cioè naturale, cioè conforme all'impulso, cioè continua; un'altra che è contro l'impulso, non è continua, è la buona sorte vera e propria».

<sup>25</sup> F. BECCHI, *Fortuna e felicità nelle Etiche aristoteliche e nei Magna Moralia*, in “Prometeus”, 13 (1/1997), pp. 79-87, qui p. 86.

<sup>26</sup> ASPASIO, *Commento all'Etica Nicomachea*, 30.5-6: «tra tutte le cose che dipendono dalla sorte (ἀπὸ τῆς τύχης), le grandi fortune (τὰ μὲν μεγάλα τῶν εὐτυχημάτων) hanno rilevanza [...], le piccole no»; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De anima liber cum mantissa*, 177,29: «diciamo infatti che le cose fortuite (τὰ γὰρ κατὰ τύχην) derivano e sono generate dalla sorte (ἀπὸ τύχης)».

<sup>27</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Grande Etica*, 1206b 33-34; 1207b 16-18.

<sup>28</sup> Si veda ad es. PLATONE, *Menesseno*, 281b.

perfetta, mentre la felicità è attività perfetta. Per questo motivo l'uomo felice ha bisogno dei beni relativi al corpo, e anche di quelli esterni e dipendenti dalla sorte, per non essere ostacolato riguardo a essi. E quelli che affermano che anche chi viene torturato, o cade in enormi sventure, se è buono, è felice, volenti o nolenti finiscono per non dire nulla di sensato» (*Etica Nicomachea*, VII, 13, 1153b 16-21). Come afferma M. Nussbaum, sventure come le malattie croniche, la morte di un congiunto, l'immiserimento «non sono rare e Aristotele non sembra ignorarle. Esse sono una parte normale della vita umana [...]. L'attività non ostacolata sembra essere un evento raro e fortunato»<sup>29</sup>. Nell'opera aristotelica non mancano esempi di uomini sventurati, ma quello di Priamo appare senz'altro il più emblematico: «infatti avvengono molti mutamenti, ed eventi di ogni sorta, durante una vita, ed è possibile che la persona più prospera cada in terribili sventure (περιπεσεῖν)<sup>30</sup> durante la vecchiaia, come si narra a proposito di Priamo nei poemi eroici; nessuno direbbe felice chi ha sopportato tali sventure (τὸν δὲ τοιαύταις χρεσάμενον τύχαις) ed è morto in modo così miserabile» (*Etica Nicomachea*, I, 9, 1100a 5-10).

##### 5. La forza del carattere virtuoso contro la vulnerabilità della vita felice

«[...] se andremo di pari passo con le vicende della sorte (ταῖς τύχαις), ci toccherà chiamare più volte la stessa persona felice e poi di nuovo misera facendo apparire l'uomo felice come un camaleonte, o uno che si regge su piedi d'argilla».

(Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 11, 1100b 4-7)

A questo punto, cerchiamo di ricapitolare e di tirare le fila del discorso, perché, sulla base dell'ultimo brano aristotelico citato, potremmo essere indotti a pensare che lo Stagirita si uniformi alla concezione pessimistica e tragica della vita, trasmessa dalla saggezza antica e riassumibile nella nota risposta data da Sileno al re Mida – riportata da Aristotele nel fr. 6 dell'*Eudemo* – secondo la quale, essendo l'uomo esposto ai voleri della sorte o degli dèi, «per tutti, uomini e donne, il meglio è non esser generati. Di seguito a ciò la prima tra tutte le cose umane che sono possibili (ma seconda in assoluto) è che, una volta generati, si muoia al più presto». Una tale credenza, negando all'uomo la capacità e il potere di reagire ai colpi della τύχη, lo condanna alla rassegnazione e alla disperazione; ma in Aristotele, nonostante la chiara ammissione del peso che assume la sorte nella vita dell'uomo e il riconoscimento dell'insufficienza della virtù e della saggezza a conseguire e, soprattutto, a mantenere la fragile condizione di felicità, in realtà, contro ogni principio deterministico, retaggio di una cultura prefilosofica, si erge una grande fiducia nelle capacità umane di respingere le incursioni della cattiva sorte, attraverso l'intelligenza, il buon carattere e la virtù che lo determina.

<sup>29</sup> M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it. R. Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 1996, p. 598.

<sup>30</sup> Il verbo richiama la περιπέτεια (sciagura, evento imprevisto, intreccio) del dramma antico, illustrata anche da Aristotele nella *Poetica*.

La felicità, lo si è detto, è per Aristotele un'attività, precisamente un'attività secondo virtù; non è un dono della provvidenza divina, né della sorte, ma una conquista cui l'uomo giunge con l'esercizio e la fatica, finché i comportamenti virtuosi non diventino per lui un'abitudine: «acquistiamo le virtù perché le abbiamo esercitate in precedenza, come avviene anche nel caso di tutte le altre arti. Quello che si deve fare quando si è appreso, facendolo lo impariamo: per esempio, costruendo si diviene costruttori e suonando la cetra, citaristi; e allo stesso modo compiendo atti giusti si diventa giusti, temperanti con atti temperanti, coraggiosi con atti coraggiosi» (*Etica Nicomachea*, II 1, 1103a 30-1103b 2). Questo per quanto riguarda le virtù etiche; invece le virtù dianoetiche si acquisiscono «a partire dall'insegnamento». Entrambe le tipologie di virtù sono indispensabili all'acquisizione di quella vita buona nella quale consiste la felicità per Aristotele, anche se i gradi di felicità, come si è detto, sono diversi e adeguati ai diversi tipi d'uomo e alle loro potenzialità. Ma l'impegno in questo senso deve essere costante e continuo, contrassegnare l'intera vita: «infatti, come una rondine non fa primavera, né la fa un solo giorno di sole, così un solo giorno, o un breve spazio di tempo, non fanno felice e beato nessuno» (*Etica Nicomachea*, I, 6, 1098a 18-20); se ne conclude che «gli elementi decisivi della felicità sono le attività secondo virtù» (*Etica Nicomachea*, I, 11, 1100b 10-11). Tuttavia, alla felicità sono necessari, oltre ai beni dell'anima (tra i quali si annoverano certamente le virtù), anche i beni del corpo e quelli esterni che dipendono dalla sorte; riguardo a questi ultimi, Aristotele è esplicito: «è impossibile, o non facile, compiere azioni belle se si è sprovvisti di risorse. Infatti si compiono molte azioni per mezzo di amici, denaro o potere politico, usandoli come strumenti; e se siamo privati di certe cose, come buona nascita, buona discendenza, bellezza, la nostra beatitudine ne risulta intaccata. Perciò è lontano dall'essere felice chi è del tutto sgradevole a vedersi o di bassa stirpe o solitario e senza figli o, ancor meglio, se gli capitano figli o amici degeneri, o se ne ha di buoni, ma muoiono» (*Etica Nicomachea*, I, 9, 1099a 32-1099b 6). L'uomo felice sarà allora colui che «agisce secondo virtù completa ed è provvisto a sufficienza di beni esterni, non in un qualsiasi periodo di tempo, ma in un vita completa» (*Etica Nicomachea*, I, 11, 1101a 14-16). Tuttavia, se i rivolgimenti della sorte saranno rilevanti, la felicità acquisita potrà facilmente essere perduta, «tanto che [*scil.* l'uomo sventurato] non potrà risollevarsi in breve tempo fino allo stato di felicità; e se pure lo potrà, ciò avverrà dopo un grande periodo di tempo e una fase della vita nella quale sia diventato un vincitore e abbia avuto grandi e bei successi». Sin qui, si ha l'impressione che Aristotele si arrenda al peso della sorte; diversamente da Platone, per il quale l'uomo divenuto felice grazie a virtù e sapienza rimane invulnerabile e imperturbabile, Aristotele sembra invece enfatizzare la fragilità dell'essere umano, da questo punto di vista molto più vicino alla natura animale che a quella divina. Ciononostante lo Stagirita, pur insistendo – da gran conoscitore della natura animale – sulla vulnerabilità dell'uomo, non cessa di esortare il suo lettore all'azione, all'impegno e alla vita virtuosa perché, per quanto – come si è più volte precisato – le vicende della sorte siano innumerevoli e imprevedibili, «gli elementi decisivi della felicità sono le attività secondo virtù». L'esistenza umana è soggetta alla τύχη e questa, a prescindere dalle azioni di ciascuno, può essere, del tutto casualmente, o buona o malvagia; l'uomo più buono può cadere nelle peggiori sventure, come Priamo o Edipo, e rimanere impotente di fronte al

disgregarsi della sua felicità; ma nonostante riconosca tale verità, il filosofo rifiuta l'ineluttabilità del destino, e afferma che «l'uomo veramente buono e saggio saprà sopportare in modo decoroso tutti gli eventi della sorte, e saprà sempre compiere le azioni più belle, sfruttando la situazione data, proprio come un buon comandante sa servirsi dell'esercito che si trova a disposizione nel modo più efficace per la vittoria, un calzolaio sa fare bellissime scarpe con il cuoio che gli viene dato» (*Etica Nicomachea*, I, 11, 1100b 35-1101a 5). Come afferma ancora Martha Nussbaum, «l'eccellenza, una volta sviluppata, rappresenta qualcosa di stabile [...]; la persona saggia e virtuosa userà i “materiali” della vita nel miglior modo possibile e riuscirà ad esprimere la sua eccellenza con le azioni»<sup>31</sup>. Insomma, l'uomo buono e felice, per Aristotele, non cesserà mai di operare come ha sempre operato, grazie alle virtù del carattere e dell'intelletto, e con questi mezzi saprà reagire agli eventi sfortunati, così come saprà accogliere quelli fortunati, consapevole dell'assoluta imprevedibilità della sorte e, nel contempo, dell'immane fragilità del bene. L'uomo felice sarà tale per tutta la vita, perché vivrà secondo virtù e contemplazione e sopporterà benissimo le vicende della sorte, «con eleganza, in maniera degna di chi è davvero buono, e tetragono, senza rimprovero» (*Etica Nicomachea*, I, 11, 1100b 20-22).

In conclusione, vale la pena di citare per esteso uno dei brani più emblematici in merito al significato delle due nozioni che, intrecciate, costituiscono il tessuto della teoria aristotelica della “fortuna”, τύχη ed εὐτυχία; si tratta di *Etica Nicomachea*, I, 11, 1100b 22 ss., il cui *incipit* ho già riportato in premessa:

«siccome sono molte le vicende della sorte (πολλῶν δὲ γινομένων κατὰ τύχην) e differenti tra loro secondo grandezza e piccolezza, le fortune (τῶν εὐτυχημάτων) piccole, come pure le sfortune piccole, chiaramente non hanno peso nella nostra vita, mentre le fortune e sfortune grandi, e che si verificano in gran numero, se positive rendono la vita più beata, dato che, prese per sé, adornano la vita, e noi le utilizziamo in modo bello e virtuoso; se si verifica il contrario, riducono e oscurano la beatitudine, infatti comportano dolori e impediscono molte attività. Ciò nonostante, anche in questi casi risplende il bello, quando uno sia capace di sopportare con calma molte e grandi sventure, non per insensibilità, ma perché è nobile e fiero».

---

<sup>31</sup> M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, ed. cit., p. 605.

Andrea Balbo

## RICOGNIZIONI SUL TEMA DELLA FORTUNA IN SENECA

### Abstract

*The essay aims at providing an update regarding the scientific acquisitions concerning the term and concept of fortune in Seneca, and highlights the importance of this theme in Seneca's thinking by describing the main features of this theme and suggesting some possible paths for deepening the inquiry.*

### 1. Cenni etimologici e panorama degli studi\*

Prima di esaminare il concetto di *fortuna* in Seneca, è opportuno definirne in generale il valore e il significato. Il nome, legato a *fors*, *fortis* e derivato dal verbo *fero* attraverso una radice in *-u \*fortus*<sup>1</sup>, è uno degli esempi canonici di *vox media*, ovvero di vocabolo che può assumere valenze positive o negative. Come nota O. Hey nella voce del *Thesaurus linguae Latinae*,<sup>2</sup> *fortuna* può significare *effectus vel vis rerum casu vel fortuito accidentium*, *τύχη*, *sors*, *casus*; quando ha valenza negativa può significare *res adversae* e *infelicitas*; se invece ha valore positivo *res secundae*, *felicitas*. L'area semantica su cui insiste il termine è estremamente vasta e va dalla connotazione di ciò che accade per caso alla definizione di una forza che agisce condizionando la realtà umana, all'idea della sorte, che può risultare buona o cattiva a seconda delle circostanze. La pregnanza del vocabolo – e anche la sua irriducibilità a ogni semplificazione semantica – è confermata dalla ricchezza di relazioni con altri concetti come *casus*<sup>3</sup>, *condicio*, *eventus*, *fatum*, *felicitas*, *sors*, *status* (rapporti di analogia), *animus*, *natura*, *ratio* *virtus*, *voluntas* (rapporti di opposizione). *Fortuna* è poi vocabolo di natura religiosa e identifica a Roma e nel mondo laziale e italico una figura divina dai contorni variegati, parallela alla divinità nota in greco come *Tyche*<sup>4</sup>. La dea

---

\*Scopo di questo articolo è fornire una panoramica aggiornata della ricerca sul concetto di fortuna in Seneca mettendo in luce alcune prospettive di indagine.

<sup>1</sup> A. Walde e J.B. Hofmann sottolineano che si trattava di un originario aggettivo, conservatosi ancora in espressioni come *Fors fortuna* (cfr. A. WALDE-J.B. HOFMANN, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Winter, Heidelberg 1938<sup>6</sup>, I, pp. 534-535).

<sup>2</sup> *Thesaurus linguae Latinae*, VI, 1, Teubner, Stuttgart-Leipzig, coll. 1175,48-1195,65.

<sup>3</sup> L'analogia non è costante: per esempio Cesare (*De bello civili*, 3,81,2) li contrappone: «*conlata fortuna Metropolitum cum casu Gomphensium nulla Thessaliae fuit civitas praeter Larisaeos, qui magnis exercitibus Scipionis tenebantur, quin Caesari parerent atque imperata facerent*».

<sup>4</sup> Su di essa la bibliografia è enorme; rimando per un orientamento recente che comprende il catalogo delle sue rappresentazioni iconografiche all'articolo di L. VILLIARD, *Tyche*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Artemis, Zürich-München 1981-1997, 8/1, pp. 115-125.

*Fortuna* ha una fisionomia generalmente protettiva, è portatrice di buona sorte ed è venerata in vari templi, tra cui, per esempio, quelli di Preneste e del Foro Boario a Roma<sup>5</sup>. Essa, connotata da molteplici epiteti che ne descrivono le capacità, difende per esempio le donne (*Fortuna muliebris*) o l'ordine equestre (*Fortuna equestris*) o allontana le sciagure (*Fortuna averrunca*) e procura ricchezza<sup>6</sup>. Le numerose accezioni del concetto si ritrovano anche nella cultura popolare, come mostra la ricca messe di proverbi legati al termine e alla sua sfera semantica attestati fin dalla più antica tradizione greca<sup>7</sup>.

*Fortuna* è un termine molto studiato sia sotto il profilo religioso sia nell'ambito letterario e non mancano anche le ricerche che lo trattano in correlazione con altri concetti come *fatum*, *sors*, *virtus*; una indagine bibliografica<sup>8</sup> registra un numero molto elevato di contributi relativi a singoli autori; mentre meno numerose sono le opere di sintesi<sup>9</sup>, alle quali vorrei dedicare un po' di spazio. Tra le più recenti, meritevole di

<sup>5</sup> I. KAJANTO, *Fortuna*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 17, 1, de Gruyter, Berlin 1981, pp. 503-505.

<sup>6</sup> Cfr. W. OTTO, *Fortuna*, in G. WISSOWA-W. KROLL (a cura di), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, VII, 1, Metzler, Stuttgart 1910, coll. 12-42. Le attribuzioni e le caratteristiche della fortuna sono numerosissime.

<sup>7</sup> Per un censimento delle attestazioni di materiale proverbiale relativo alla fortuna rimando alle raccolte di A. OTTO, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Teubner, Leipzig 1890, R. TOSI, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Rizzoli, Milano 1991 e H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 9 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963-1969.

<sup>8</sup> Per la quale ci si può avvalere del sito dell'*Année Philologique* (<http://www.annee-philologique.com/index.php>), che ha accesso su abbonamento, ma soprattutto del sito *Senecana* ([www.senecana.it](http://www.senecana.it)), curato dall'autore di queste pagine e liberamente fruibile.

<sup>9</sup> Cito qui alcuni esempi, seguendo l'ordine alfabetico degli autori moderni: J. CHAMPEAUX, *Fortuna et le vocabulaire de la famille de Fortuna chez Plaute et Térence. I et II*, in "Revue de Philologie", 55 (1981), pp. 285-307 e 56 (1982), pp. 57-71; F. CUPAIUOLO, *Caso, fato e fortuna nel pensiero di alcuni storici latini. Spunti e appunti*, in "Bollettino di Studi Latini", 14 (1984), pp. 3-38. B.F. DICK, *Fatum and Fortuna in Lucan's Bellum Civile*, in "Classical Philology", 62 (1967), pp. 235-242; H. ERKELL, *Augustus, Felicitas, Fortuna. Lateinische Wortstudien*, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg 1952; W.H. FRIEDRICH, *Cato, Caesar and Fortuna bei Lucan*, in "Hermes", 73 (1938), pp. 391-423; R.P. HOCK, *The Role of Fortuna in Sallust's Bellum Catilinae*, in "Gerión", 3 (1985), pp. 141-151; J.D. JEFFERIS, *The Concept of Fortuna in Cornelius Nepos*, in "Classical Philology", 38 (1943), pp. 48-50; S.S. KRISTOL, *Labor and Fortuna in Virgil's Aeneid*, Garland, New York 1990; J. KROYMANN, *Fatum, fors, fortuna und Verwandtes im Geschichtsdnken des Tacitus*, in AA. VV., *Satura. Früchte aus der antiken Welt, O. Weinreich zum 13. März 1951 dargebracht*, Verl. für Kunst & Wiss., Baden-Baden 1952, pp. 71-102; J. LACROIX, *Fatum et Fortuna dans l'œuvre de Tacite*, in "Revue des Etudes Latines", 29 (1951), pp. 247-264; F.M. LAZARUS, *Fortuna and Rhetorical Structure in Livy*, in "The Classical Journal", 74 (1978-1979), pp. 128-131; M.L. MAGNINI, *Il numen di Fortuna: osservazioni sulla presenza dell'imponderabile nelle Satire di Giovenale*, Quaderni di Anazetesis, Pistoia 1990; A. MONTEDURO ROCCAVINI, *La nozione di fortuna nelle Metamorfosi*, in A. PENNACINI-P.L. DONINI-T. ALIMONTI-A. MONTEDURO ROCCAVINI (a cura di), *Apuleio, letterato, filosofo, mago*, Pitagora, Bologna 1979, pp. 167-177; C.P.T. NAUDÉ, *Fortuna in Ammianus Marcellinus*, in "Acta Classica", 7 (1964), pp. 70-88; A. NORDH, *Virtus and Fortuna in Florus*, in "Eranos", 50 (1952), pp. 111-128; M.R. PAOLELLA, *Alcune osservazioni semantico-lessicali su fortuna in Cicerone*, in "Bollettino di Studi Latini", 19 (1989), pp. 33-48; G. PFLIGERSDORFFER, *Fatum und Fortuna. Ein Versuch zu einem Thema frühkaiserzeitlicher Weltanschauung*, in "Literaturwissenschaftliches Jahrbuch", 3 (1961), pp. 1-30; D. ROULLEAU, *Autour de tempus et de fortuna*, in "Latomus", 32 (1973), pp. 720-736; L.W. RUTLAND, *Fortuna Ludens. The Relationship between Public and Private Imperial Fortune in Tacitus*, University of Minnesota, Minneapolis 1975; E. TIFFOU, *Salluste et la fortuna*, in "Phoenix", 31 (1977), pp. 349-360.

considerazione è lo studio di I. Kajanto<sup>10</sup>. Egli, dopo aver esaminato l'aspetto religioso del termine – discutendone la possibile ascendenza etrusca – passa in rassegna gli epiteti della *fortuna* e la sua iconografia, dedicando poi l'ultima parte del contributo all'analisi del senso del termine nei principali autori della letteratura latina da Cicerone fino ad Ammiano Marcellino e agli autori cristiani. La sua ricerca ha costituito un punto di riferimento per le indagini successive, poiché ha prestato attenzione in modo approfondito anche all'aspetto letterario. In seguito, l'interesse della critica si è incentrato soprattutto sulla *facies* religiosa della *fortuna* e sulle sue rappresentazioni iconografiche. Di particolare importanza in questo ambito è l'ampio studio di J. Champeaux<sup>11</sup>, ormai divenuto un *reference work*, che ha cercato da un lato di ricondurre il più possibile a unità le variegate manifestazioni culturali e religiose della Fortuna identificandola in una dea della fecondità dei campi e dell'umanità, anche se non sempre in modo del tutto convincente<sup>12</sup>, dall'altro ha esaminato invece l'evoluzione culturale del concetto nella tarda repubblica affrontando anche questioni di tipo propagandistico e politico con alcuni validi risultati<sup>13</sup>. Dopo la ricerca della Champeaux, va ricordato il lavoro di D.A. Arya<sup>14</sup>, una tesi di dottorato non pubblicata, che, puntando la sua attenzione soprattutto sull'aspetto culturale e sull'influenza greca sulla cultura romana, si occupa anche della valenza politica del concetto soprattutto nelle lotte intestine della tarda repubblica<sup>15</sup>. Accanto a queste monografie, uno strumento essenziale per gli approfondimenti è la voce *Fortuna* del *Lexikon Iconographicum Mythologiae Classicae* a cura di F. Rausa<sup>16</sup>, che cataloga le testimonianze iconografiche in ambiente romano. Nonostante questo ricco panorama di studi, restano ancora molti spazi disponibili per indagare la *fortuna*: mi limito a segnalare come, allo stato attuale, l'argomento risulti ancora poco studiato per esempio negli scrittori tardoantichi.

## 2. La fortuna in Seneca: situazione terminologica e studi critici

Passiamo ora a Seneca. Nelle opere del Cordovese il termine *fortuna* compare 502 volte e a queste occorrenze si affiancano 7 casi in cui è presente l'aggettivo *fortunatus* eventualmente al comparativo e al superlativo. La distribuzione è abbastanza equilibrata tra i *Dialogi* e le *Epistulae ad Lucilium* (intorno ai 170 casi per gruppo), mentre si attesta su

<sup>10</sup> I. KAJANTO, *Fortuna*, ed. cit. L'articolo riprende un precedente contributo dello stesso autore in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 8, Hiersemann, Stuttgart 1972, coll. 182-197.

<sup>11</sup> J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortuna à Rome et dans le monde romain. Des origines à la mort de César. I: Fortuna dans la religion archaïque*, de Boccard, Paris 1982; *II: Les transformations de Fortuna sous la République*, de Boccard, Paris 1988.

<sup>12</sup> Si vedano le riserve di J. SCHEID nella recensione apparsa sulla "Revue de l'Histoire des Religions", 203 (1986), pp. 67-71.

<sup>13</sup> Come dimostra, per esempio, l'ampia recensione di G. RADKE, "Gnomon" 61 (1989), pp. 27-31.

<sup>14</sup> D.A. ARYA, *The Goddess Fortuna in Imperial Rome: Cult, Art, Text*. Dissertation, University of Texas at Austin, 2002 (online a <http://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/438/arya026.pdf>)

<sup>15</sup> Non mi è possibile consultare V.A. LAURIA, *The Cult and Iconography of the Goddess Fortuna in Rome and Latium*, Dissertation, Harvard 1980.

<sup>16</sup> F. RAUSA, *Fortuna*, in *Lexikon Iconographicum Mythologiae Classicae*, ed. cit., 8/1, pp. 125-141.

cifre decisamente inferiori nei trattati (più di 50 nel *De beneficiis*, 18 nel *De clementia*) e nelle tragedie (una sessantina, a cui si aggiungono 14 occorrenze nella spuria *Octavia*). Si tratta, come si vede, di un numero di casi piuttosto alto. Qualche confronto può essere utile: se guardiamo la consistenza in Seneca di termini accostati al concetto di *fortuna* o per analogia o per antinomia, vediamo che *fatum* e l'aggettivo *fatalis* compaiono meno di 300 volte, quasi 400 *virtus*, una quarantina *fors*. La presenza del nostro termine è perciò significativa.

Di fronte a un materiale lessicale di queste dimensioni risulta un po' sorprendente come la ricerca in Seneca, pur strettamente intrecciata con l'indagine su altri concetti filosofici di base, abbia paradossalmente prodotto un numero di contributi specifici sul tema relativamente basso. Prima della messa a punto di Kajanto, di cui abbiamo già parlato, il problema dell'interpretazione del concetto di fortuna e dei termini che lo esprimono era stato trattato in riferimento a singole opere<sup>17</sup> o in rapporto con altri scrittori<sup>18</sup>, senza però che si pervenisse a un contributo sistematico e complessivo; tra questi lavori risulta particolarmente significativo l'articolo di G. Busch, *Fortunae resistere in der Moral des Philosophen Seneca*<sup>19</sup>. In questo lavoro l'autrice analizza le riflessioni di Seneca sulle reazioni dell'uomo di fronte alla Fortuna e mette in rilievo il valore di questa resistenza, che appare un momento di quell'atteggiamento agonico proprio del pensiero senecano, rispecchiato nella nota *sententia* di *Epistulae ad Lucilium* 96, 5: «*vivere, Lucili, militare est*». Dopo il lavoro della Busch, una tappa importante è rappresentata da A.L. Motto con il suo *Seneca Sourcebook. Guide to the Thought of Lucius Annaeus Seneca*<sup>20</sup>. La Motto riserva la sua attenzione alla prosa e propone uno strumento di rapida consultazione, una sorta di dizionario dei concetti e dei personaggi chiave per la comprensione del pensiero di Seneca. Alla voce *Fortune* sono dedicate le pp. 46-48, nelle quali sono messe in luce 22 caratteristiche della fortuna con relative segnalazioni di passi; la voce è inquadrata all'interno del lemma *Chance* insieme a *Fate*, *Necessity* e *Providence* sulla base della netta affermazione che si tratta di concetti identici, coincidenti anche con natura e ragione. Il contributo della Motto costituisce senz'altro uno strumento utile, ma non intende definire i rapporti che esistono fra le accezioni del termine né le inquadra all'interno di una relazione più ampia con il pensiero stoico precedente.

La parte dedicata a Seneca del successivo lavoro di Kajanto, pur molto breve, costituisce un tentativo di interpretazione complessiva e si pone anch'esso il problema di come integrare il concetto di fortuna all'interno di un sistema filosofico che non conosce il venire meno del principio di causalità e che inquadra ogni cosa nell'ottica della provvidenza divina. Lo studioso non ha però un'opinione molto elevata di Seneca, del quale mette in rilievo il ruolo di divulgatore di dottrine stoiche più che di pensatore

---

<sup>17</sup> Cfr. E. LEFÈVRE, *Schicksal und Selbstverschuldung in Senecas Agamemnon*, in "Hermes", 94 (1966), pp. 482-496 e E. ÉVRARD, "Animus" et "fortuna" dans les trois Consolations de Sénèque, in "Crisis, Revista española de filosofía", 12 (1965), pp. 281-288.

<sup>18</sup> Come T. ALESANCO, *Libertad, providencia y fortuna en Séneca*, in "Augustinus", 10 (1965), pp. 433-452.

<sup>19</sup> G. BUSCH, *Fortunae resistere in der Moral des Philosophen Seneca*, in "Antike und Abendland", 10 (1961), pp. 131-154. Ripubblicato in G. MAURACH (a cura di), *Seneca als Philosoph*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, pp. 53-94.

<sup>20</sup> A.L. MOTTO, *Seneca Sourcebook. Guide to the Thought of Lucius Annaeus Seneca*, Hakkert, Amsterdam, 1970.

originale e coerente<sup>21</sup>. Dopo l'intervento di Kajanto non compaiono altri contributi dedicati specificamente al tema<sup>22</sup> fino alla fine degli anni Novanta, con l'uscita di un articolo di D. Averna<sup>23</sup>, che prende in esame il teatro di Seneca, e soprattutto di un denso lavoro di E. Hachmann<sup>24</sup> che dichiara di voler colmare un buco nella ricerca di Kajanto, dedicandosi alle *Epistulae ad Lucilium*, che lo studioso aveva lasciato in secondo piano rispetto ai trattati e ai *Dialogi*. Dalla sua analisi egli deduce come nelle *Epistulae* il concetto di fortuna abbia una valenza doppia, in quanto può connotare sia elementi concreti, nei confronti dei quali l'uomo reagisce in modo differente, sia la forza che governa al suo interno l'universo. Il lavoro di Hachmann risulta particolarmente prezioso perché ha valorizzato l'uso senecano del materiale popolare relativo alla fortuna, che il filosofo utilizza per descrivere le diverse tappe del processo di cambiamento dell'animo che connota chi sta procedendo sulla via della *sapientia*.

Dopo l'analisi di Hachmann, il concetto di *fortuna* trova una nuova sistematizzazione, anche se molto breve, nell'ampissimo lavoro di J. Wildberger<sup>25</sup>, che nelle pp. 46-47, all'interno della sezione dedicata alla divinità, mette in rilievo come, poiché nel sistema stoico il caso non esiste e tutto ciò che avviene si verifica in quanto necessario, solamente dal punto di vista soggettivo dell'uomo, che non vede la realtà con gli occhi del *Logos*, può profilarsi l'esistenza del caso: questa sarebbe la spiegazione dell'osservazione di Servio, che, commentando il dittico virgiliano «*fortuna omnipotens et ineluctabile fatum*» di *Aeneis* 8,334, osserva che gli Stoici «riferiscono al fato nascita e morte e invece tutto quel che sta in mezzo alla sorte»<sup>26</sup>.

Successivamente alla messa a punto della Wildberger si segnalano due lavori che, nuovamente, prendono in esame singole opere: D. Averna<sup>27</sup> analizza la polisemia del termine nel *De beneficiis*, mettendo in rilievo il suo ruolo contrastivo rispetto al *beneficium* che, come espressione della virtù, deve mostrarsi capace di superare (o addirittura capovolgere) le condizioni imposte dalla sorte. La Averna riscontra anche nel trattato la presenza di alcune delle opposizioni già segnalate da Hey, come quella *fortuna/virtus*, *fortuna/voluntas*, *fortuna/memoria*, *fortuna/deus*, mentre connota come causativo e non contrastivo il rapporto *fortuna/superbia*. Nel 2012 G. Laser<sup>28</sup> dedica la sua attenzione

<sup>21</sup> Cfr. I. KAJANTO, *Fortuna*, ed. cit., pp. 542-543.

<sup>22</sup> Viene toccato, in vari lavori, il rapporto tra *fatum* e *fortuna*, con una prospettiva che parte però dal primo: cfr. a titolo di esempio A. NOVARA, *Mythe et philosophie chez Sénèque dans le prologue de l'Hercules Furens ou Junon, la fortuna mala et le sens de la souffrance*, in AA. VV., *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte*, 5 voll., Università degli Studi di Urbino, Urbino 1987, vol. III, pp. 313-325 e D. BALDAROTTA, *Fato e volontà in Seneca*, in "Aufidus", 23 (1994), pp. 23-33.

<sup>23</sup> D. AVERNA, *Fortuna in Seneca tragico ed Herc. Oet. 104-5*, in "Pan", 15-16 (1998), pp. 117-130.

<sup>24</sup> E. HACHMANN, *Der fortuna-Begriff in Senecas Epistulae Morales*, in "Gymnasium", 107 (2000), pp. 295-319.

<sup>25</sup> J. WILDBERGER, *Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt*, 2 voll., de Gruyter, Berlin-New York 2006.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 551, che rimanda a H. VON ARNIM (a cura di), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1913, vol. II, pp. 281 n. 972; trad. it. R. Radice, *Tutti i frammenti*, Rusconi, Milano 1998 p. 839.

<sup>27</sup> D. AVERNA, *Fortuna nel de beneficiis di Seneca*, in G. PICONE-L. BELTRAMI-L. RICOTTILLI (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palumbo, Palermo 2011, pp. 9-24.

<sup>28</sup> G. LASER, «O Fortuna»: eine Einführung in die antike Philosophie am Beispiel der «fortuna» und ihrer «remedia», in "Der altsprachliche Unterricht", 55 (4-5/2012), pp. 30-41.

soprattutto all'*Epistula 16 ad Lucilium*, sottolineando come fondamentale nel pensiero di Seneca sia l'accettazione della condizione umana in una prospettiva lontana dal fatalismo, ma nutrita dalla convinzione che quanto è governato dalla fortuna non può in realtà influire sul sapiente.

La storia dell'interpretazione del concetto di fortuna ha il suo ultimo capitolo nel recentissimo *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*, curato da G. Damschen e A. Heil<sup>29</sup>. L'opera, che ha l'obiettivo di fare il punto sugli studi senecani attraverso un'introduzione complessiva alle opere filosofiche e drammatiche del filosofo e ai temi principali in esse trattati, si occupa in molti punti del tema, ma con particolare attenzione nei contributi di A. Setaioli<sup>30</sup> e S.E. Fischer<sup>31</sup>. Come vedremo nel paragrafo successivo, soprattutto il contributo di Setaioli ha il merito di rendere meno "granitico" l'impianto interpretativo fino a ora costruito dagli studiosi.

### 3. Per una fenomenologia della fortuna in Seneca

Vediamo ora di descrivere alcune delle caratteristiche principali della rappresentazione e della concezione della fortuna nel pensiero di Seneca.

#### 3.1 La personificazione della fortuna

La fortuna, nella sua funzione di divinità, possiede tratti iconografici variegati ma ricorrenti: raffigurata sola o in compagnia di altre dee, essa può trovarsi distesa o seduta sopra un trono o una ruota (o vicino a essa), recando in mano o sul capo un diadema e portando una cornucopia, un globo, una patera o un timone<sup>32</sup>. Anche in Seneca i tratti metaforici con cui è descritta rivelano un grado di personificazione piuttosto elevato, come mi pare dimostrino le principali connotazioni del vocabolo, che riporto brevemente qui di seguito:

Verbi associati alla fortuna	<i>adgredior</i> <sup>33</sup> , <i>allido</i> <sup>34</sup> , <i>cernulo</i> <sup>35</sup> , <i>concutio</i> <sup>36</sup> , <i>decipio</i> <sup>37</sup> , <i>disturbo</i> <sup>38</sup> , <i>divido</i> <sup>39</sup> , <i>eripio</i> <sup>40</sup> ,
------------------------------	---

<sup>29</sup> G. DAMSCHEN-A. HEIL (a cura di), *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*, with the assistance of M. Waida, Brill, Leiden-Boston 2014.

<sup>30</sup> A. SETAIOLI, *Ethics III: Free Will and Authonomy*, in G. DAMSCHEN-A. HEIL (a cura di), *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*, ed. cit., pp. 277-299, con particolare attenzione a pp. 297-299.

<sup>31</sup> S.E. FISCHER, *Systematic Connections between Seneca's Philosophical Works and Tragedies*, in G. DAMSCHEN-A. HEIL (a cura di), *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*, ed. cit., pp. 745-768, in particolare pp. 759-764.

<sup>32</sup> Rimando a F. RAUSA, *Fortuna*, ed. cit., *passim*.

<sup>33</sup> SENECA, *Ad Polybium* 16,3.

<sup>34</sup> SENECA, *Epistulae ad Lucilium* 8,5,1.

<sup>35</sup> *Ibidem*, *ivi*.

<sup>36</sup> SENECA, *De otio* 5.

<sup>37</sup> SENECA, *Ad Marciam* 9,3.

<sup>38</sup> SENECA, *Ad Marciam* 26,2.

<sup>39</sup> SENECA, *Ad Marciam* 20,6.

	<i>extorqueo</i> <sup>41</sup> , <i>impingo</i> <sup>42</sup> , <i>iacto</i> <sup>43</sup> , <i>intelligo</i> <sup>44</sup> , <i>irruo</i> <sup>45</sup> , <i>iubeo</i> <sup>46</sup> , <i>parco</i> <sup>47</sup> , <i>permitto</i> <sup>48</sup> , <i>recedo</i> <sup>49</sup> , <i>reddo</i> <sup>50</sup> , <i>respicio</i> <sup>51</sup> , <i>rogo</i> <sup>52</sup> , <i>ruo</i> <sup>53</sup> , <i>saevio</i> <sup>54</sup> , <i>sequor</i> <sup>55</sup> , <i>terreo</i> <sup>56</sup> , <i>trabo</i> <sup>57</sup> , <i>venio</i> <sup>58</sup> , <i>voco</i> <sup>59</sup> .
Aggettivi / participi che connotano la fortuna	<i>aegra</i> <sup>60</sup> , <i>beata</i> <sup>61</sup> , <i>bona</i> <sup>62</sup> , <i>concors</i> <sup>63</sup> , <i>dispar</i> <sup>64</sup> , <i>dubia</i> <sup>65</sup> , <i>fallax</i> <sup>66</sup> , <i>felix</i> <sup>67</sup> , <i>impotens</i> <sup>68</sup> , <i>influens</i> <sup>69</sup> , <i>incerta</i> <sup>70</sup> , <i>iniqua</i> <sup>71</sup> , <i>invida</i> <sup>72</sup> , <i>lenta</i> <sup>73</sup> , <i>levis</i> <sup>74</sup> , <i>magna</i> <sup>75</sup> , <i>mala</i> <sup>76</sup> , <i>praeceps</i> <sup>77</sup> , <i>rapida</i> <sup>78</sup> ,

<sup>40</sup> SENECA, *Ad Polybium* 17,3; ID., *Epistulae ad Lucilium* 59,18.

<sup>41</sup> SENECA, *De tranquillitate animi* 14,1.

<sup>42</sup> SENECA, *De tranquillitate animi* 10,1.

<sup>43</sup> SENECA, *Epistulae ad Lucilium* 74,8.

<sup>44</sup> SENECA, *Ad Polybium* 16,3.

<sup>45</sup> SENECA, *Oedipus* 786.

<sup>46</sup> SENECA, *Troades* 711-712; ID., *De tranquillitate animi*. 9,14,3; ID., *Epistulae ad Lucilium* 99,9.

<sup>47</sup> SENECA, *Ad Marciam*, 16,8.

<sup>48</sup> SENECA, *De beneficiis* 5,2,3.

<sup>49</sup> SENECA, *De vita beata* 20, 3.

<sup>50</sup> SENECA, *De ira* 1,18,4.

<sup>51</sup> SENECA, *De tranquillitate animi*, 8,3.

<sup>52</sup> SENECA, *Hercules Oetaeus* 217.

<sup>53</sup> SENECA, *De brevitae vitae* 1.

<sup>54</sup> SENECA, *Ad Marciam*, 16,8; ID., *Ad Polybium* 11,13,4 ; ID., *De beneficiis* 5,3,2.

<sup>55</sup> SENECA, *De ira* 2,5,4.

<sup>56</sup> SENECA, *Oedipus* 674.

<sup>57</sup> SENECA, *De providentia* 5,4.

<sup>58</sup> SENECA, *De vita beata* 20,3.

<sup>59</sup> SENECA, *Hercules Oetaeus* 178.

<sup>60</sup> SENECA, *Epistulae ad Lucilium* 94,74.

<sup>61</sup> SENECA, *Oedipus* 693.

<sup>62</sup> SENECA, *Phoenissae* 26; ID., *De clementia* 1,5,3; ID., *Epistulae ad Lucilium* 94,74.

<sup>63</sup> SENECA, *Ad Marciam* 14,1.

<sup>64</sup> SENECA, *Epistulae ad Lucilium* 66,22.

<sup>65</sup> SENECA, *Thyestes* 34.

<sup>66</sup> SENECA, *Agamemnon* 57-58.

<sup>67</sup> SENECA, *Thyestes* 940

<sup>68</sup> SENECA, *Agamemnon* 248; 594; ID., *Ad Polybium* 3,5 e 16,2. La forma è presente anche in ID., *Octavia* 377.

<sup>69</sup> SENECA, *Thyestes* 536.

<sup>70</sup> SENECA, *Naturales Quaestiones* 5,18.

<sup>71</sup> SENECA, *Hercules furens* 326; ID., *Ad Marciam* 16,6; ID., *Ad Polybium* 2,2; ID., *Epistulae ad Lucilium* 18,11.

<sup>72</sup> SENECA, *Hercules furens* 524.

<sup>73</sup> SENECA, *Troades* 275-276.

<sup>74</sup> SENECA, *Medea* 219.

<sup>75</sup> SENECA, *Phaedra* 206; ID., *De ira* 1,33,2; 2,4,4.

<sup>76</sup> SENECA, *De providentia* 2,9; 3,4; ID., *De tranquillitate animi* 16,3; ID., *De clementia* 1,5,3.

<sup>77</sup> SENECA, *Medea* 219

<sup>78</sup> *Ibidem*, ivi.

<i>saeva</i> <sup>79</sup> , <i>sordida</i> <sup>80</sup> , <i>superba</i> <sup>81</sup> , <i>varia</i> <sup>82</sup> , <i>velox</i> <sup>83</sup> , <i>violenta</i> <sup>84</sup> .
---

I tratti di tale raffigurazione sono tendenzialmente negativi. La fortuna viene collocata in una posizione superiore<sup>85</sup>, comunicando l'idea di un'entità che incombe sugli uomini. Si muove<sup>86</sup>, è immaginata con le mani<sup>87</sup> e con un volto<sup>88</sup>, scaglia dardi<sup>89</sup>; con lei ci si lamenta<sup>90</sup>, si parla<sup>91</sup> e si lotta<sup>92</sup>. La fortuna incute paura<sup>93</sup> perché ha una forza molto consistente<sup>94</sup>, combatte<sup>95</sup>, è ladra<sup>96</sup> e predona<sup>97</sup>, provoca pene d'amore<sup>98</sup>, reca offese, ferisce e sferza<sup>99</sup>, fa ruotare le sorti degli uomini<sup>100</sup> tende trappole<sup>101</sup>, è crudele, violenta e ingiusta<sup>102</sup>, mutevole e ingannevole<sup>103</sup>. Tuttavia, essa è anche utile, perché allena l'uomo a resistere alle sfide della vita<sup>104</sup>. Pur essendo così possente, la fortuna non è insuperabile<sup>105</sup> e non ha potere sulla sfera etica<sup>106</sup>; in certi frangenti può essere indulgente<sup>107</sup> e in alcuni casi è vile<sup>108</sup>. In Seneca si trovano anche prosopopee della fortuna<sup>109</sup> e allocuzioni ad essa<sup>110</sup>, retoricamente costruite come brevi interventi dal tono stilistico elevato, che hanno normalmente la funzione di mettere in rilievo il suo potere.

---

<sup>79</sup> SENECA, *Oedipus* 786.

<sup>80</sup> SENECA, *Hercules furens* 200.

<sup>81</sup> SENECA, *Agamemnon* 248.

<sup>82</sup> SENECA, *Medea* 287.

<sup>83</sup> SENECA, *Phaedra* 1143.

<sup>84</sup> SENECA, *Ad Polybium* 3, 4.

<sup>85</sup> SENECA, *Epistulae ad Lucilium* 13,3; 41,2; 44,6; 63,1.

<sup>86</sup> SENECA, *Ad Marciam* 18,3.

<sup>87</sup> SENECA, *De brevitate vitae* 9,1; ID., *De tranquillitate animi* 17,1; ID., *Epistulae ad Lucilium* 111,4.

<sup>88</sup> SENECA, *De providentia* 3,3.

<sup>89</sup> SENECA, *De beneficiis* 6,3,2; anche ID., *Epistulae ad Lucilium* 80,3; 104,22.

<sup>90</sup> SENECA, *De tranquillitate animi* 11,2.

<sup>91</sup> SENECA, *Phoenissae* 123; ID., *Epistulae ad Lucilium* 15,11.

<sup>92</sup> SENECA, *Epistulae ad Lucilium* 66,51; 92,24.

<sup>93</sup> SENECA, *Oedipus*. 86; 674.

<sup>94</sup> SENECA, *Epistulae ad Lucilium* 74,19; 82,5.

<sup>95</sup> SENECA, *Epistulae ad Lucilium* 51,8.

<sup>96</sup> SENECA, *Medea* 179; ID., *De tranquillitate* 2, 11.

<sup>97</sup> SENECA, *Oedipus* 934.

<sup>98</sup> SENECA, *Hercules Oetaeus* 358.

<sup>99</sup> SENECA, *De providentia* 4,12; ID., *De tranquillitate animi* 8,9; ID., *Ad Polybium* 5,4; 14,2; ID., *Epistulae ad Lucilium* 18,6; 82, 1.

<sup>100</sup> SENECA, *Phaedra* 1124-1125.

<sup>101</sup> SENECA, *De tranquillitate animi* 10,1.

<sup>102</sup> SENECA, *De tranquillitate animi* 16,1; ID., *Ad Polybium* 3,4; ID., *Ad Helviam matrem* 15,2.

<sup>103</sup> SENECA, *Epistulae ad Lucilium* 9,12; 76,32.

<sup>104</sup> *Ibidem*, ivi.

<sup>105</sup> SENECA, *Epistulae ad Lucilium* 78,16.

<sup>106</sup> SENECA, *Epistulae ad Lucilium* 36,6.

<sup>107</sup> SENECA, *De ira* 1,16,6; ID., *De vita beata* 16,3; ID., *De beneficiis* 6,29,1; ID., *Epistulae ad Lucilium* 66,34.

<sup>108</sup> SENECA, *Medea* 159.

<sup>109</sup> SENECA, *De providentia* 3,3; ID., *De tranquillitate animi* 9,11; 10,6; ID., *De beneficiis* 1,9,1.

<sup>110</sup> SENECA, *De tranquillitate animi* 8,7.

Gli elementi visuali e linguistici senecani<sup>111</sup> sono riconducibili in molti casi a un impianto metaforico tradizionale; vediamo alcuni esempi: i dardi della fortuna compaiono in Cicerone<sup>112</sup> e in Ovidio<sup>113</sup>, la presenza della fortuna è un motivo che si ritrova per esempio in Curzio Rufo<sup>114</sup>, il volto appare in Ovidio<sup>115</sup> e Manilio<sup>116</sup>. Inoltre l'idea della Fortuna dominante che si trova in alto, oltre a essere debitrice probabilmente della valenza religiosa del termine, è implicitamente confermata dalle raffigurazioni che la pongono su un trono o sopra una ruota<sup>117</sup>. Vi sono però alcune peculiarità senecane, come, per esempio, l'assenza di riferimenti alla cornucopia. Dal punto di vista lessicale è evidente l'insistenza su lessemi connotanti forza, violenza e durezza, che a volte costituiscono degli *hapax legomena* dalla forte pregnanza, come è il caso del verbo *cernulo* in *Epistulae ad Lucilium* 8,5,1<sup>118</sup>.

### 3.2. Le connotazioni filosofiche

La fortuna compare nelle opere senecane, ma non riceve una trattazione organica e sistematica. Non va dimenticato che gli scritti di Seneca sono opere letterarie con finalità artistiche, quindi non sempre è possibile individuare una stringente coerenza di pensiero. Se lasciamo però da parte le rappresentazioni retoriche, possiamo osservare alcune principali caratteristiche filosofiche.

Prima di tutto è Seneca stesso a mettere in chiaro come la fortuna sia di fatto coincidente con la divinità<sup>119</sup>, anche se, in qualche modo, sembra costituire un modo in cui il dio stoico esprime la propria potenza, quindi una sorta di attività divina, più che di altro modo per definire la divinità. In questa prospettiva, il caso non esiste e la fortuna perde quelle caratteristiche di alea che, invece, conserva nella sapienza popolare<sup>120</sup>. Al massimo, la fortuna può, anche secondo lo stoicismo crisippeo, essere una sorta di causa ignota alla ragione umana, che ritiene casuale la sequenza dei fatti solo per l'impossibilità di vedere le cose secondo la prospettiva della divinità<sup>121</sup>. Nondimeno, gli ultimi studi hanno messo in rilievo una situazione più complessa: come osserva Aldo Setaioli, infatti, in alcune lettere (*Epistulae ad Lucilium* 58,27-28; 65,10) che risentono di un'influenza platonica evidente, «*at times fortuna may be an intrinsically irrational element, rather than one whose rationality cannot be grasped by the human mind. If this is so, then man's triumph over fortuna*

<sup>111</sup> Già E. HACHMANN, *Der fortuna-Begriff in Senecas Epistulae Morales*, ed. cit., pp. 316-317, dedica alcune riflessioni che segnalano l'indipendenza di Seneca dai modelli rappresentativi precedenti: per esempio manca la cecità, che compare invece in PACUVIO, *Fragmenta* 37-46.

<sup>112</sup> Cfr. CICERONE, *In Pisonem* 43.

<sup>113</sup> Cfr. OVIDIO, *Ex Ponto* 2,7,15.

<sup>114</sup> Cfr. CURZIO RUFO, *Historia Alexandri Magni*, 3,11,23.

<sup>115</sup> Cfr. OVIDIO, *Tristia* 1,1,120.

<sup>116</sup> Cfr. MANILIO, *Astronomica* 5,483.

<sup>117</sup> Cfr. F. RAUSA, *Fortuna*, ed. cit., *passim*.

<sup>118</sup> Il termine è accompagnato anche da un altro verbo raro, *allido*, che, prima di Seneca, è attestato solamente a partire dal I secolo a.C., in CICERONE, *Ad Quintum fratrem* 2,4,6, CESARE, *De bello civili* 3,27,2 e LUCREZIO, *De rerum natura* 4,297 e 570, nel senso di "colpire", "danneggiare", "urtare".

<sup>119</sup> Cfr. SENECA, *De beneficiis* 4,8,3.

<sup>120</sup> Cfr. SENECA, *Ad Marciam* 10, 5-6; ID., *De ira* 3,21,6; cfr. inoltre J. WILDBERGER, *Seneca und die Stoa*, ed. cit., p. 48.

<sup>121</sup> Cfr. J. WILDBERGER, *Seneca und die Stoa*, ed. cit., p. 48.

is not merely the guarantee of his freedom – just as his defeat entails the most grievous servitude – but also his contribution to the perfection of this world by fully restoring the impaired rationality of the divine plan»<sup>122</sup>. Anche se il problema sembra risultare evidente soprattutto nelle due epistole citate, questa ambiguità senecana mi pare uno dei temi che l'indagine sulla fortuna – e non solo – dovrà riprendere in esame nel futuro.

Dal punto di vista concettuale, un aspetto fondamentale nell'interpretazione senecana di questa idea mi pare l'affermazione che la fortuna non ha la possibilità di avere la meglio sul saggio, come mi pare suggerire questo passo del *De tranquillitate animi*:

«Ad imperfectos et mediocres et male sanos hic meus sermo pertinet, non ad sapientem. Huic non timide nec pedetemptim ambulandum est: tanta enim fiducia sui est, ut obviam fortunae ire non dubitet nec umquam loco illi cessurus sit. Nec habet ubi illam timeat, quia non mancipia tantum possessionesque et dignitatem, sed corpus quoque suum et oculos et manum et quicquid cariorem vitam facit seque ipsum inter precaria numerat, vivitque ut commodatus sibi et repositibus sine tristitia redditurus» (*De tranquillitate animi* 11,1)<sup>123</sup>.

La condizione del sapiente è però un punto d'arrivo faticoso da raggiungere, non una condizione comune a tutti, per cui i pericoli soggettivamente percepiti sono molto grandi e intimoriscono le persone<sup>124</sup>. Da un certo punto di vista, lottare contro la fortuna è essenziale, in quanto implica un progresso nel cammino di ricerca filosofica<sup>125</sup>. In ogni caso, la parte più importante dell'animo, l'intimo, è libero dai suoi colpi ed è più robusto di lei :

«Valentior enim omni fortuna animus est et in utramque partem ipse res suas ducit beataeque ac miserae vitae sibi causa est» (*Epistulae ad Lucilium* 98,2)<sup>126</sup>.

Contro la fortuna colui che è sul cammino della sapienza deve combattere con forza e coraggio. Infatti la fortuna è una forza che agisce con maggiore violenza quanta più resistenza incontra, come suggerisce questa considerazione del *De providentia*:

«Idem facit fortuna: fortissimos sibi pares quaerit, quosdam fastidio transit. Contumacissimum quemque et

---

<sup>122</sup> A. SETAIOLI, *Ethics III: Free Will and Autonomy*, ed. cit., pp. 298-299, con ulteriori rimandi bibliografici.

<sup>123</sup> «È agli uomini imperfetti e mediocri e di animo infermo che si riferisce il mio discorso, non al sapiente. Questi non ha da camminare con troppe cautele e passo passo; ha, infatti, così grande fiducia in se stesso da non esitare ad andar incontro alla fortuna con la ferma intenzione di non ritirarsi mai davanti ad essa. E non ha neppure dove temerla, perché non solo gli schiavi e i possedimenti e la posizione sociale egli include tra le cose revocabili, ma anche il suo corpo e gli occhi e la mano e qualsiasi cosa renda la vita più cara e persino se stesso, e vive come se fosse stato prestato a se stesso e dovesse poi ridare se stesso a chi ne reclamerà la restituzione, senza angosciarsene» (trad. it. P. Ramondetti).

<sup>124</sup> Cfr. SENECA, *Epistulae ad Lucilium* 97,15.

<sup>125</sup> Cfr. SENECA, *De tranquillitate animi* 14,3.

<sup>126</sup> «Giacché l'animo è più forte di ogni fortuna; e volge le sue cose in un senso e nell'altro ed è autore della sua felicità ed infelicità» (trad. it. U. Boella).

*rectissimum adgreditur, aduersus quem vim suam intendat» (De providentia 3,4)<sup>127</sup>.*

L'idea della *contumacia* mette in rilievo l'immagine tipicamente agonica di un uomo combattivo, che non si lascia vivere e trascinare dai colpi dell'esistenza, ma che attivamente cerca di avere la meglio su di essi e di crescere nel suo cammino filosofico<sup>128</sup>. Questa concezione della lotta dell'uomo contro la sorte contribuisce a spiegare probabilmente l'interesse senecano per le immagini antropomorfe della fortuna, quasi che la competizione per la sapienza fosse immaginata come una sorta di gara sportiva o di scontro militare.

#### 4. Osservazioni conclusive

Abbiamo visto, anche se cursoriamente, come la concezione senecana della fortuna si definisca all'interno di un quadro di riferimento costituito dall'immanenza del divino e dalla sua identità con il *Logos* e con il fato. In questo contesto, come abbiamo constatato, la fortuna ha uno spazio pressoché assente come forza oggettiva, ma ne ha uno amplissimo *a parte subiecti*. Parallelamente il modo che Seneca ha di rappresentare la fortuna sembra adattarsi maggiormente a una rappresentazione di tipo puramente letterario, che molto deve anche alla tradizione iconografica precedente e che dimostra come Seneca scelga, per la sua filosofia, una strada artistica estremamente originale e lontana dalla sistematicità. Questa breve indagine ci permette di mettere in luce come le ricerche terminologiche su concetti significativi della storia del pensiero senecano debbano tenere conto di un complesso universo di polisemie e di termini particolarmente ricchi sotto il profilo semantico e mostrino come, ancora una volta, le idee senecane si volgano verso una libera rilettura delle tesi dell'ortodossia stoica e non possano essere interpretate come monoliticamente sempre identiche a se stesse. Credo che un lavoro di questo genere possa ancora riservare lo spazio per vari approfondimenti, soprattutto nella chiave dell'indagine concettuale e lessicale relativa alla letteratura dell'età imperiale.

---

<sup>127</sup> «Lo stesso fa la fortuna: i più forti se li cerca come avversari; taluni, per disprezzo, li lascia perdere. È a tutti i più fieri e i più decisi che volge il suo attacco, per volgere contro di essi la sua forza» (trad. it. P. Ramondetti).

<sup>128</sup> Si vedano anche SENECA, *Epistulae ad Lucilium* 13,3; 16,5; 108,7.



Roberta Capelli

«VOUS FAITES FORTUNE DEESSE...»  
I VOLTI E I RISVOLTI DI FORTUNA NEL ROMAN DE LA ROSE

**Abstract**

*In the Roman de la Rose, one of the masterpieces of medieval French literature, begun by Guillaume de Lorris around 1230 and completed by Jean de Meun between 1270 and 1280, the allegory of Fortune has a prominent place, especially in the second part of the work, where more than two thousand verses are devoted to her personification. Described by both authors as a feminine supernatural entity turning the wheel of fate whimsically and unpredictably, the figure of Fortune reflects literary and iconographic topoi from the classical tradition, reinterpreted in terms of the ethical demands of Christian culture. Fortune's portrayal in Boethius' Consolatio Philosophiae fixes most of the figurative and figural characters that survive to the present day. Jean de Meun's depiction of Fortune shows the process of resemantization of didactic models as courtly symbols: in this light, the path of the Lover to the Rose ceases to be a mystical experience, an itinerarium mentis in Deum, to become an itinerarium amantis in deam. The hero undertakes a quest in the name of the God of Love who asks his faithful servant to choose between the wise way of Reason and the hazardous way of the heart (la voie de Fortune).*

Il *Roman de la Rose* è stato definito dai critici un “mostro”<sup>1</sup>, un “testo mostruoso”<sup>2</sup>: per gli oltre ventimila versi di lunghezza; per la doppia autorialità, distante nel tempo e nello stile: Guillaume de Lorris, che inizia a scrivere attorno al 1230 ma s’interrompe dopo i primi quattromila versi, e Jean de Meun, che completa l’opera una quarantina di anni più tardi; per il carattere enciclopedico ed eterogeneo dei contenuti, che sfugge a qualunque definizione di genere letterario, oggi come nel Medioevo; per certi aspetti della sua ispirazione, non così pacifici per la morale dell’epoca: sul senso del libro polemizzano, già ad inizio Quattrocento, in Francia, gli umanisti Jean de Montreuil e Gontier Col, difensori del carattere allegorico-edificante anche delle allegorie più licenziose, il teologo Jean Gerson, severo censore del messaggio etico ingannevole affidato a metafore troppo esplicite, e la scrittrice Christine de Pizan, strenua avversaria dell’ideologia fortemente misogina della seconda parte<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. BÉDIER, *Les fabliaux. Études de littérature populaire et d'histoire littéraire du Moyen Âge*, Champion, Paris 1925, p. 370.

<sup>2</sup> N. PASERO, *Un testo mostruoso (Il Roman de la Rose)*, in F. MORETTI-P.V. MENGALDO-E. FRANCO (a cura di), *Il romanzo*, vol. V: *Lezioni*, Einaudi, Torino 2003, pp. 47-63; cfr. p. 43.

<sup>3</sup> Cfr. CH. DE PIZAN ET AL., *Il Dibattito sul Romanzo della Rosa*, trad. it. a cura di B. Garavelli, Medusa, Milano 2006.

Elogio nascosto della virtù o invito celato a trasgredirla, il *Roman de la Rose* presenta al lettore percorsi esegetici multipli, a seconda della prospettiva critica che si scelga di adottare. L'ibridismo insito in questa *summa* antico-francese del sapere allegorico sollecita qui l'approfondimento di un'invenzione figurativa e figurale onnipresente nella cultura occidentale e che nel *Roman de la Rose*, specchio emblematico della mentalità medievale, trova particolare rilievo e varietà di rappresentazioni: la Fortuna.

La Fortuna dalle tante, ambigue facce compare in entrambe le sezioni dell'opera, ma è dagli oltre duemila versi ad essa consacrati nella continuazione di Jean de Meun (vv. 4831-6938) che emerge tutta la complessità di secoli e secoli di influssi provenienti dagli ambiti più disparati, popolari e colti, che hanno agito sulla creazione e trasformazione di un concetto, contaminandone le caratteristiche e – benché in misura minore – le funzioni. Il poeta mediolatino Arrigo da Settimello, che a Fortuna dedica una *Elegia* databile all'ultimo decennio del Millecento<sup>4</sup>, mostra bene l'intreccio di motivi pagani e cristiani, speculativi e illustrativi, paragonando la molto fisica personificazione con la quale dialoga a Proteo, metamorfica divinità marina della mitologia greca, ma al contempo facendone un'emanazione del demonio: «Protheus *esne? Vagusne movet tua viscera ventus,/ vel tua diabolus viscera crebra movet?*»<sup>5</sup>.

### 1. Definizione di Fortuna

Nel *Roman de la Rose* non viene detto esplicitamente *cosa* o *chi sia* Fortuna, fatto piuttosto anomalo alla luce della concezione medievale del *nomen = genus*, secondo la quale il *nome* esprime l'*essenza* della cosa o della persona che definisce; viene detto che Fortuna è “venerata come se fosse una dea” ed elevata ad altezze paradisiache che però non le pertengono:

«[Raisons]  
 “Vous faites Fortune deesse  
 et jusques as ciels la levez,  
 ce que pas faire ne devez,  
 qu'il n'est pas droiz ne n'est raison  
 qu'ele ait en paradis maison”».  
 (*Roman de la Rose*, vv. 5910-14)<sup>6</sup>

<sup>4</sup> ARRIGO DA SETTIMELLO, *Elegia*, edizione critica, trad. it. e commento di C. Fossati, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011.

<sup>5</sup> *Ibidem*, II, vv. 89-90.

<sup>6</sup> Per comodità di consultazione, soprattutto da parte del lettore, tutte le citazioni tratte dal *Roman de la Rose* seguono l'edizione tascabile a cura di A. Strubel, *Le Roman de la Rose*, édition d'après les manuscrits BN 12786 et BN 378, Librairie Générale Française, Paris 1992 (con traduzione francese a fronte). Si tengano presenti però la monumentale edizione in cinque volumi di E. Langlois, Firmin Didot, Paris 1914-1924 e la traduzione integrale italiana di M.A. Liborio e S. De Laude, *Romanzo della Rosa*, Einaudi, Torino 2014, oltre alla traduzione parziale della Continuazione di Jean de Meun di P. Beltrami, *Ragione, Amore, Fortuna (Roman de la Rose, vv. 4059-7230)*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014. Le traduzioni in italiano dei passi citati in questo contributo, per il *Roman de la Rose* e altrove, se non diversamente indicato, sono mie. Data la mole della bibliografia critica consacrata al *Roman de la Rose*, si citano in questa sede solo gli studi fondativi o strettamente funzionali alla trattazione.

(«[Parla Ragione:] “Voi fate di Fortuna una dea e la innalzate al cielo, cosa che non dovete fare, perché non è né giusto, né sensato che ella abbia la sua dimora in paradiso”»).

Il lessicografo tardoantico Nonio Marcello distingue tra il concetto astratto e la personificazione: «*Fors est casus temporalis, Fortuna dea ipsa*»<sup>7</sup>. Fortuna è una *dea* o, piuttosto, un *numen* “capace di imporre la propria volontà sugli eventi” nell’*Elegia* di Arrigo da Settimello: «*Ego, que dea sum*»<sup>8</sup>, mentre nella *Consolatio Philosophiae* di Boezio è un *prodigium*, un “fenomeno trascendente” che si sottrae all’umana comprensione<sup>9</sup>; l’anonimo autore della *Mort le Roi Artu*, attivo negli stessi anni di Guillaume de Lorris, parla genericamente di una *chose* (“cosa, creatura”)<sup>10</sup>, mentre il troviero Moniot de Paris, contemporaneo di Jean de Meun, spiega che non è una “*corporel creature*”<sup>11</sup>.

L’idea di un’ipostasi, di vere e proprie “astrazioni divinizzate”<sup>12</sup> retaggio della superstizione pagana, è tanto comune quanto condannata dagli apologeti cristiani: Lattanzio, Agostino di Ippona, Isidoro di Siviglia, e molti altri.

L’argomento è spinoso, perché riguarda *natura* e *mores* della fortuna in rapporto a Dio e agli uomini, con le questioni correlate del libero arbitrio e del dualismo. Se, difatti, la fortuna fosse una *causa in sé*, slegata dal controllo divino nel provocare gli eventi e distribuire arbitrariamente ricchezze e sventure, l’uomo sarebbe un soggetto passivo in un sistema deterministico. E anche ammettendo che la fortuna provenga da Dio, il fatto che essa possa favorire i malvagi e danneggiare i giusti porterebbe a postulare l’esistenza di un Principio negativo, opposto a Dio, Bene assoluto<sup>13</sup>. Non è un caso allora che la digressione sulla fortuna sia, nel *Roman de la Rose*, come in gran parte delle disquisizioni – letterarie e non – sull’argomento, strutturata in forma di dialogo, condotto da un’entità superiore, emanazione divina, in grado di guidare l’ingenuo interlocutore al nocciolo della verità: Marziano Capella, nel *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, si rivolge a Phronesis, la “saggezza” aristotelica, la virtù dianoetica dell’*Etica nicomachea* che è conoscenza dell’universale e dei casi individuali; Fronesis ricompare nell’*Elegia* di Arrigo da Settimello e partecipa con Ragione e Prudenza alla creazione dell’uomo perfetto nell’*Anticlaudianus* di Alano di Lilla; Boezio è istruito da Filosofia “maestra di tutte le

<sup>7</sup> NONIO MARCELLO, *De compendiosa doctrina libros XX*, 3 voll., a cura di W.M. Lindsay, Teubner, Leipzig 1903; è il libro V: *De differentia similium significationum*, p. 687.

<sup>8</sup> ARRIGO DA SETTIMELLO, *Elegia*, II, v. 105.

<sup>9</sup> A.M. SEVERINO BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, II, 1(d’ora in poi *Cons.*); trad. it. a cura di O. Daller, *La Consolazione della Filosofia*, introduzione Ch. Mohrmann, Rizzoli, Milano 1977.

<sup>10</sup> *La Mort le Roi Artu. Roman du XIIIe siècle*, a cura di J. Frappier, Droz, Genève 1996, par. 173.

<sup>11</sup> MONIOT DE PARIS, *Dit de fortune*, II, v. 13, in ID., *Trois poèmes de la fin du XIIIe siècle sur Pierre de la Broce*, a cura di F. Ed. Schneegans, Librairie ancienne Édouard Champion, Paris 1932.

<sup>12</sup> PRUDENZIO, *Psychomachia. Contra Symmachum*, texte établi et traduit par M. Lavarenne, Les Belles Lettres, Paris 1963, p. 15.

<sup>13</sup> Cfr. D. HELLER-ROAZEN, *Fortune’s Faces. The ‘Roman de la Rose’ and the Poetics of Contingency*, The Hopkins University Press, Baltimore-London 2003, in particolare cap. 4: *Through the Looking-Glass: The Knowledge of Contingency*, pp. 100-131; e M. MANCINI, *Parigi 1270: filosofia e racconto nel ‘Roman de la Rose’ di Jean de Meun*, in “Rivista di estetica”, 34-35 (1994-1995), pp. 3-27. Inoltre, E.R. CURTIUS, *Letteratura europea e medioevo latino* (1948), trad. it. a cura di R. Antonelli, La Nuova Italia, Scandicci 1992, in particolare pp. 142-145.

virtù” (*Cons.* I, 3: «*omnium magistra virtutum*»); Guillaume de Lorris e Jean de Meun interpellano, appunto, Ragione:

«*Fille Dieu le souverain pere  
qui tele me fist et forma.  
Regarde ci quele forme a  
Et te mire en mon cler visage*».  
(*Roman de la Rose*, vv. 5812-15)

(«Sono figlia di Dio, il Padre celeste che mi ha creata e plasmata così. Guarda qui che aspetto Egli ha e specchiati nel mio viso rilucente»).

Ragione, cioè “sapienza” (come chiosa Brunetto Latini, volgarizzando Cicerone)<sup>14</sup>, ovvero «la mente che giudica ciò che è retto» (Isidoro)<sup>15</sup>, espone sempre i propri argomenti in forma retoricamente elaborata, secondo i moduli dell'*altercatio* (il discorso a tesi opposte) quando interagisce con l'*Ami* nella prima parte del *Roman de la Rose*, secondo i moduli della *suasoria* (il discorso a fine educativo) quando affianca l'*Amans* nella seconda parte; l'intento moralizzatore della diatriba è confermato dalle scelte lessicali di entrambi gli autori, che rimandano alla sfera semantica del *sermonner*. Nella seconda, più estesa sezione, le tecniche oratorie si coniugano con il metodo della *quaestio* filosofica per dissipare i dubbi eterodossi cui sopra si accennava, nel medesimo periodo in cui – merita ricordarlo – il vescovo di Parigi, Étienne Tempier, condanna l'averroismo (le due condanne del 1270 e 1277 colpiscono proposizioni di Boezio, Tommaso d'Aquino e persino Andrea Cappellano, l'autore del *De amore*, il più famoso trattato medievale di etica cortese) in nome di una visione unificata delle scienze, gerarchizzata nel segno della teologia. Ragione evidenzia l'accidentalità della fortuna e dei beni che essa elargisce, ragionando *per antifrasi* (l'espressione è di Alano)<sup>16</sup>, sottolineando cioè quello che essa *non è* o *non fa* rispetto a Natura che, al contrario, è la potenza generatrice, dotata della facoltà di creare:

«*Ne fortune ne puet pas faire,  
tant soit as hommes debonnaire,  
que nules des choses leur soient,  
comment que conquises les aient,  
don't nature les fait estranges. [...]  
Car sachiez que toutes vos choses  
sunt en vous-meisems encloses.  
Tuit li autre bien sunt de fortune*».  
(*Roman de la Rose*, vv. 5311-14, 5337-39)

«*Natura dicta ab eo quod nasci aliquid faciat. Gignendi  
enim et faciendi potens est. Hanc quidam Deum esse  
dixerunt, a quo omnia creata sunt et existunt*».  
(*Etym.* XI, I, 1)

<sup>14</sup> BRUNETTO LATINI, *La Rettorica* (1260-1261), testo critico di F. Maggini, prefazione di C. Segre, Firenze, Le Monnier, 1968; il testo è consultabile on line nelle banche dati dell'Opera del Vocabolario Italiano (OVI): <http://www.ovi.cnr.it>.

<sup>15</sup> ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, XI, I, 13 (d'ora in poi *Etym.*); trad. it. a cura di A. Valastro Canale, *Etimologie o origini*, 2 voll., Utet, Torino 2004.

<sup>16</sup> ALANO DI LILLA, *Anticlaudianus*, texte critique avec une introduction et des tables publié par R. Bossuat, Vrin, Paris 1955, VII, v. 427; consultabile anche on line sul sito della *Bibliotheca Augustana*: [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost12/Alanus/ala\\_ac00.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost12/Alanus/ala_ac00.html).

(«Fortuna, per quanto favorevole agli uomini, non può fare in modo che essi posseggano nessuna di quelle cose – indipendentemente da come le hanno conquistate – loro aliene per natura. Perché sappiate che tutto ciò che possedete è rinchiuso in voi stessi. Tutti gli altri beni, sono beni di fortuna».)

(«Natura è così detta perché “fa nascere”. Essa, infatti, ha la facoltà di generare e creare. Certuni hanno detto che è Dio, dal quale sono create tutte le cose».)

Questa *natura naturans*, Dio (è la nozione che Giovanni Scoto Eriugena nel *Periphyseon* mutua da Boezio) «*n’a puissance de mal faire*» (*Roman de la Rose*, v. 6301), «*de mal faire n’a pooir*» (v. 6305), perciò il male nel mondo non esiste in sé, è relativo, esiste solo in termini di carenza di bene, e non esistono creature create dal Male ma soltanto creature in difetto di bontà:

«*Mal n’i met riens fors pur default  
de bonté; ne plus n’i puet mettre. [...]  
Dont il s’ensuit, a cler voiant,  
que li mauvais sont pour noiant*».  
(*Roman de la Rose*, vv. 6314-15, 6337-38)

(«Il Male non partecipa delle creature, se non in quanto difetto di bontà; più di così non può intervenire. Per cui ne consegue, per chi bene intende, che i malvagi non sono che nulla»).

Poiché l’azione della Natura, opera della virtù, creazione del superiore artefice non prevede il ricorso all’intervento della fortuna (ALANO, *Anticlaudianus* VIII, vv. 86-88: «...*sic me non exigit actus/Nature, uirtutis opus, factura superni/artificis nostreque manus non postulat usum*»), l’azione della fortuna non varia la sostanza delle cose, ma soltanto può modificarne lo stato contingente e l’attitudine delle persone rispetto ad esse:

«*Ne nulle grace de fortune,  
car je n’en excepte nesune,  
de si grant force pas ne sont  
qu’il facent bons ceuls qui les ont*».  
(*Roman de la Rose*, vv. 6251-54)

«E nessun dono di fortuna (non ne escludo proprio nessuno) ha una potenza tale da rendere buoni coloro che non lo sono».

Data la relatività del Male e la tendenza della *natura naturata* verso il suo creatore, sommo bene, la fortuna instabile, volubile, sfuggente non può che essere – come il male – «uno effetto particolare, [...] una scienza di particolari», come elucida in glossa Iacopo della Lana nel suo Commento all’*Inferno* dantesco; essa è *praeter propositum, et per accidens*, agisce cioè “senza un disegno prestabilito” ed è “al di fuori dell’intenzione”, come più tecnicamente postilla Benvenuto da Imola, rifacendosi all’autorità di Agostino e, soprattutto, di Tommaso d’Aquino sponitore della *Metafisica* aristotelica<sup>17</sup>. Il riferimento

<sup>17</sup> I due commenti danteschi si trovano in P. PROCACCIOLI, *I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*, Lexis progetti editoriali, Roma 1999 (CD ROM) e sono consultabili on line sul sito *Biblioteca italiana* (rispettivamente

a Dante è d'obbligo perché, dopo l'apprendistato giovanile alla corte d'Amore (i due poemetti anonimi a lui attribuiti, il *Fiore* e il *Detto*, sono peraltro palesi imitazioni del *Roman de la Rose*), egli è il primo e praticamente unico autore medievale – almeno fino a Chaucer, suo diretto imitatore<sup>18</sup> – a integrare pacificamente la fortuna nella cosmografia celeste: nel settimo Canto dell'*Inferno*, Fortuna è un'intelligenza angelica «beata [...] con l'altre prime creature» (v. 95), preposta alla cura dei beni mondani secondo i superiori piani divini: «Colui lo cui saver tutto trascende/[...]ordinò general ministra e duce/che permutasse a tempo li ben vani» (vv. 73, 78-79)<sup>19</sup>. Questa *permutazione*, con l'idea che veicola di dislocazione iterativa nello spazio e nel tempo (accentuata dal valore distributivo del prefisso *per-*), è all'origine del motivo iconografico della *Fortuna* cosiddetta *con ruota*, un'immagine pittografica di ininterrotto successo fino ai giorni nostri, e nel Medioevo particolarmente pervasiva.

## 2. Descrizione di Fortuna

Nel *Roman de la Rose*, la Fortuna è inserita in un contesto «completamente allegorico»<sup>20</sup> ed è personificata, nel solco della tradizione letteraria – e, più latamente, cristiana – della rappresentazione della *pugna animae*, inaugurata dalla *Psychomachia* di Prudenzio (a cavallo tra IV e V secolo) e variamente declinata nella produzione didattica medievale in latino e in volgare. Fortuna è descritta come una donna cieca (*Roman de la Rose*, v. 6169: «*li oeill bendés*»)<sup>21</sup> che gira una ruota sia da Guillaume de Lorris che da Jean de Meun; quest'ultimo, inoltre, la ritrae in figura di fanciulla spensierata che gioca a palla e nelle vesti di taverniera che dispensa da bere. Tutte e tre le immagini sono convenzionali e attestano momenti e influssi diversi nel processo di traslazione e ibridazione del simbolismo pagano (classico e pre-classico) nel sistema culturale cristiano.

---

[http://www.bibliotecaitaliana.it/indice/visualizza\\_testo\\_html/bibit000768](http://www.bibliotecaitaliana.it/indice/visualizza_testo_html/bibit000768) e  
[http://www.bibliotecaitaliana.it/indice/visualizza\\_testo\\_html/bibit001607](http://www.bibliotecaitaliana.it/indice/visualizza_testo_html/bibit001607)).

<sup>18</sup> Cfr. H.R. PATCH, *The Goddess Fortuna in the 'Divine Comedy'*, in "Annual Reports of the Dante Society", 33 (1914), pp. 13-28, a p. 23: «*The conception of Fortuna as an angel of grace, or the "Christian conception", is, so far as we have studied it, entirely the product of the Divine Comedy*». Cfr. inoltre: G. CONTINI, *Un nodo della cultura medievale: la serie 'Roman de la Rose' – 'Fiore' – Divina Commedia*, in ID., *Un'idea di Dante* (1976), Einaudi, Torino 2001, pp. 245-283.

<sup>19</sup> Si utilizza, come edizione di riferimento, DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, commento di A.M. Chiavacci Leonardi, Mondadori, Milano 2001<sup>5</sup>.

<sup>20</sup> M. VON ALBRECHT, *Storia della letteratura latina. Da Livio Andronico a Boezio*, trad. it. A. Setaioli, Einaudi, Torino 1996, vol. III, p. 1381. Sull'allegoria nel *Roman de la Rose* si vedano, inoltre, i lavori di C.S. LEWIS, *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*, Oxford University Press, Oxford et al. 1936; J.V. FLEMING, *The 'Roman de la Rose'. A Study in Allegory and Iconography*, Princeton University Press, Princeton 1969; M.-R. JUNG, *Etudes sur le poème allégorique en France au Moyen Âge*, Francke, Bern 1971.

<sup>21</sup> La Fortuna bendata è, in verità, un'evoluzione seriore della Fortuna cieca classica e tardoantica, descritta infatti come *exoculata*, ad esempio, da Apuleio (*Metamorfosi*, VII, 2), o come – più genericamente, ma senza riferimenti alla bendatura – un *caecum numen* dallo stesso Boezio (*Cons.* II, 1); cfr. E. PANOFSKY, *Blind Cupid*, in ID., *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance* (1939), Icons Editions-Harper & Row, New York et al. 1972, pp. 95-127, a p. 110, n. 49a.

Guillaume de Lorris

«En po d'heure son semblant mue;  
 une heure rit, autre heure est morne.  
 Ele a une roe qui torne  
 et quant ele veult, ele met  
 le plus bas amont ou somet,  
 et celui qui est sor la roe  
 remet en .i. tor en la boe».  
 (Roman de la Rose, vv. 3982-88)

(«Nel giro di poco tempo, il suo aspetto cambia; un momento ride, un altro è cupa; gira una ruota e, a suo piacimento, fa salire in alto, sulla sommità, chi sta più in basso, mentre con un giro scaraventa nel fango chi stava in cima alla ruota».)

Jean de Meun

«Ne riens que Fortune feroit  
 nus sages bons ne priseroit,  
 ne nel feroit lié ne dolant  
 li tours de sa roe volant,  
 car tuit si fait sont trop doutable  
 pour ce qu'il ne sont pas estable».  
 (Roman de la Rose, vv. 5343-48).

(«Nessun uomo assennato darebbe valore ai favori di Fortuna, e i giri della sua ruota turbinante non potrebbero renderlo né felice né triste, perché tutte le di lei azioni sono temibili, dal momento che non sono durature».)

Fortuna con ruota è la sintesi di una lunga serie di trasformazioni di originari riti sacrali pre-ellenici legati alla regalità e al rinnovamento stagionale, assorbiti nella mitologia ellenica dalla dea *Tyche* (il caso) e dalla dea *Nemesis* (la giusta vendetta), poi acquisite nella mitologia romana come *Fortuna* (positiva) e *Sors* (negativa), fino appunto, all'unificazione in un'unica entità *doppia* (*fortuna* è, difatti, una *vox media*) ora benevola, ora crudele, e pertanto raffigurabile anche bifronte (fig. 1)<sup>22</sup>.



Fig. 1: Ms. français 829, Paris, Bibliothèque nationale de France, contenente il *Pèlerinage de vie humaine* di Guillaume de Digulleville, 1390 ca.

Fortuna accoglie in sé anche Nemesis, che diventa la sua metà oscura: Arrigo da Settignano apostrofa la mala sorte *Rannusia* (*Elegia* II, vv. 3 e 133), appellativo derivato dalla città di Ramnunte, in Attica, dove Nemesis aveva un tempio e un simulacro. La

<sup>22</sup> *Tyche*, figlia di Zeus, distribuisce “a caso” le ricchezze con la sua cornucopia ed è rappresentata come una giovane priva di preoccupazioni con una palla in corsa; *Nemesis*, figlia di Oceano, toglie le ricchezze agli uomini fortunati quando essi siano troppo orgogliosi, empì o irricoscenti ed è raffigurata con una ruota in mano. *Voltumna* o *Vortumna* (dalla radice *vort-* “mutare, cambiare”) è la divinità italica che, letteralmente, “fa volgere l’anno”, mentre *Fortuna*, benché l’etimologia non sia ancora del tutto chiarita, è “colei che produce gli accadimenti” (dalla radice di FERRE “portare, cagionare”). Cfr. R. GRAVES, *The Greek Myths*, Penguin, Baltimore 1958, cap. 32.

*fortuna* non va confusa con il *fato* (< lat. FARI) che, stando alla definizione di Isidoro, è «ciò che gli dèi dicono», cioè «il destino immutabile che accompagna ogni singolo individuo» nel mondo greco-romano (*Etym.* VIII, 90 e 94); e nemmeno coincide con *Kairós/Occasio*, “il momento giusto”, anche se in epoca tardoantica e poi medievale Fortuna finisce per assimilarne gli attributi, nello specifico il ciuffo (al quale si aggrappa Opportunità, calva) e la sfera nel mare su cui poggia i piedi<sup>23</sup>.

Il simbolo della ruota determina un’ampia gamma di variazioni iconografiche e iconologiche, relative sia alla posizione di Fortuna rispetto ad essa, sia al numero e alla tipologia di persone che ruotano su di essa: ad esempio, *Fortuna imperatrix* può fungere da perno della ruota, come anche nel *Roman de la Rose*, v. 5899: «*et siet el milieu comme avugle*» (figg. 2 e 3), o stare accanto alla ruota, azionandola, talvolta con l’ausilio di una manovella (fig. 4); la permutazione più frequentemente attestata è quella di quattro figure umane in altrettanti stadi di salita al potere e caduta, scandita in senso orario dai motti *regnabo – regno* (una figura regale in trono, al colmo della parabola ascendente) – *regnavi – sum sine regno* (una figura nuda e distesa, al punto più basso della parabola discendente; fig. 5)<sup>24</sup>.



Fig. 2: *Codex Latinus Monacensis* 4550, München, Bayerische Staats-Bibliothek, contenente i *Carmina burana*, sec. XIII.

<sup>23</sup> L’avvenuta equiparazione tra *Occasio* e *Fortuna* è evidente nel componimento *Fortunae plango vulnera* dei *Carmina burana*, con l’iniziale descrizione di una personificazione capelluta sulla fronte e calva sul retro della nuca: «*Verum est, quod legitur/fronte capillata,/sed plerumque sequitur/Occasio calvata*» (vv. 5-8); cfr. S. MATTIACCI, *Da Kairos a Occasio: un percorso tra letteratura e iconografia*, in L. CRISTANTE-S. RAVALICO (a cura di), *Il calamo della memoria: riuso dei testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2001, pp. 127-154; inoltre, E. PANOFSKY, *Father Time*, in ID., *Studies in Iconology*, ed. cit., pp. 69-93, in particolare p. 72. Fondamentali per un inquadramento generale della rappresentazione della Fortuna, in campo artistico e letterario, durante il Medioevo, gli studi di H.R. PATCH, *The Goddess Fortuna in Medieval Literature*, Harvard University Press, Cambridge 1927; K. HAMPE, *Zur Auffassung der Fortuna im Mittelalter*, in “Archiv für Kulturgeschichte”, 17 (1/1927), pp. 20-37; J.C. FRANKS, *The Fate of Fortune in the Early Middle Ages: the Boethian Tradition*, Brill, Leiden 1988.

<sup>24</sup> Cfr. J. WIRTH, *L’iconographie médiévale de la roue de Fortune*, in Y. FOEHR-JANSSENS ed E. MÉTRY (a cura di), *La Fortune. Thèmes, représentations, discours*, Droz, Genève 2003, pp. 105-127.



Fig. 3: Ms. Harley 4425, London, British Library, contenente il *Roman de la Rose*, 1490-1500 ca.



Fig. 4: Ms. Harley 621, London, British Library, contenente il *De casibus virorum illustrium* di Giovanni Boccaccio nella traduzione francese di Laurent de Premierfait, terzo quarto sec. XV.



Fig. 5: Ms. français 380, Paris, Bibliothèque nationale de France, contenente il *Roman de la Rose*, fine sec. XIV.

Questa ricchezza di dettagli nella rappresentazione iconico-simbolica è tipica delle arti figurative; più semplificata è, invece, la descrizione letteraria, per quanto anche in essa la portata metaforica degli oggetti possa arrivare ad acquisire più importanza delle qualità intrinseche del soggetto: così, Adam de la Halle non designa Fortuna attraverso il nome,

ma attraverso una perifrasi indicante la sua azione distintiva: «*chele kei le roe tient*» («colei che governa la ruota»)<sup>25</sup>.

Nel corso del Medioevo (con l'apogeo quattro e cinquecentesco dei tarocchi e degli emblemi) i riferimenti a Fortuna, in prosa come in poesia, proliferano, divenendo una sorta di inserto cristallizzato, veri e propri riempitivi retorici, formule di immediato valore paradigmatico: Matteo di Vendôme approva addirittura l'impiego di un'allusione alla proverbiale mendacità di Fortuna come esordio di lettera nella pratica epistolografica («*Siquidem, si agendum erit de instabilitate Fortune, potest ante tale poni proverbium: Est rota Fortune fallax...*»)<sup>26</sup>. E tuttavia, gli attributi fisici e comportamentali messi in risalto dalla fantasia degli scrittori sono tutto sommato pochi, costanti e riconducibili per lo più alla matrice boeziana:

«*Haec nostra vis est, hunc continuum ludum ludimus: rotam volubili orbe versamus, infima summis, summa infimis mutare gaudemus. Ascende, si placet, sed ea lege, ne, uti [cum] ludicri mei ratio poscet, descendere iniuriam putes*» (Cons. II, 2).

(«Questa è la mia forza, questo è il gioco cui gioco senza sosta: giro la ruota in cerchio mutevole e mi diverto a cambiare di posto le cose, spostando ciò che sta in basso in alto e ciò che sta in alto in basso. Sali, se ti va, ma a questa condizione: che tu non consideri un'offesa il discendere quando le regole del mio gioco lo esigano».)

Il carattere suasivo del discorso boeziano si incardina su alcuni elementi – l'imprevedibilità e instabilità della fortuna (*fortunae instabilitas* e *caecitas*), e la conseguente fugace felicità (*caduca felicitas*) apportata dai suoi doni passeggeri (*momentaria fortunae dona*)<sup>27</sup> – che, per la loro pregnanza etica ed esemplificabilità, si adattano perfettamente alla retorica dell'*exemplum* medievale. Filosofia istruisce Boezio alla conoscenza e alla consapevolezza (*ut agnoscas... sic collige*); lo stesso fa Ragione, nella Continuazione del *Roman de la Rose* di Jean de Meun, invitando l'Amante ad usare la logica (v. 5752: «*tu n'es pas bon logiciens*») per “riconoscere e disdegnare Fortuna e le sue attrattive” (vv. 6349-50: «*Pour ce vueill que tu la despises/et que tu ses graces riens ne prises*»), citando espressamente l'*auctoritas* di «*Boece de confort*» (vv. 5032), argomentando *par demoustrance* (v. 6694) e rafforzando la perspicuità delle proprie parole con esempi di illustri personaggi del passato, le cui vicende umane testimoniano della *muableté* incontrastabile della Fortuna:

«*Et leur promet estableté  
en estat de muableté,  
et touz les paist de gloire vaine  
en la beneüirté mondaine  
quant sus sa roe les fait estre;  
lors cuident estre si grant mestre,  
et lor estat si fort veoir,  
qu'il ne puissent jamais cheoir*»  
(*Roman de la Rose*, vv. 4853-60).

<sup>25</sup> ADAM DE LA HALLE, *Le Jeu de la Feuillée*, a cura di E. Langlois, Champion-Procédés Dorel, Paris 1951, v. 769.

<sup>26</sup> MATTEO DI VENDÔME, *Ars versificatoria*, I, 17, in ID., *Opera*, vol. III, a cura di F. Munari, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1988.

<sup>27</sup> Cfr. Cons. II, 4.

(«Fortuna promette agli uomini stabilità, in uno stato di perenne cambiamento, e li alimenta di vana gloria nella felicità di questo mondo, quando li fa salire in cima alla sua ruota; essi credono di essere dei grandi signori e si considerano in una posizione così solida da non poter mai cadere».)

L'empietà di Nerone, «*le cruel homme*» abbattuto con orribile morte (vv. 6450ss.), la saggezza di Seneca, «*bon maistre*» inscalfibile nella mala sorte (vv. 6180ss.), l'ambizione di Manfredi «*roi de Sezile*», rovesciato dal trono (vv. 6627ss.) sono tutti casi di uomini famosi che vanno ricordati proprio perché – come renderà manifesto Giovanni Boccaccio, facendone una galleria di ritratti edificanti nel *De casibus virorum illustrium* – dalle sventure altrui ciascuno possa avere cognizione della potenza divina, della propria fragilità e degli scherzi della fortuna: «*ut [...] Dei potentiam, fragilitatem suam, et Fortune lubricum noscant*»<sup>28</sup>.

La rivoluzione continua della ruota attorno al suo centro immobile (Fortuna e, oltre lei, il motore di tutte le cose, Dio) trasferisce *in figura* il concetto di ciclicità eterna del cosmo ed interpreta figurativamente la visione teocentrica dell'uomo medievale e il suo assoggettamento passivo alla volontà divina<sup>29</sup>.

Va, inoltre, notato che il movimento rotatorio viene sempre immaginato e raffigurato in un assetto tale per cui ne risulti enfatizzata l'opposizione in verticale tra il punto di massima elevazione e apparente felicità, e il punto di massima depressione e conseguente infelicità, secondo una dialettica binaria immagine-senso che esalta gli antagonismi primari della morale religiosa: giusto/sbagliato, virtù/vizio, eccetera. In quest'ottica, il distico di Guillaume de Lorris saldato dall'associazione in rima dei termini *roe* (“ruota”) e *boe* (“fango”) – una combinazione sporadicamente attestata prima di questa occorrenza e invece assai più frequente dopo il successo del *Roman de la Rose*<sup>30</sup> – acquisisce una consistenza semantica speciale, grazie a numerose correlazioni metaletterarie radicate nell'immaginario cristiano medievale, relative al fango della creazione dell'uomo (*Gen 1, 7: «formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terra»*)<sup>31</sup> e al *topos* della corruzione e degenerazione causata dal peccato. Dall'ampio repertorio di esempi possibili (sterminati nella produzione omiletica e penitenziale), emerge con chiarezza il parallelo tra la cecità di Fortuna e quella degli uomini, incapaci di comprendere il messaggio divino e, di conseguenza, prigionieri della loro dissennatezza; cito solo una tra le tante autorevoli

<sup>28</sup> G. BOCCACCIO, *De casibus virorum illustrium*, a cura di P.G. Ricci e V. Zaccaria, in ID., *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di V. Branca, vol. IX, Mondadori, Milano 1983; la citazione è tratta dal *Prohemium*.

<sup>29</sup> Diversamente, l'atteggiamento attivo dell'uomo rinascimentale, fiducioso in sé e nei propri mezzi, si rispecchia nelle rappresentazioni di Fortuna con ciuffo, da afferrare per cogliere al volo le circostanze propizie, e Fortuna con vela, con la quale lottare per il governo della barca tra i flutti della vita; cfr. A. WARBURG, *Le ultime volontà di Francesco Sassetti* (1907), in ID., *La rinascita del paganesimo antico*, a cura di G. Bing, trad. it. E. Cantimori, La Nuova Italia, Firenze 1966, pp. 211-246; e SEMINARIO MNEMOSYNE | CLASSICA IUAV (a cura di), *Fortuna nel Rinascimento. Una lettura di tavola 48 del Bilderatlas Mnemosyne*, in “Engramma”, 119 (2014), consultabile on line all'URL: [http://www.engramma.it/eOS/index.php?id\\_articolo=726](http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=726).

<sup>30</sup> Cfr. S.L. GALPIN, *Fortune's Wheel in the Roman de la Rose*, in “Publications of the Modern Language Association of America”, 24 (2/1909), pp. 332-342, alle pp. 334-336. La medesima coppia di parole in rima è anche nella Continuazione di Jean de Meun, vv. 4891-92.

<sup>31</sup> Il testo biblico di riferimento utilizzato è quello della *Biblia Sacra iuxta vulgatam editionem*, a cura di R. Weber, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1969, 2 voll.

testimonianze in tal senso, Dante, *Convivio*: «In quanta cechitade vivete, non levando li occhi suso a queste cose, tenendoli fissi nel fango della vostra stoltezza!»<sup>32</sup>. Il binomio *conoscenza/ignoranza* è nodale per capire la vera natura di Fortuna e il motivo per cui la felicità da essa ricavata sia solo “apparente”:

*«Donc leur profite adversité  
plus que ne fait prospérité,  
car par ceste ont il ignorance,  
et par adversité sciences».*  
(*Roman de la Rose*, vv. 4953-56).

(«Pertanto, agli uomini giovano di più le avversità di quanto non faccia la prosperità, perché quest’ultima è fonte di ignoranza, mentre le avversità sono fonte di conoscenza»).

Il paradosso boeziano della fortuna propizia che danneggia con false promesse di stabilità e fortuna contraria che educa alla cruda verità, è accolto e amplificato da Jean de Meun:

Boezio

*«Etenim plus hominibus reor adversam quam  
prosperam prodesse fortunam; illa enim semper specie  
felicitatis, cum videtur blanda, mentitur, haec semper vera  
est, cum se instabilem mutatione demonstrat».*  
(*Cons.* II, 8)

(«In realtà, ritengo che possa giovare agli uomini più la fortuna avversa che non quella propizia; infatti, quest’ultima, mostrandosi lusinghiera, inganna con l’illusione della felicità, mentre l’altra è sempre veritiera, perché si presenta instabile con i suoi mutamenti».)

Jean de Meun

*«Toutevois est chose voire  
Et si la trueve l’en escrite:  
Que mieus vaut as genz et profite  
Fortune perverse et contraire  
Que la douce et la debonnaire;  
Et, se ce te semble doutable,  
C’est bien par argument prouvable,  
Car la debonnaire et la mole  
les deçoit et boule et affole. [...]   
Mais la contraire et la perverse,  
quant de leur grant estat les verse  
et les tumbent, au tour de la roe,  
du soumet envers en la boe, [...]   
ceste monstre qu’ele est veroie  
et que nus fier ne s’i doie  
en la beneürté fortune,  
qu’il n’i a seürté nesune».*  
(*Roman de la Rose*, vv. 4838-4900)

(«È infatti cosa appurata – e la si trova attestata – che vale di più e aiuta la fortuna malvagia e avversa che non quella suadente e propizia; e se ciò ti sembra discutibile, si può invece dimostrare argomentando che la fortuna propizia e suadente inganna gli uomini, li illude e li fa impazzire; invece, la fortuna avversa e malvagia, quando li fa precipitare dal loro stato di grazia, e, con un giro di ruota, li scaraventa dalla sommità giù nel fango, si mostra per quello che è veramente e mostra che nessuno deve confidare nella buona sorte, perché in essa non c’è alcuna sicurezza».)

<sup>32</sup> D. ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, Le Lettere, Firenze 1995, 3 voll., III, 5.

Rilevo, per inciso, che l'antitesi tra buona e mala sorte, condensata qui metonimicamente negli effetti opposti che essa produce, la ricchezza e la povertà, e sottoposta nel corso del Rinascimento al già menzionato processo di emblemizzazione, sfocia – nel *De casibus* di Boccaccio (III, 1) – in un vero e proprio scontro (*certamen*) di Povertà *versus* Fortuna (fig. 6), segno da un lato della marcata connotazione negativa di Fortuna-nemica, dall'altro della produttività del filone letterario allegorico delle psicomachie e delle giostre di virtù e vizi.



Fig. 6: Ms. français 233, Paris, Bibliothèque nationale de France, contenente il *De casibus virorum illustrium* di Giovanni Boccaccio, nella traduzione francese di Laurent de Premierfait, seconda metà sec. XV.

La metafora dei beni e dei mali del destino origina peraltro una felice allegoria, quella della *maison perilleuse* di Fortuna (v. 5915), che Jean de Meun mutua dall'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla<sup>33</sup>. La rappresentazione di Alano è una sorta di *amplificatio* elaborata a partire da elementi contenuti nel quarto inserto lirico del secondo libro della *Consolatio* boeziana, dove si loda la solidità della dimora costruita al riparo dalle insidie del mare e dei venti; questi elementi sono riletti in chiave antifrastica, perché riflettano simbolicamente la mutevolezza, l'instabilità, la doppiezza di Fortuna. La ripresa fedele di questa invenzione retorica da parte di Jean de Meun apre, all'interno dell'ammaestramento di Ragione all'Amante, una lunga parentesi pittografica di quasi trecento versi (vv. 5893-6173), nella quale ogni aspetto materiale descritto ha una ben precisa *senefiance* allegorica: le caratteristiche dell'isola sulla quale Fortuna vive rispecchiano la sua natura proteiforme; le caratteristiche della casa in cui Fortuna risiede rispecchiano le sue azioni variabili; e il comportamento che Fortuna tiene, abitando in quella casa, rispecchia le conseguenze

<sup>33</sup> Dal *Roman de la Rose*, questa descrizione filtra poi pressoché intatta nel *Dit de la panthère* (vv. 1960-2006) e in Christine de Pizan, nella seconda parte del *Livre de la Mutacion de Fortune* (vv. 1461-4272). Cfr. NICOLE DE MARGIVAL, *Le Dit de la Panthère*, a cura di B. Ribémont, Champion, Paris 2000, e CH. DE PIZAN, *Le Livre de la Mutacion de Fortune*, publié d'après les manuscrits par S. Solente, Picard, Paris 1959-1966, 4 voll., vol. I. Sull'allegoria della dimora di Fortuna, cfr. Y. FOHER-JANSSENS, *La maison de Fortune dans l'Anticlaudianus d'Alain de Lille*, in Y. FOHER-JANSSENS ed E. MÉTRY (a cura di), *La Fortune. Thèmes, représentations, discours*, ed. cit., pp. 129-144.

imprevedibili del suo agire. Pertanto, l'isola rocciosa (fig. 7) ora quasi sommersa dai flutti, ora quasi sospesa nell'aria "si dissimula e si modifica continuamente" (v. 5931: «*se desguise et se rechange*») come l'ambigua Fortuna, gli alberi del luogo "si trasformano" (v. 5959: «*chascun arbre ainsi se defformen*»), i due fiumi che li scorrono, l'uno tranquillo e accogliente, l'altro putrido e turbinoso, "si convertono" e convergono l'uno nell'altro (v. 6065: «*li tresmue sa nature*»); come la contraddittoria volontà di Fortuna, la casa è costruita in bilico "parte a monte e parte a valle" (v. 6089-90: «*L'une partie... va contremont et l'autre avale*»), da un lato ostenta meraviglie da reggia, dall'altro brutture da tugurio (vv. 6096 e 6102: «*li mur d'or et d'argent*»/«*li mur de boen*»); la padrona di casa si conforma all'ambiente, così che appare «*comme une roynne*» (v. 6119) quando frequenta le ricche sale, mentre "si spoglia e si priva" di ogni ornamento quando sta nelle stanze dissestate (vv. 6149: «*Et si se desnue et desrobe*»). Il ragionamento è, ancora una volta, costruito per opposizioni e, ovviamente, si prefigge di dimostrare – all'Amante e al lettore – la giustezza dei moniti di Ragione.



Fig. 7: Ms. français 12595, Paris, Bibliothèque nationale de France, contenente il *Roman de la Rose*, secc. XIV ex.-XV in.

All'inizio di questo capitoletto, si accennava ad altre due allegorie di Fortuna inserite nella Continuazione del *Roman de la Rose*: la Fortuna con palla e la Fortuna taverniera. Entrambe hanno una rilevanza e uno spazio minimi rispetto all'allegoria di Fortuna con ruota, ma sono interessanti per l'uso "archeologico" che ne fa Jean de Meun: entrambi i riferimenti si trovano, infatti, in episodi ambientati o facenti riferimento all'Antichità classica, periodo nel quale le due personificazioni sono più comuni. La Fortuna con palla, sopravvivenza della greca *Tyche*, viene impiegata nell'*exemplum* della superbia regale punita di Creso, sovrano della Lidia, reo di aver dato per scontati i favori della dea:

*«Si destruit ele maint preudomme,  
qu'el ne prise pas une pomme  
tricherie ne loiauté,  
ne vill estat ne roiauté,  
ainçois s'en gene a la pelote  
comme pucele nice et sote,*

*et giete à grant desordenance  
richece, honnour et reverance;  
dignitez et poissance donne,  
ne ne prent garde a quel personne».*  
(*Roman de la Rose*, vv. 6549-58)

(«Così, Fortuna rovina molti uomini nobili, dal momento che non gliene importa nulla della lealtà o della falsità, della miseria o del potere regale; al contrario, se ne fa un baffo, come fanciulla stupida e superficiale, e getta all'aria ricchezza, onore e reputazione; dona dignità e autorità, ma non guarda in faccia e non si cura di nessuno».)

L'accessorio ludico di Fortuna (la palla) è un relitto allusivo rifunzionalizzato nell'espressione idiomatica “*s'en jouer à la pelote*” (“farsene beffa”), ma l'atteggiamento fanciullesco e sventato della divinità rimanda chiaramente all'archetipo ellenico; e si tratta di un atteggiamento che – a sottolinearne la pericolosa equivocità – può accomunare Fortuna a Morte, la quale «*jüie a nos de la pelote*» (ROBERT LE CLERC D'ARRAS, *Les vers de la mort*)<sup>34</sup>.

Fortuna taverniera (fig. 8) deriva, come da glossa esplicativa nel testo, da Omero ed è frutto di una contaminazione con attributi e funzioni tradizionalmente pertinenti a Zeus il quale, nel ventiquattresimo libro dell'*Iliade*, è descritto come il dispensatore dei beni e dei mali, contenuti in due botti collocate all'entrata del suo palazzo.



Fig.8: Ms. français 12595, Paris, Bibliothèque nationale de France, contenente il *Roman de la Rose*, secc. XIV ex.-XV in.

Nel quadretto allegorico del *Roman de la Rose*, Giove ha rimpiazzato Zeus, e Fortuna subentra al divino padre nel ruolo di amministratrice dei destini umani:

*«Jupiter en toute saison  
a sur le sueil de sa maison,  
ce dist Omer, .ii. plains tonniaus.  
Si n'est vieulz bons ne garçonniaus,*

<sup>34</sup> ROBERT LE CLERC D'ARRAS, *Les vers de la mort*, a cura di A. Brasseur e R. Berger, Droz, Genève 2009, XXXVI, v. 1.

*n'il n'est dame ne damoisele  
soit vieille ou jeune ou laide ou bele,  
qui vie en cest monde reçoive,  
qui de ces .ii. tonniaus ne boive.  
C'est une tavernie pleniere,  
dont Fortune la taverniere  
trait aluyne et pyment en coupes,  
pour faire a tout le monde soupes».*  
(*Roman de la Rose*, vv. 6809-20)

(«Giove ha sempre, sulla soglia della propria dimora (lo racconta Omero), due botti colme. Non c'è sulla terra vecchio o bambino, donna o fanciulla, vecchia o giovane, brutta o bella, che non beva da queste botti. È un'osteria frequentatissima, nella quale Fortuna che la gestisce mesce assenzio e vino a coppe, perché tutto il mondo ne sorseggi».)

Tutte queste metamorfosi del mitologema-Fortuna da un lato provano la sua capillare e continua diffusione in diacronia e in sincronia, dall'altro esemplificano uno dei modi in cui si attua la *translatio studii* medievale, attraverso cioè la ripresa, l'imitazione e la rimodulazione di un modello pregresso nell'ottica di una *moralisatio* che, nel caso specifico del *Roman de la Rose*, è messa al servizio di una poetica del *docere per figuras*.

### 3. Fortuna e amore

Come tutti i doni che Fortuna dispensa, anche l'amore che essa regala è fasullo ed effimero: «*C'est l'amour qui vient de fortune/qui s'eclipse comme la lune*» (vv. 4779-80)<sup>35</sup>. Per contro, l'alternativa offerta da Ragione è sempre affidabile: invece che i vili e interessati «*amours vendables*» (v. 5146), Ragione assicura la fedeltà dei veri amici (vv. 4937-38); all'istinto primitivo, «*l'amour naturel [...] que nature es bestes cria*» (vv. 5759-60), Ragione oppone l'amore più elevato «*qui vient de charité*» (v. 5500); e per liberarsi dal fuoco (v. 6396: «*la bresse*») della passione, Ragione invita a seguire «*droiȝ et chastees et foiȝ*» (v. 5387). Da queste premesse, si ricava un sillogismo elementare: una volta conosciuta la vera natura di Fortuna, se non la si evita, si agisce dissennatamente, perché solo un folle potrebbe fare volontariamente qualcosa che sa essere fonte di grandi dolori; pertanto, chi decide di seguire l'amore di fortuna è un folle. E questo è giustappunto il paradosso cortese dell'*amar desamatȝ*, è la dolce-amara condizione dell'innamorato che «tanto più vive quanto più muore amando»<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Non è rilevante, per questo aspetto, il ritratto di Fortuna nella prima parte del *Roman de la Rose*, nella quale essa ha un ruolo passivo, è il bersaglio delle rimostranze dell'*Ami* (all'interno di un passo che soddisfa tutte le caratteristiche tipologiche della *lamentatio*), frustrato per il momentaneo, inaspettato e forzato arresto del proprio cammino di avvicinamento alla rosa (vv. 3976-4000).

<sup>36</sup> La citazione è dal trovatore FOLQUET DE MARSELHA, *A vos, midontȝ, voill retrair'en cantan*, v. 6: «*que viu quant muer per amor finamem*». Le riprese di questo *topos* sono, in realtà, disseminate in tutta la lirica romanza medievale: ad esempio, GIACOMO DA LENTINI, *Madonna, di vo voglio*, 7: «che vive quando more/per bene amare...»; GUITTONE D'AREZZO, *Ora parrà s'eo saverò cantare*, v. 46: «in vita more e sempre in morte vive»; CINO DA PISTOIA, *Io son chiamata nuova ballatella*, v. 3: «d'un vostro servo che si muore amando». Cfr. FOLQUET DE MARSELHA, *Poesie*, a cura di P. Squillacioti, Carocci, Roma 2003; per

D'altronde, Guillaume de Lorris afferma che il proprio *romanç* vuole essere un manuale di arte amatoria, che l'ispirazione per comporlo gli è venuta in séguito ad un'epifania onirica del dio d'Amore, il quale gli ha ordinato di mettere per iscritto la visione notturna, per stimolare i cuori dei lettori con la bontà e novità della materia trattata:

«Or vueil cest songe rimoier  
 pour noz cuers faire agussier,  
 qu'Amours le me prie et commande.  
 Et se nuls ne nule demande  
 commant je vueil que li romanç  
 soit apelez que je coumanç,  
 ce est li Romanç de la Rose,  
 ou l'art d'amours est toute enclose.  
 La matière est bone et nueve:  
 or doint diens qu'an gre le reçoive  
 cele pour cui je l'ai empris».  
 (Roman de la Rose, vv. 31-41)

(«Ora voglio scrivere in versi questo sogno, per affinare i nostri cuori, secondo il desiderio e l'ordine di Amore. E se qualcuno mi chiede come voglio che si intitoli il romanzo che sto per cominciare, dico che è il Romando della Rosa, nel quale è ben racchiusa tutta l'arte di amare. La materia è valida e nuova: possa Dio far sì che essa sia bene accolta da colei per la quale ho intrapreso l'opera».)

Pur considerando il carattere convenzionale e la formularità dei prologhi (almeno fino a tutto il Quattrocento), luoghi deputati alla dedica al committente, alle espressioni di falsa modestia e inadeguatezza artistica dell'autore, all'invocazione alla divinità; e proprio considerando la tradizione letteraria nel cui solco l'opera di Guillaume de Lorris si inserisce, l'affermazione al v. 39: «*la matière est bone et nueve*» mi sembra non sia da assumersi in maniera del tutto pacifica: anzitutto, perché il termine *matière* – tanto più associato a *romanç* (v. 37) e *senefiance* (v. 16) – invita a intenderlo nell'accezione più tecnica che esso ha nei romanzi di Chrétien de Troyes, e cioè quella di “storia”, canovaccio narrativo da arricchire di *conjointure* (“composizione, architettura”) e *sen* (“senso, significato”); inoltre, perché l'*utilità morale* (*bone*) e l'*originalità* (*nueve*) di questa materia non sussistono, se si pensa ai ben noti “manuali d'amore” di Ovidio (*Ars amatoria* e *Remedia amoris*) e Andrea Cappellano (*De amore*, con il terzo libro *De reprobatione amoris*)<sup>37</sup>. Semmai, questi modelli indiscussi, per tutto il Medioevo, di precettistica

---

gli altri testi, si consultino *online* le già citate banche dati dell'Opera del Vocabolario Italiano (<http://www.ovi.cnr.it>).

<sup>37</sup> Per questioni di cronologia e modalità di circolazione incerte non mi sembra pertinente includere nel novero il cosiddetto “Manuale del libertino” e il cosiddetto “Trattato contro l'amore carnale” di Guittone d'Arezzo, due corone di sonetti rispettivamente a favore e a sfavore dell'amore, trådite l'una dal codice Vaticano latino 3973 e l'altra dal codice Escorialense e.III.23; cfr. D'A.S. AVALLE, *Il manuale del libertino*, in ID., *Ai luoghi di delizia pieni. Saggio sulla lirica italiana del XIII secolo*, Ricciardi, Milano-Napoli 1977, pp. 56-86, e GUITTONE D'AREZZO, *Del carnale amore*, a cura di R. Capelli, Carocci, Roma 2007. Anche in questo caso, tuttavia, siamo di fronte ad un atteggiamento palinodico (fondamentale nell'opera guittoniana, suddivisibile in due fasi, quella laica e quella religiosa, successiva all'entrata nell'Ordine dei Frati gaudenti, nel 1265), per cui la pratica amorosa filo-cortese giovanile viene nella

amorosa evidenziano l'assenza nel *Roman de la Rose* di intenti palinodici, giacché sia l'*Ami* che l'*Amans* esaudiscono il proprio desiderio erotico senza ritrattazione moralistica alcuna. La prima parte del *Roman de la Rose* si interrompe priva di un vero *sen* edificante che – nel rispetto della tradizionale dialettica palinodica di questo filone letterario – ci si aspetterebbe di trovare nella Continuazione di Jean de Meun; ma così non è, e il finale del *Roman de la Rose* non contraddice, né sconfessa quanto affermato nel prologo.

Sarà allora da chiedersi se davvero sia così distante lo spirito della Continuazione di Jean de Meun dall'opera di Guillaume de Lorris, e se Jean de Meun sia davvero quel fustigatore dei corrotti costumi umani che la prolissità del suo argomentare, la sovrabbondanza di digressioni dimostrative esemplari e lo stile sentenzioso possono far apparire tale.

Tra le molte e già ampiamente studiate *fonti* del *Roman de la Rose*<sup>38</sup>, le *auctoritates* più visibili alle quali Jean de Meun si rifà dichiaratamente, o alle quali comunque attinge a piene mani per la propria rielaborazione della figura di Fortuna, sono – come si è visto – Boezio, Alano di Lilla, Arrigo da Settimello. Tuttavia, più che sulle riprese e i debiti dell'autore nei confronti dei suoi autorevoli modelli, è forse più interessante soffermarsi sulle differenze, su alcuni passi nei quali egli si allontana dall'impostazione didascalica della trattazione, ricollegandosi invece all'immaginario e all'ispirazione più marcatamente cortesi del suo diretto predecessore, Guillaume de Lorris.

Il primo aspetto degno di nota è l'atteggiamento dell'Amante nei confronti dell'ammaestramento di Ragione: dopo la lunga disquisizione dottrinale ed edificante che dama Ragione propina ai suoi imperfetti interlocutori, Boezio, Arrigo e l'Amante, i primi due si dichiarano convinti, pentiti delle proprie debolezze e pronti ad intraprendere il cammino della purificazione interiore e dell'ascesa verso l'amore di Dio; l'Amante, al contrario, non si cura degli insegnamenti di Ragione e persevera nel suo *servitium Amoris*, come fedele vassallo del dio del cuore che gli farà cogliere la rosa. L'insubordinazione del discepolo nei confronti del maestro non è certo cosa frequente ed è accentuata dalla sfrontatezza della risposta dell'Amante, giocata sul reimpiego in chiave ironica di parole, espressioni ed esempi già usati da Ragione a scopo edificante:

«[*Raisons*]

*Sueffre que je soie ta serve  
et tu li miens laiaus amis.  
Le dieu lairas qui ci t'a mis  
et ne priseras une prune  
toute la roe de Fortune.*

*A Socrates seras semblables  
qui tant fu fiers et tant estables  
qu'il n'ert liez en prosperité  
ne tristes en adversité».*

(*Roman de la Rose*, vv. 5838-5846)

«[*li Amans*]

*Il me couvient servir mon maistre  
qui mout plus riche me fera  
.C. mile tanz quant li plaira,  
car la rose me doit bailier  
se je m'i sai bien travailler.*

*Et se par lui la puis avoir,  
mestier n'avroie d'autre avoir.*

*Je ne priseroie .ii. chiches  
Socrate, combien qu'il fust riches».*

(*Roman de la Rose*, vv. 6897-6906)

---

maturità smentita da una rielaborazione del tema in senso moralistico. Sul concetto di "originalità" espresso nel prologo, cfr. G. PERON, *Raoul de Houdenc e la laicizzazione dell'allegoria*, in D. GOLDIN (a cura di), *Simbolo, metafora, allegoria. Atti del IV Convegno italo-tedesco (Bressanone, 1976)*, premessa di G. Folena, Liviana Editrice, Padova 1980, pp. 107-121, a p. 109.

<sup>38</sup> A partire dalle ricerche di E. LANGLOIS, *Origines et sources du Roman de la Rose*, Thorin, Paris 1890.

«[Parla Ragione:] “Accetta che io sia al tuo servizio e tu il mio amico leale. Abbandonerai il dio che ti ha messo in questo stato e non t’importerà un fico secco di tutta la ruota della Fortuna. Assomiglierai a Socrate che fu così austero e granitico da non rallegrarsi nella prosperità né rattristarsi nelle avversità”».

«[Parla l’Amante:] “Mi si addice servire il mio maestro che mi farà cento mila volte più ricco, quando gli aggraderà, perché mi deve donare la rosa, se mi ci industrio bene. E se grazie a lui la posso avere, non avrò bisogno di nient’altro. Per quanto ricco fosse, non stimerei Socrate più di un soldo di cacio”»).

A distanza di oltre mille versi, l’Amante non solo non è persuaso da Ragione, ma smaschera l’inadeguatezza delle di lei promesse a fronte della reale natura della propria missione: l’Amante segue i dettami della *fin’amors* di matrice trobadorica per guadagnarsi il *guiderdo*, il “premio” finale; ma non testa la propria idoneità all’impresa – e alla ricompensa – attraverso le statiche prove di autocontrollo amoroso previste dal rituale cortese del corteggiamento (il *domnei*) e della sublimazione del desiderio (l’*asag*: guardare ma non toccare, sfiorare ma non afferrare, baciare senza possedere, giacere senza consumare); il suo percorso iniziatico, che pure avviene “*dinç vergier*” (“nel giardino”), luogo topico dell’immaginario erotico trobadorico, ha tutte le caratteristiche dell’*aventure* e della *quête* cavalleresche, alla ricerca di un bene che, al di là della trasfigurazione allegorica cui è sottoposto, è molto terreno e sensuale.

Scritto in distici di *octosyllabes* a rima baciata come tutti i grandi *romanç* del XII secolo<sup>39</sup>, il *Roman de la Rose* è l’avventura di un paladino di Amore, che in nome della totale obbedienza al suo signore/padrone sfida i pericoli della società (povertà e ricchezza), del costume (gelosia, ipocrisia e calunnia) e della morale (ozio, distrazione e pudore) per trovare infine buona accoglienza presso il suo beneamato bocciolo di rosa. Non di un mistico *itinerarium mentis in Deum* si tratta, quanto piuttosto di un *itinerarium amantis in deam*, un percorso di perfezionamento dell’innamorato verso la sua eletta compagna: qui la ragione può poco, anzi, al massimo può nuocere con inutili tentennamenti e ripensamenti dettati dal buonsenso, quando invece il galateo del perfetto Amante spiega che: «*Tels est la mesure d’amer/ que nuls n’i deit resun garder*» (“la legge dell’amore prevede che non si debba seguire ragione”). Così scrive Marie de France, nel *Lai d’Equitan* (vv. 19-20)<sup>40</sup>. E difatti il Lancillotto di Chrétien de Troyes, che la ragione esorta a non disonorarsi salendo sull’ignominiosa carretta che pure lo condurrebbe subito dalla sua regina Ginevra, si pentirà amaramente di aver ascoltato la testa e non il cuore:

«*Mes Reisons, qui d’Amors se part,  
li dit que del monter se gart,  
si le chastie et si l’anseigne  
que rien ne face ne anpreigne  
dom il ait honte ne reproche.  
N’est pas el cuer, mes an la boche,  
Reisons qui ce dire li ose;  
mes Amors est el cuer anclose*

<sup>39</sup> Si ricordi la classificazione dei generi canonizzata da Jehan Bodel in *trois matières: «de France et de Bretagne et de Rome la grant»* (v. 7); cfr. JEHAN BODEL, *La Chanson des Saisnes*, a cura di A. Brasseur, Droz, Genève 1989.

<sup>40</sup> MARIA DI FRANCIA, *Lais*, a cura di G. Angeli, Pratiche Editrice, Parma 1992.

*qui li comande et semont  
que tost an la charrete monts.*  
(CHRÉTIEN DE TROYES, *Le Chevalier de la Charrete*, vv. 365-374)

«Ma Ragione, che si discosta da Amore, gli dice di guardarsi dal salire sulla carretta, lo riprende e lo ammonisce dal pensare e dall'intraprendere qualunque cosa sia fonte di vergogna e critiche. Non è dal cuore, bensì dalla bocca che proviene questo discorso che Ragione osa fargli; Amore, invece, che è racchiuso nel cuore, lo esorta e gli chiede di montare immediatamente sulla carretta».

Quando la divinità – sia essa il Dio cristiano o pagano, o semplicemente la donna idealizzata – chiama a compiere una scelta, non bisogna riflettere, bisogna intuire e agire con tempismo, perché il tempo non è umanamente governabile. Ne sa qualcosa Perceval, reo di non aver posto le domande opportune al momento opportuno e, soprattutto, colpevole di non aver colto l'occasione favorevole per formularle, nella presuntuosa convinzione di poter dirigere il corso degli accadimenti, rimandando un'iniziativa che invece non avrà più modo di prendere:

«[La dameisele sor la mule fauve]  
“Ha! Percevaux Fortune est chauve  
derriers et devant chevelue, [...]”  
que tu ne la retenis mie,  
Fortune, quant tu la trovas! [...]”  
Mont est maleüreus qui voit  
si bel tans que plus ne convaigne,  
si atant tant que plus biax vaigne”».  
(CHRÉTIEN DE TROYES, *Li Contes del Graal*, vv. 4646-48, 4650-51, 4662-64)<sup>41</sup>

(«[Parla la fanciulla sulla mula fulva:] “Ah, Perceval!, la Fortuna è calva dietro la nuca ma davanti è capelluta, e tu non la trattenesti, Fortuna, quando la trovasti! È ben sfortunato colui che avendo la miglior occasione possibile aspetta che ne gliene capiti una migliore”»).

Tornando al sopraccitato passo del *Roman de la Rose*, il discorso di Ragione si appropria della metafora feudale dell'omaggio vassallatico al *meus dominus* > *midons*: «*Sueffre que je soie ta serve/et tu li miens laiaus amis*» (vv. 5838-39). Come il trovatore innamorato si sottomette al volere della dama, allo stesso modo Ragione è disposta ad asservirsi alla volontà del proprio “amico leale”, dove *leiaus* rimanda certo al concetto di *amore/amicizia* di ciceroniana memoria, discusso qualche migliaio di versi prima (vv. 4765ss.), ma *amis* (*biaus, dous amis*) è l'appellativo che, per convenzione cortese, identifica l'amante (l'*Ami* di Guillaume de Lorris), non il coniuge. La risposta dell'Amante della *Rose*, insensibile all'artefatta seduzione della retorica raziocinante, ristabilisce la legge di necessità dell'innamorato, o meglio, il principio di conformità dei suoi comportamenti al codice ideologico cortese: dire che *conviene* assoggettarsi ad Amore, non significa che sia *giusto* farlo, ma significa che è ciò che necessariamente compete al vero fedele di Amore, secondo un rapporto di corrispondenza che gli garantirà una soddisfazione

<sup>41</sup> Entrambi i testi di Chrétien de Troyes sono citati dalla seguente edizione: CHRÉTIEN DE TROYES, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de D. Poirion, avec la collaboration d'A. Berthelot et al., Gallimard, Paris 1994.

proporzionalmente superiore a qualunque ricchezza materiale e morale. Se ne ha conferma alla fine del *Roman*:

«*Mes des Reson ne me souvint,  
qui tant en moi gasta de peine. [...]  
Par grant joliveté cueilli  
la fleur du biau rosier feull*».  
(*Roman de la Rose*, vv. 21730-31, 21747-48)

(«Non mi curo di Ragione, che si diede tanta pena per me. [...] Con somma felicità colsi il fiore sbocciato nel bel roseto».)

L'amore perfetto promosso da Ragione non è, insomma, lo stesso amore cui tende il perfetto amante. Come ancor meglio spiegherà Nicole de Margival nel suo *Dit de la Panthère*, ispirandosi proprio al *Roman de la Rose*, l'unica via da percorrere in amore è la *voie de Fortune*, l'azzardo che premia gli audaci:

«[*Li diex d'Amors*]  
“*Et puis que tu as refusees  
les voies que je t'ai moustrees,  
je n'y vois plus voie nis une,  
fors que la voie de Fortune*”».  
(NICOLE DE MARGIVAL, *Dit de la Panthère*, vv. 1921-1924)

(«[Parla il dio Amore:] “Poiché hai eliminato tutte le vie che ti ho mostrato, non vedo nessun'altra via possibile, all'infuori della via della Fortuna”».)

Il rifiuto di seguire la ragione è la più lampante conferma della possibilità lasciata all'uomo di decidere del proprio destino, di essere – come ribadirà qualche secolo più tardi Machiavelli – “artefici della propria fortuna”, nel bene o nel male, ma consapevoli dell'obiettivo da raggiungere e dei mezzi più *convenienti* per ottenerlo.



Sabrina Stroppa

L'ESPERIENZA DELLE COSE:  
LA RIFLESSIONE DI PETRARCA SUL POTERE DI FORTUNA

**Abstract**

*The essay retraces some moments of Petrarch's reflection on Fortune as it can be found in the collection of his family letters (the Familiars). In them, we observe a substantial change of perspective at the time of the events that struck the poet, and with him Italy and Europe, in the years 1348-49 (namely, the end of the dream of a restoration of Rome by Cola di Rienzo and the plague). In the first books of the Familiars, Petrarch proposes himself as a moral philosopher nourished with examples from the classics and therefore capable of contrasting Fortune's strikes. The experientia of death in those tragic years however undermines his strength and affects the possibility of preventing suffering to the point of leading Petrarch to rethink deeply his faith in spes (hope) as a projection of the human thought and will into the future.*

Per una parte larghissima del Rinascimento europeo, Petrarca fu il teorico di Fortuna: accanto alle rime dei *Rerum vulgarium fragmenta*, il suo testo più copiato, illustrato e stampato fu per un paio di secoli il *De remediis utriusque fortune*, che finì per essere considerato «patrimonio di uso comune», responsabile della formazione di predicatori ed eruditi, letto a lungo in tutta Europa come *speculum principis*<sup>1</sup>. Nei due libri di cui si compone, l'opera disegna una mappa vastissima dell'azione di Fortuna sull'uomo, mostrando gli effetti delle sue due scherane, *prosperitas* e *adversitas*, a cui il personaggio *Ratio* esorta a reagire: non fidandosi quando Fortuna dona, non curandosene quando toglie.

Il *De remediis* ha una struttura apparentemente semplice, ma che in realtà pone molti interrogativi per la spiccata differenza tra i personaggi in dialogo: la mobilità di *Ratio* si oppone alla fissità della posizione delle passioni con cui ragiona e argomenta. Se *Ratio* trova argomenti sempre rinnovati, e molteplici, per combattere gli eccessi di fiducia di *Gaudium* e *Spes*, o corroborare con soffi di lucidità lo sconforto di *Dolor* e *Metus*, tentando di «decostruire con pazienza l'inessenziale armatura delle circostanze», nell'intento di ricondurre l'io al suo nucleo di verità<sup>2</sup>, da parte loro le passioni non si lasciano smuovere

---

<sup>1</sup> Per tutto ciò cfr. R. BROVIA, *Itinerari del petrarchismo latino. Tradizione e ricezione del De remediis utriusque fortune in Francia e in Borgogna (secc. XIV-XVI)*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2013 (la citazione a p. VII).

<sup>2</sup> Cfr. E. FENZI, *Introduzione* a F. PETRARCA, *Rimedi all'una e all'altra fortuna*, trad. it. G. Fortunato e L. Alfinito, introduzione, commento e cura di E. Fenzi, La scuola di Pitagora, Napoli 2009, pp. 35-36 (ma rimando all'*Introduzione* tutta per un'equilibrata e aggiornata lettura dell'opera nel suo complesso). Il *De*

facilmente, restano chiuse nelle loro ossessioni, colpite come sono dalla sofferenza tangibile, inscritta sulla pelle e nel corpo, o cullate dalle prove altrettanto tangibili dei beni accumulati, degli agi copiosi a loro disposizione. Pensare che la buona fortuna possa non durare in eterno non è facile: occorre guardare oltre la scorza delle cose che ci circondano, oltre gli affetti che ci lusingano, proiettandosi dunque nel futuro, visualizzando la loro possibile degenerazione e morte. E non è facile nemmeno pensare a un “rimedio” per la cattiva sorte, quando Fortuna non si limita a sottrarre beni recuperabili, come il denaro o una moglie, ma distrugge le città con il terremoto, o sottrae definitivamente gli esseri amati conducendoli a morte.

L’opera di *Ratio* consiste, essenzialmente, nella riflessione sull’inessenzialità di tali beni, e dunque sulla fragilità del potere di chi li dona all’uomo. La fine della *Prefazione* al secondo libro del *De remediis* è chiarissima nell’esprimere una concezione di Fortuna che potrebbe essere considerata come distintiva della posizione di Petrarca: rispetto alla *lis* di cui ha parlato tutta la prefazione, «la lotta e il movimento che travagliano il mondo e ne mutano incessantemente gli equilibri», secondo il detto eracliteo «*Omnia secundum litem fieri*» («tutte le cose che avvengono sono il risultato di una lotta»), Fortuna è un puro nome, una convenzione<sup>3</sup>. Leggendo quest’opera, i dotti non si lasceranno turbare «*vulgari cognomine*»<sup>4</sup>. Basterà riferirsi al Commento a Matteo di san Girolamo, in cui la posizione cristiana è lapidariamente espressa in una sentenza – «*Nec fatum nec fortuna*» – che Petrarca ripeterà nella *Senile* VIII 3, dopo aver espresso la medesima opposizione al sentire comune, la «*vulgaris opinio*», nella *Familiare* XX 8 ad Agapito Colonna il Giovane, probabilmente del 1359 (§ 14: «*vere autem nichil esse per se ipsam magnis auctoribus fidem habuit*» [«ma io, con l’autorità di grandi uomini, so che essa è un nulla»]), e nella *Familiare* XXII 13 a Pierre Bersuire, del settembre 1361 (§ 7: «*nil omnino aliud quam nudum et inane nomen est Fortuna*» [«la fortuna altro non è che un nome nudo e vano»]).

Vorrei tuttavia rileggere alcuni passaggi delle sue lettere *Familiari* in cui Petrarca tratta della fortuna, per mostrare come tale concezione ebbe un’evoluzione, nell’autorappresentazione strutturata da Petrarca nella raccolta delle sue lettere. La collocazione stessa del tema lo disloca dalla riflessione teorica, bloccata sull’asse inamovibile del rapporto tra ragione e passioni, al risuonare pratico della fortuna nella vita dell’individuo: di quell’individuo esemplare risultante dalla ideologicissima rappresentazione di sé che Petrarca mette in atto prima scrivendo, poi selezionando e collocando in ordine le missive che andranno a comporre il *Familiarium rerum liber*.

---

*remediis* – li proposto in forma antologica – si legge nell’edizione curata da Christophe Carraud (PÉTRARQUE, *Les remèdes aux deux fortunes*, 2 voll., Millon, Grenoble 2002); la recente edizione di Ugo Dotti (F. PETRARCA, *I rimedi per l’una e l’altra sorte*, 4 voll., trad. it. a cura di U. Dotti, Aragno, Torino 2013) è utile per la traduzione italiana, ma viziata da moltissimi refusi, oltre che essere priva di titoli correnti che si riferiscano ai vari capitoli, rendendone disagevole la consultazione.

<sup>3</sup> Sulla *lis* cfr. PETRARCA, *Rimedi all’una e all’altra fortuna*, ed. cit., *Prefatio* II, 1, p. 144 e nota 1; per Fortuna come nudo nome cfr. *ibidem*, p. 184 e nota 65 (§ 35).

<sup>4</sup> *Ibidem*, *ivi*. Per la sentenza immediatamente successiva, cfr. *ibidem*, *ivi* (con la nota 66): «*noto illis et communi vocabulo [il nome “Fortuna”] usus sum, non inscius, quid de hac re late alii, brevissimeque Hieronymus ubi ait: “Nec fatum nec fortuna”*» («ho usato questo vocabolo a loro noto e comune, ben sapendo che cosa altri estesamente dissero su questo argomento e Girolamo in modo molto breve quando dice: “Non esiste né il fato, né la fortuna”»).

È vero che un'eventuale rassegna delle occorrenze del tema della fortuna nelle *Familiari* rischierebbe di «tramutarsi in un florilegio pur affascinante di sentenze memorabili»<sup>5</sup>; ma è altrettanto vero che proprio dalla raccolta delle lettere, ordinate diacronicamente, si può estrarre una visione della fortuna non astorica e fissata nell'immobilità di un pugno di citazioni classiche, bensì cronologicamente assata, per Petrarca, sull'evento fondamentale dei tempi suoi, la pandemia di peste del 1348-49, che per molti versi, e congiunta come si trovò ad essere all'altro evento capitale, la delusione per la degenerazione e il tramonto dell'impresa romana di Cola di Rienzo, finì per diventare il momento cardine dell'autorappresentazione di Petrarca. In breve, Petrarca di peste non morì: si ritrovò invece a sopravvivere alla morte di molti amici – per non parlare di Laura, morta anch'essa di peste ad Avignone, come gli riferisce un amico –, per la malattia ma anche per le conseguenze dell'impresa stessa di Cola (è il caso dei rappresentanti della famiglia Colonna, caduti in battaglia contro le truppe del tribuno); morì invece la sua speranza nella resurrezione di Roma, che già a pochi mesi dalla presa di potere di Cola mostrava di avere il fiato corto. Nacque di qui una sorta di sindrome del sopravvissuto, o di “pensiero postumo”, che modella tutta la seconda parte del Canzoniere, e, nel caso che ci interessa, induce a un ripensamento del potere di Fortuna.

Per individuare questo discrimine, leggiamo alcuni passi che corrispondono, come sintomi, ad altrettanti atteggiamenti mentali dell'autore, e che desumo da alcune delle moltissime lettere dirette agli amici. Nei loro confronti, Petrarca assume le vesti dell'amico-maestro, modellato su quello del Seneca delle *Epistulae ad Lucilium*: la sua voce si esercita dunque nell'esortazione a sprezzare il potere di Fortuna, a divenire cosciente del fatto di poter soccombere a ogni passo contro un nemico incomparabilmente più potente, ma contro il quale non c'è altra via che resistere.

Questo scrive Petrarca, in una delle lettere a Tommaso da Messina nelle quali nei primi libri esibisce i termini della sua filosofia morale, che andava modellandosi a contatto con gli antichi. Di fronte a Fortuna non sono possibili che due reazioni: la resa – anche involontaria, come quella di chi muore, vittima di un accesso malevolo della sorte: cosa che però lo pone *ipso facto* fuori dalla sua giurisdizione («*mors hominem eximit ab imperio Fortune*» [«la morte sottrae l'uomo al potere della fortuna»]) – oppure la resistenza, che si attua togliendo al potere di Fortuna una cosa sola, la *virtus*: «*humanarum rerum omnium, excepta virtute, domina est*», sentenza Petrarca («essa è signora di tutte le cose umane, tranne della virtù»); e proprio la virtù può essere lungamente assediata e combattuta da Fortuna, ma mai espugnata: «*illam quoque sepe oppugnare, sed nunquam expugnare, permittitur*» («spesso le è concesso di combatterla, ma mai di vincerla» [Fam. I 2, 24-25]).

E questo scrive in una consolatoria di poco posteriore:

---

<sup>5</sup> G. BALDASSARRI, *Il tema della fortuna*, in *Motivi e forme delle Familiari di Francesco Petrarca*, a cura di C. Berra, Cisalpino, Milano 2003, pp. 527-548, in particolare p. 527. Si veda anche V. PACCA, *Sulla concezione petrarchesca della fortuna*, in «Intersezioni», XXIII (2003), pp. 5-24 (ampia e minuziosa indagine sul tema della fortuna e le sorti belliche, condotta su testi come la *Collatio coram Domino Johanne, Francorum rege*, pronunciata da Petrarca alla corte di Parigi il 13 gennaio 1361, e le *Familiari* XXII 13 e 14 al Bersuire [d'ora in poi *Fam.*]). In via di pubblicazione è l'intervento di Ilaria Tufano, «*Nec fatum nec fortuna*». *La posizione di Petrarca*, pronunciato in occasione del *Quinto colloquio internazionale di letteratura italiana* dell'Istituto Suor Orsola Benincasa, dal titolo *Fortuna*.

«*Quid palles, quasi magnum in te ius habeat fortuna? non illa partis iudicis obtinet, sed testis. Qualis sis in tua potestate est; non est in illius quale de te testimonium ferat, sed ut ferat tantum; mentiri non potest, loqui potest. Quis autem, nisi culpe conscius, testem metuit vera locuturum? Non est que te ad ignaviam cogat; est que gressus tuos dinumeret, patientiam exerceat, suspiciat aut despiciat pectoris tui robur, deinde populo referat quicquid invenerit*» (Fam. II 4, 12-13)<sup>6</sup>.

L'ambito metaforico della controversia giudiziaria racchiude immagini prelevate dall'Antico Testamento: l'immagine di Fortuna coincide con l'immagine di un Dio che implacabilmente osserva e mette alla prova il giusto, contandone i passi ed esercitandone la pazienza. Il *subtext* è dunque il libro di Giobbe, nel quale coesistono appunto il dibattito giudiziario e la messa alla prova della *patientia* dell'uomo, e che il destinatario poteva facilmente riconoscere dalle allusioni aperte al "grande codice" («*gressus meos dinumerasti*» [«tu conti i miei passi»], si legge in *Gb* 14,16; e poi anche, con minime varianti, in 31,4 e 34,21)<sup>7</sup>.

La posizione di distacco cui esorta questa lettera può essere il frutto di una rimeditazione a posteriori, come quasi certamente riscritta a posteriori potrà essere considerata la sentenza su Fortuna come *domina* delle cose umane, che abbiamo letto nella missiva all'amico Tommaso (morto nel 1341): sulle lettere dei primi libri è stato sollevato il dubbio di una loro sostanziale riscrittura, se non addirittura invenzione, al momento di costituire il *liber* delle *Familiari*, per la necessità di ricostruire *post factum* le vicende precedenti il 1350<sup>8</sup>. Il tono e l'argomentazione sono quelli di un maestro che trasmette una considerazione per così dire libresca, in certo senso teorica, del potere di Fortuna. Ben diverso sarà l'atteggiamento di Petrarca quando i colpi della sorte si scaglieranno contro di lui con tutta la forza della *impremeditatio*: ad esempio quando la peste, nel marzo del 1348, stronca la vita del giovane Franceschino degli Albizzi proprio sulla via che l'avrebbe condotto alla dimora di Petrarca, che lo attendeva con ansia:

---

<sup>6</sup> «Ma perché impallidisci come se fossi posto in balia della fortuna? Essa non è giudice ma testimone. Il tuo essere è in tuo potere, non in quello di chi può soltanto fare una testimonianza, e una testimonianza soltanto: può parlare, non mentire. Pulito di fronte alla propria coscienza, chi teme una testimonianza veritiera? [trad. Bianchi: «E chi, se non il colpevole, teme un testimone che dice il vero?】 La fortuna non può costringerti a essere vile; essa è colei che conta i tuoi passi, mette alla prova la tua pazienza, pregia o dispregia la forza del tuo animo, e fa infine conoscere al mondo l'uomo che ha scoperto». Tutte le citazioni e le traduzioni delle *Familiari* sono tratte dall'edizione a cura di Ugo Dotti (5 voll., Aragno, Torino 2004-2009), ma con integrazioni nella punteggiatura e alcune correzioni lessicali o sintattiche, anche derivanti dal confronto con la traduzione di Enrico Bianchi compresa in F. PETRARCA, *Opere. Canzoniere, Trionfi, Familiarium Rerum Libri con testo a fronte*, introduzione di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1993.

<sup>7</sup> L'assenza di questi riferimenti nell'edizione delle *Familiari* in uso, quella di Ugo Dotti appena citata, nella quale si leggono invece i possibili riferimenti senecani, rischia dunque di falsare la lettura del passo.

<sup>8</sup> Che la concezione di Fortuna come *humanarum rerum omnium domina* possa essere stata inserita da Petrarca più tardi nell'opera, per mostrare chiaramente l'evoluzione del proprio pensiero, è argomentato da Vinicio Pacca, a fronte della netta condanna di questa concezione leggibile nelle lettere al Bersuire del 1361 (cfr. *Fam.* XXII 13, 7): per il Petrarca maturo Fortuna «non è una divinità capricciosa che rimescola a casaccio le sorti umane ma una fedele assistente del Creatore nelle sue operazioni» (PACCA, *Sulla concezione petrarchesca della fortuna*, ed. cit., p. 23).

«Totiens frustrati, totiens ludibrio habiti, sperandi consuetudinem et milies elusam credulitatem nescimus exuere; tanta felicitas, licet false, dulcedo est! “Heu demens, heu cece rerumque oblite tuarum” quotiens mecum dixi, “vide hic, nota, attende, subsiste, recogita, imprime signum fixum, mansurum indelebile; memento fraudis huius et illius; nichil unquam speraveris, nichil credideris fortune: mendax est, varia levis infida; priora eius blanda et mitia, posteriora eius acerbissima nosti. [...]”. Hoc decreveram, hoc mente firmaveram; at post tam virile propositum, ecce rursus quam muliebriter, quam inepte decidi» (Fam. VII 12, 1-3)<sup>9</sup>.

La Fortuna si accanisce contro i pensieri che sperano; contro, dunque, la proiezione dell'io nel futuro: e stroncando le sue speranze, mostra all'uomo quanto poco legittimo sia il suo affidarsi a una *spes* che non ha nessun fondamento – non la *spes* cristiana, che è teologicamente “speranza certa”, ma l'*elpis* greca, mera attesa di ciò che verrà –, perché il governo del tempo futuro non è in suo potere, in nessun modo. Ma è dolce immaginare ciò che verrà: dolce, per Petrarca, immaginare la mano dell'amico che bussa, il ritrovarsi dopo tanto tempo, i dolci colloqui, le letture, la vita insieme; tanto dolce e tanto forte è questa *sperandi consuetudo*, questa attitudine della mente a prefigurarsi i beni futuri, che a nulla valgono le frustrazioni già attraversate, a nulla serve *sapere* che la fortuna è mendace e infida. Dopo ogni colpo, la mente sprona se stessa a rendersi conto, a fare attenzione, a scrivere nel libro della memoria, a imprimere un *signum fixum*, indelebile, dell'accaduto: ricordati, ricordati, non ti fidare («*quotiens mecum dixi, “vide hic, nota, attende, [...] memento”*»). Ma tutte queste esortazioni, il cui lessico è desunto dalla pratica della postillatura e dunque trattano, realmente, la memoria e l'interiorità come un codice su cui la mano della ragione deve tracciare segni d'attenzione, postille, rubriche, affinché ciò che ha appreso non cada di mente – tutte queste esortazioni risultano vane, di fronte all'ennesimo colpo. Il passato traumatico è stato dimenticato, la mente si è riposata ancora una volta sulla dolcezza del futuro, e lì la Fortuna colpisce.

La chiara razionalità della memoria come libro, in cui depositare gli eventi per poi chiaramente rileggerli, alla stregua di altrettanti capitoli (basta ricordare l'*incipit* della *Vita Nova* di Dante: «In quella parte del libro della mia memoria...»), è frustrata dalla novità del tempo che viene, che si oppone alla *dulcedo* dell'amicizia attesa; è cancellata dal giorno nuovo che porta con sé la sua pena. La fermezza della mente che determina di stare salda nei propri propositi, fondati sulle conoscenze acquisite («*Hoc decreveram, hoc mente firmaveram*»), si disgrega a petto dell'impremeditato e impremedicabile: il futuro non è governabile dall'uomo.

Risulta dunque evidente che la riflessione su Fortuna implica una riflessione sul tempo: cosa non inedita in Petrarca, le cui rime sono di norma costruite sull'immobilità spaziale

<sup>9</sup> «Pur tante volte colpiti e tante volte ingannati, non sappiamo spogliarci dell'abitudine alla speranza e della credulità mille volte disillusa, tanta è la dolcezza della felicità, anche se falsa! Quante volte ho detto tra me: “Stolto, cieco, immemore del tuo destino: sta bene attento, bada, considera, fermati, rifletti, tieni bene a mente, non scordarti mai; ricordati di questo e quest'altro inganno; non sperare mai più, non ti affidare alla fortuna: è menzognera, volubile, incostante, infida; hai sperimentato come di fronte sia lusinghevole e carezzevole e come da dietro colpisca con asprezza”. Questo avevo deciso, questo avevo fermato nella mente, e dopo un proposito così coraggioso, ecco che sono di nuovo caduto nella mia debolezza e nella mia stoltezza». Per questa lettera e il suo contesto rinvio a S. STROPPIA, *Petrarca e la morte tra Familiari e Canzoniere*, Aracne, Roma 2014, cap. II, in particolare pp. 163-70, e a E. FENZI, *Petrarca e la scrittura dell'amicizia (con un'ipotesi sul libro VIII delle Familiari)*, in *Motivi e forme delle Familiari di Francesco Petrarca*, a cura di C. Berra, ed. cit., pp. 549-89: 555-57.

del soggetto, cui si contrappone la sua estrema mobilità temporale<sup>10</sup>. Se i ragionamenti del *De remediis* puntano a disegnare una strategia di attacco contro i beni e i mali portati da Fortuna che munisca l'uomo di difese in ogni momento della sua vita, e si potrebbe dire anche all'inizio stesso della vita, come *premeditatio* e prefigurazione di ciò che potrebbe accadergli, le narrazioni di sé rintracciabili nelle *Familiari* danno invece l'idea di un io che si costruisce distendendosi nel tempo, e che nel tempo muta d'opinione.

Il *pivot*, dicevamo, è costituito dalle esperienze del 1348-49; il primo passo da leggere è contenuto nella prima lettera del *liber*, proemio all'opera intera, scritta da Petrarca nel gennaio del 1350, quando il progetto di riunione delle lettere è già chiaro, e il volume in via di allestimento<sup>11</sup>. Dopo aver narrato una sua piccola autobiografia, intonata sul mito dell'erranza ulissica, Petrarca separa i due tempi della sua vita, corrispondenti ai due stili dominanti nella sua scrittura che l'ordinamento delle lettere mette in chiaro, collocando il discrimine proprio nella guerra, a un certo punto vittoriosa, mossa contro di lui dalla sorte: «*Lassavit me longo et gravi prelio fortuna*» («la fortuna, dopo una lotta lunga e grave, mi ha prostrato» [*Fam.* I 1, 40]).<sup>12</sup> Fortuna incarna lo scontro con l'età adulta, e dunque l'inizio del lamento verso «l'esilio, le malattie, le liti, la carriera, le controversie giudiziarie», e poi «la casa paterna abbandonata, il patrimonio perduto, il buon nome offuscato, i pagamenti differiti, gli amici lontani» (§ 41). Non è solo l'abbozzo del *De remediis*, nella lista possibile dei casi della sorte avversa, ma proprio l'incontro con le vicende della vita, la fine dell'epoca in cui tutto sembra possibile e felice, e il tramutarsi dell'esistenza in una sequela infinita di perdite e timori. La fermezza della giovinezza, la facile *virtus* di chi ancora non ha nulla da perdere né ha perso, propriamente, nulla, evolve così nell'attitudine lamentosa dell'età senile, che pone davanti agli occhi ogni sorta di impedimento esercitato da Fortuna, con le sue replicate sottrazioni: «*Ergo ego in adolescentia vir fuero, ut in senectute puer essem?*» («ero dunque un uomo in giovinezza per divenire un fanciullo in vecchiaia?») (§ 39)].

Ma la raccolta delle lettere, che gli consente di guardare, com'è noto, al percorso compiuto come un viandante guarda indietro alla strada fatta, da un'altura, consente anche a Petrarca di stabilire, dopo quei due tempi, un "oggi" che li supera: oggi – scrive al "suo" Socrate cui è dedicato il libro –, dopo la baldanza della giovinezza e la disperazione dell'età matura, «*factus sum ex ipsa desperatione securior*» («sono divenuto, per la forza stessa della disperazione, più sicuro» (§ 44)]. L'estremo della vita recupera così la sicurezza fiduciosa della giovinezza, ricongiungendosi a quel sentimento, ma nel senso

---

<sup>10</sup> Si veda a questo proposito il saggio esemplare di E. FENZI, *RVF 126*, «*Chiare, fresche et dolci acque*» (1991), in ID., *Saggi petrarcheschi*, Cadmo, Firenze 2003, pp. 65-99.

<sup>11</sup> La lettera, come attesta la versione intermedia del *liber*, la cosiddetta redazione *beta*, fu scritta il 15 gennaio 1350 da Padova. Per la costruzione del libro delle *Familiari*, molto utile è il libro di R. ANTOGNINI, *Il progetto autobiografico delle Familiars di Petrarca*, LED, Milano 2008.

<sup>12</sup> Accolgo qui la traduzione di Enrico Bianchi, perché quella di Ugo Dotti («la fortuna mi ha lungamente e duramente perseguitato») non rende bene il senso di discrimine implicito in queste parole, che si pongono come spiegazione del perché ci sia stato un "prima" e un "dopo" nella scrittura e nello stato d'animo di Petrarca: un tempo di virile fermezza, e un tempo di fragilità e lamento (§ 38), divisi appunto dalla vittoria di Fortuna nella lunga guerra mossa contro di lui. «*Lassavit me*» vuol dire dunque, come traduce Bianchi, «mi ha prostrato», mi ha sconfitto; la persecuzione con cui Dotti rende il passo allude a un tempo continuo, senza soluzione di continuità, che non può fungere da giustificazione per i due registri di cui sta parlando Petrarca.

più alto di una sintesi, perché di mezzo c'è stata l'esperienza disforica della potenza dei colpi di fortuna, ovvero dei replicati lutti del 1348-49: l'atteggiamento sembra dunque lo stesso di quello del giovane, ma è una saldezza acquisita *vivendo*, e riconoscendo il potere dell'esperienza vissuta. Darò dunque di nuovo ai miei detti, scrive Petrarca, il tono virile che conoscevo un tempo, «tanto più che con il crescere degli anni mi è sembrato d'essermi indurito di fronte all'insolente violenza della fortuna» («*eo amplius quo vivendo magis ac magis induruisse videor contra impetus atque iniurias fortune*» [§ 45]).

A un anno quasi esatto di distanza, quel *vivendo* ritorna, nel medesimo contesto, in una lettera a Boccaccio (6 o 7 gennaio 1351). Petrarca gli manda un suo carme latino, l'*Epystola* III 17, forse mentendo sui tempi della sua composizione<sup>13</sup>, e a scanso di equivoci gliene trasmette anche l'interpretazione di fondo: quei versi, scrive, mi rappresentano come un uomo intento a lottare strenuamente con la fortuna, ma ad armi pari; e il tempo («*dies longior*») mi ha reso vincitore. «Vivendo *didici vite bella tractare*», riconosce Petrarca; «*iam fortune ictibus non lamenta non gemitus ut quondam, sed callum durati animi obicio et titubare solitus immobilis iam consisto*» (*Fam.* XI 2, 3)<sup>14</sup>. Non la sapienza, non le sentenze degli antichi, non la filosofia possono modificare l'atteggiamento dell'uomo nei confronti di Fortuna, perché ogni più saldo sapere può cadere di mente: solo la forza della *experientia* può modificare lo spirito con cui si affrontano i sempre rinnovati assalti della sorte. Solo “vivendo”, accumulando esperienze e indurendo le difese, si sottrae ai nuovi colpi la possibilità di gettare l'animo nella disperazione.

La fortuna, pure, ha colpito duramente, sottraendogli colui nel quale aveva riposto tutte le sue speranze (§ 6; la lettera è una *querimonia* per la morte di Giacomo II da Carrara signore di Padova, assassinato nel dicembre del 1350), e che gli aveva permesso di trovare rifugio in terra italica dando veste definitiva al *divortium* con i Colonna e con Avignone; ma Petrarca è riuscito a restare in piedi («*Steti tamem*»), sebbene triste («*mestus quidem*»): in piedi e impavido («*sed erectus et interritus*»), e ormai di nuovo in possesso di quella sicurezza che i colpi di fortuna distruggono come obiettivo primario – anche se è una sicurezza conquistata per via negativa, per la certezza di non poter più subire un colpo di tale portata («*eoque securior quod vix ullum iam tale vulnus expecto*» [«tanto più sicuro in quanto ormai credo di non potermi più attendere un colpo di tal fatta»]). Il “mostro”-Fortuna si muta dunque in oggetto dell'odio, non più del timore.

Quanto agli *ictus*, gli *impetus* di Fortuna – che, non fidandosi delle sue armi più piccole, ha colpito il petto dell'uomo con un'enorme falarica, una potente arma da getto spesso incendiaria (XI 2, 4: «*novissime pectus meum ingenti falarica percussit*») –, occorre ricordare che la metaforologia bellica è quella più comunemente usata da Petrarca: Fortuna non è solo la donna che siede sulla *rota volubilis*, come sarà nell'iconografia del Rinascimento, ma principalmente colei che assale e attacca, una macchina assediante, come si legge anche nel secondo libro del *Secretum*. Nei *Rerum vulgarium fragmenta*, Fortuna è costantemente

<sup>13</sup> Una rilettura del difficile rapporto tra Petrarca e Boccaccio è stata proposta da Francisco Rico, in saggi raccolti ora nel volumetto *Ritratti allo specchio (Boccaccio, Petrarca)*, Antenore, Roma-Padova 2012; per Rico, le affermazioni di Petrarca sulle circostanze della composizione, e poi sullo smarrimento e il successivo ritrovamento dell'*Epystola* III 17, sarebbero pure menzogne, e nemmeno veniali (pp. 18-19).

<sup>14</sup> «Vivendo ho imparato a sostenere le battaglie della vita; ai colpi della fortuna non oppongo più come una volta gemiti e lamenti ma il callo di un prolungato dolore, e io che ero solito vacillare eccomi ormai ben fermo».

associata alla metaforologia bellica, accomunata in questo ad Amore<sup>15</sup>. Vi si trova infatti una «fortuna ingiuriosa» che contrasta alle «alte imprese» e coraggiose (*Rerum vulgarium fragmenta* 53,86); Fortuna è «empia» in 118,7, uno dei sonetti del “delirio d’immobilità”; «empia e violenta» in 331,8; «volubile» in 72,32; «avversa» in 72,53; «molesta» (per Annibale) in 102,6; «ria» (153,13; 239,34); «sempre nemica» (259,9) o «nemica» degli occhi, per chi non ha potuto vedere Laura (205,12); «cieca» in 223,7. Fortuna è perenne ostacolo ai desideri di pace, alla volontà di *mutatio vitae*, e sprone a un’erranza che impedisce la *stabilitas*: «Quanto più disiose l’ali spando / verso di voi, o dolce schiera amica, / tanto Fortuna con più visco intrica / il mio volare, e gir mi face errando» (139,1-4); o impedimento concreto a un volere che si erge potente e immaginifico, ma non può spostare i corpi, né concretamente opporsi al potere di una Fortuna che conduce a suo piacere l’uomo: «Signor mio caro, ogni pensier mi tira / devoto a veder voi, cui sempre veggio: / la mia fortuna (or che mi pò far peggio?) / mi tene a freno, e mi travolve e gira» (266,1-4). I *fragmenta* rappresentano Fortuna impegnata in varie geometrie associative per congiurare contro l’amante: è alleata di Amore per condurre l’amante allo stremo (207,45); di Amore e Morte per portargli «guerra» (274,2-3); pareggiata ad Amore, mondo e madonna nella congiura della durezza contro di lui (229,10); replicata nei suoi sinonimi e di nuovo accostata a Morte (298,12: «O mia stella, o Fortuna, o Fato, o Morte»), tanto da insinuargli l’invidia dei morti (dello stato di chi è morto e non sente più nulla, come nel *Tristano* di Leopardi: cosa diversa dal desiderio di morire): «Amor, Fortuna e la mia mente, schiva / di quel che vede e nel passato volta, / m’affligon sì ch’io porto alcuna volta / invidia a quei che son su l’altra riva» (124,1-4, con il seguito: «Amor mi strugge ’l cor, Fortuna il priva / d’ogni conforto»). Ai colpi «di Morte e di Fortuna» sarà «scudo» trionfale solo la Vergine (366, 17-18)<sup>16</sup>.

Solo nella seconda parte del Canzoniere, le rime “in morte”, diviene anche, sorprendentemente, «benigna», nella rimeditazione a posteriori di un tormento che era in ogni caso più “dolce” della presente disperata assenza di Lei (così, l’io pensa con nostalgia al passato come «Mia benigna fortuna e ’l viver lieto» in 332,1). La sestina 332 si oppone però alla canzone 331, in cui la medesima situazione è considerata dal punto di vista della perdita presente, con l’Io rappresentato come combattente sconfitto, che alza la mano in segno di resa di fronte a un nemico troppo più forte:

«Or, lasso, alzo la mano, e l’arme rendo  
a l’empia e violenta mia fortuna,  
che privo m’ha di sì dolce speranza» (331,7-9),

ormai sconfitto dai replicati colpi della sorte, ormai privo di quella «dolce speranza» che una volta, come attesta la *Fam.* III 19 al suo Lelio sulla speranza sempre risorgente (*De pertinacia spei humane*), Petrarca predicava capace di far rialzare l’uomo prostrato da Fortuna.

<sup>15</sup> Si veda, per questo punto, P. RIGO, *Pugna spiritualis, pugna amoris: la metafora bellica nei ‘Rerum vulgarium fragmenta’*, in «Petrarchesca», II (2014), pp. 49-67.

<sup>16</sup> Tutte le citazioni sono tratte da F. PETRARCA, *Canzoniere*, a cura di S. Stroppa, introduzione di P. Cherchi, Einaudi, Torino 2011.

Fortuna sarà dunque un “puro nome” nella trattazione teorica: non lo è nell’esperienza di vita, quella che spinge Petrarca ad ammettere, in una lettera a Boccaccio del 1350, che nemmeno il mutar d’animo e di luogo possono mutare la fortuna. Sebbene egli abbia imparato a schernirla mostrandole il dito medio, seguendo l’esempio di Democrito, Fortuna lo perseguita, ovunque e con qualunque più favoloso veicolo egli tenti di fuggire:

«*Quocunque fugio, illa me sequitur; seu me curru volubili seu frementi cornipede seu volanti navigio seu denique dedaleis alis abstulero, profugum torva preveniet*» (*Fam.* XI 1, 1)<sup>17</sup>.

L’immagine è speculare a quella, altrettanto favolosa, che nei *fragmenta* mostra Fortuna rapida ad apprestare, come per incantamento, cavalli e navi che trascinano via l’amante in un’eterna erranza, qualora il volto dell’amata si apra a qualche inconsueta speranza:

«E se talor da’ belli occhi soavi,  
ove mia vita e ’l mio pensiero alberga,  
forse mi vèn qualche dolcezza onesta,  
sùbito, a ciò ch’ogni mio ben disperga  
e m’allontane, or fa cavalli or navi  
Fortuna, ch’al mio mal sempre è sì presta» (*Rerum vulgarium fragmenta* 253, 9-14).

Fortuna è dunque puro nome, qualora si tratti di descriverla inserita in un sistema filosofico del mondo che ne indichi le ragioni profonde; ma tutt’altro che inane nella rappresentazione della propria esistenza, nella quale sono replicati, sempre risorgenti e quasi infiniti gli ostacoli che il mondo e le cose oppongono ai progetti di vita, gli *impedimenta* che frustrano, riducendola quasi a niente, la speranza che sostiene l’uomo nel costruire il suo futuro.

---

<sup>17</sup> «Ovunque fuggo mi segue; mi trascinano pure il cocchio ruotante o il cavallo tutto fremiti o la vela spiegata di una nave o addirittura le ali di Dedalo, biicamente essa preverrà sempre il fuggiasco». Per le fonti classiche, Seneca e Orazio, della frase d’apertura della lettera («*Sperabam loci atque animi mutatione mutari posse fortunam, sed fallebatur ut video*»), [«speravo che con il cambiar d’animo e luogo cambiasse la fortuna ma mi sbagliavo, come vedo»)], nonché per il gesto di Democrito, cfr. le note di Ugo Dotti alla sua edizione delle *Familiari*, ed. cit., vol. III, p. 1469.



Ornella Pompeo Faracovi

## ASTROLOGIA E FORTUNA

### Abstract

*The techniques of astrological diagnosis and prevision entail the idea that the fortuitous events constellating human existence have to do with the unfolding within time of dispositions and predispositions that are present in the individuals at the moment of birth. Genethliacal astrologers point out such features through the examination of the “birth chart.” This essay discusses the astrological interpretation of the theme of fortune on the basis of an analysis of one of the works that most directly addresses it, namely: the third book of *De fortuna* by Giovanni Pontano.*

Qual è la concezione della fortuna (intesa come sinonimo di sorte, al di qua della distinzione fra buona o cattiva fortuna, buona o cattiva sorte) che l'astrologia porta con sé? Per discuterne, prenderemo le mosse da un testo che affronta tematicamente il motivo della fortuna, attingendo proprio all'astrologia gli strumenti per completarne l'interpretazione: il terzo ed ultimo libro del *De fortuna* di Giovanni Pontano (1429-1503), l'opera postuma edita da Pietro Summonte nel 1512.

Il rapporto fra Pontano e l'astrologia è ben noto. Esponente fra i più insigni dell'Umanesimo italiano, letterato e poeta, storico e filosofo, uomo politico di grande rilievo nella Napoli aragonese, dove costituì insieme con Antonio Beccadelli, detto il Panormita, l'Accademia Pontaniana, assumendovi il nome di Gioviano, Pontano fu un profondo conoscitore dell'arte di Urania astrologica. Aveva iniziato a studiarla molto giovane, in una fase nella quale la disciplina attraversava un intenso processo di rinnovamento, essendo divenuto da poco possibile accedere ai suoi grandi classici antichi, in passato sconosciuti o scarsamente diffusi, ovvero letti in versioni diverse da quelle originali. A Napoli, dove si era trasferito dalla nativa Umbria, aveva avuto come maestri il suo insegnante di greco, Gregorio da Tiferno, cui si deve una *Oratio de astrologia*, l'astrologo catanese Tolomeo Gallina (autore di un *De rebus astrologicis*) e Lorenzo Bonincontri, lo studioso toscano che a partire dal 1450, insieme al Gallina, commentò nello Studio napoletano l'*Astronomicon* di Manilio, riscoperto da Poggio Bracciolini<sup>1</sup>. L'immediata e netta presa di posizione contro le *Disputationes* antiastrologiche di Giovanni Pico della Mirandola, stampate postume nel 1496, e a sostegno della difesa dell'astrologia, che il senese Lucio Bellanti aveva fatto seguire all'edizione del voluminoso trattato, ne fecero uno dei primi e più illustri esponenti della nutrita schiera

---

<sup>1</sup> Pontano indica in Gregorio da Tiferno il proprio precettore di greco nei *De sermone libri sex*, a cura di S. Lupi e A. Risicato, Lucani, Verona 1954, p. 163.

di studiosi di astrologia che fra Quattrocento e Seicento concordarono nel respingere, seppur con argomenti talvolta fra loro diversi, le tesi pichiane<sup>2</sup>. Fra gli scritti di Pontano vanno ricordati in questo campo il poemetto *Urania*, il trattato *De rebus coelestibus* in dodici libri, il *De meteororum liber*, il *De Luna* e il commento al *Centiloquium* pseudo-tolemaico (*Commentationes in centum sententiis Claudii Ptolemaei*, 1512), la fortunata raccolta di cento aforismi tradotta per la prima volta dal greco dal dotto bizantino Giorgio di Trebisonda, presente a Napoli negli anni Cinquanta del Quattrocento e autore di due opuscoli astrologici (*Brevis de antiscii tractatus*; *Cur his temporibus astrologorum iudicia fallant*).

Fra i tratti caratterizzanti l'astrologia umanistica si colloca in primo luogo un processo di assimilazione ed emulazione dei modelli antichi che introdusse precisi elementi di discontinuità nella lunga storia della disciplina<sup>3</sup>. Gli astrologi del Quattrocento ebbero a disposizione testi che il Medioevo aveva forzatamente ignorato, come l'*Astronomicon* di Manilio, e la versione integrale della *Mathesis* di Firmico Materno. Grazie anche alla rinnovata diffusione della conoscenza della lingua greca, tornata a diffondersi a partire dagli ultimi anni del Trecento, con l'istituzione a Firenze della prima cattedra di greco dell'Occidente latino, affidata a Emanuele Crisolora, e con il successivo arrivo dei dotti bizantini partecipanti al Concilio per la riunificazione delle chiese, poterono soprattutto attingere a tutte o quasi le opere più importanti della tradizione astrologica tardo-antica e bizantina, recate in Italia dal cardinale Bessarione, che si era stabilito a Roma nel 1443 trasferendovi la sua cospicua biblioteca astronomico-astrologica. Ne aveva preso le mosse un imponente processo di traduzione dal greco dei testi fin lì conosciuti soltanto attraverso le versioni arabe, volte in latino a partire dal sec. XII, sulle quali si era costruita l'astrologia del tardo Medioevo. Particolarmente importante fu il recupero della lezione tolemaica, al di fuori dalle linee della tradizione tardo-medievale, che si era strutturata in rapporto con l'astrologia di lingua araba, il cui sincretismo era segnato da forti apporti ermetici, ebraici, neoplatonici ed orientali. La raffinata filologia umanistica non tardò a far emergere gli elementi di differenza che separavano la versione più classica dell'astrologia antica, divenuta attingibile al di qua delle successive riletture e incrostazioni, dalla *vulgata* fino a quel momento prevalente; un processo che appare già in atto nell'opera di Pontano. Si avviava in tal modo un processo di riforma dell'astrologia, che lungo tutto il Cinquecento, con un paradosso soltanto apparente, si collocò sotto la bandiera del ritorno a Tolomeo<sup>4</sup>.

A differenza di Lorenzo Bonincontri, corrispondente di Marsilio Ficino e come lui incline a collegare l'astrologia ad una visione filosofica di stampo neoplatonico, Pontano, che dello studioso toscano ebbe stima e pronunciandone il necrologio lo definì *nobilis astrologus*, si orientò, sulle orme di Tolomeo, in direzione di un'astrologia conciliata con una filosofia naturale di taglio aristotelico, affine a quella che sarebbe stata fatta propria dagli astrologi "tolemaici" del Cinquecento. Alla lezione del maestro alessandrino si

---

<sup>2</sup> Sulle discussioni intorno alle *Disputationes* rimando al mio *Pico e la riforma dell'astrologia*, in *Medieval and Renaissance Astrology*, a cura di D. Verardi, numero speciale di "Philosophical Readings" in corso di stampa.

<sup>3</sup> Un efficace panorama è tracciato in M. RINALDI, *L'astrologia degli umanisti*, in G. ERNST-G. GIGLIONI, *Il linguaggio dei cieli*, Carocci, Roma 2012, pp. 73-89.

<sup>4</sup> Cfr. su ciò O. POMPEO FARACOVI, *The Return to Ptolemy*, in B. DOOLEY (a cura di), *Astrology in the Renaissance*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 87-98.

richiamò sia sotto il profilo delle tecniche, sia dal punto di vista del loro inquadramento filosofico, puntando a fornire dell'arte astrologica la versione naturalistica e antimagica cui improntò il suo ampio ed impegnativo commento al *Centiloquium*. In continuità con l'interpretazione tolemaica dell'astrologia si colloca anche il terzo libro del *De fortuna*, che come vedremo non trascura nemmeno di richiamarsi alla linea di conciliazione fra astrologia e cultura cristiana, tracciata anche in rapporto con le indicazioni tolemaiche da grandi autori medievali come Tommaso d'Aquino e Duns Scoto.

In una serie di trattati, inseriti nel solco della lezione aristotelica, Pontano aveva discusso delle virtù etiche: obbedienza, forza, liberalità, ospitalità, magnanimità, prudenza e così via. Esse gli erano apparse attinenti non soltanto alla sfera della vita privata, ma anche a quella della vita pubblica; le aveva anzi umanisticamente concepite come virtù civili, implicanti costitutivamente il rapporto con l'altro. La riflessione su tali virtù gli sembrava non poter andar disgiunta da quella sul rapporto con i beni esteriori, senza i quali la virtù stessa e le azioni oneste, la liberalità e la beneficenza non potrebbero essere esercitate. La privazione di beni esteriori, affermava Pontano, renderebbe impossibile la felicità: infatti, si domandava, quale mai potrebbe essere la felicità, per chi fosse senza figli, parenti, amici, clienti, onori, dignità, o si trovasse in somma povertà, e nella completa indigenza<sup>5</sup>? Sulle orme di Aristotele, l'umanista ribadiva che per quanti non si dedicano alla vita contemplativa non è possibile essere felici in assenza dei beni esteriori; questi risultano dalla fortuna; ne consegue che la fortuna è cooperatrice della felicità<sup>6</sup>. Al raggiungimento della felicità, identificata come il sommo bene civile e umano, era dunque necessario il concorso della fortuna: di qui prendeva le mosse il tardo trattato pontaniano.

I primi due libri del *De fortuna*, nei quali il tema è affrontato con un approccio che si vuole programmaticamente filosofico, e non teologico<sup>7</sup>, negano la possibilità di ricondurre la fortuna alla provvidenza, al fato, alla natura, poiché essa si presenta almeno apparentemente priva della logica e dell'ordine, che costituiscono altrettanti caratteri di questi tre domini. Ricorrendo al linguaggio aristotelico, la fortuna viene detta causa efficiente di tutti gli eventi del mondo umano, connessi con la dimensione della deliberazione e dei propositi, che abbiano esito indifferente o incerto; non può invece essere indicata come causa finale, poiché opera al di fuori di ogni ragione e scopo. È proprio della fortuna presentare in modo repentino eventi buoni o cattivi, inattesi e fuori di proposito e di ragione, privi di ordine e regolarità, non corrispondenti né alle scelte né alle azioni degli uomini, e in precedenza niente affatto previsti; come nell'esempio esposto già da Aristotele, e da Tommaso, del tesoro ritrovato casualmente dal contadino intento a interrare una pianta<sup>8</sup>. Gli avvenimenti attraverso i quali la fortuna opera non sono attesi né meritati, anzi non di rado si presentano iniqui ed ingiusti<sup>9</sup>. La fortuna sembra arrecare a proprio arbitrio, e senza seguire alcuna logica, eventi ora favorevoli ora contrari, senza alcun rapporto con la virtù; anzi l'uomo virtuoso urta non di rado

<sup>5</sup> Cfr. G. PONTANO, *De fortuna*, I, 25, 1; trad. it. a cura di F. Tateo, *La fortuna*, con testo latino a fronte, La scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 153.

<sup>6</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Grande etica*, 2, 8.

<sup>7</sup> Cfr. G. PONTANO, *De fortuna*, I, 19, 2; it., p. 124.

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*, I, 22, 6; it., p. 148.

<sup>9</sup> Cfr. *ibidem*, I, 1, 2; it. p. 82.

contro la fortuna avversa. A causa della imprevedibilità della sorte, le azioni condotte con prudenza conseguono non di rado esiti infelici; al contrario, avviene spesso che le cose riescano assai felicemente a chi si comporta in modo ignavo, inerte e senza raziocinio.

Ma se non è possibile riportarla ad un ordine stabile, né porla in correlazione al merito, come potrebbe esser meglio definita la fortuna? Il concetto che Pontano mette in gioco sul finire del secondo libro è quello di impeto: la fortuna è un impeto naturale, un'energia impetuosa, una sorta di slancio operante in modo totalmente irrazionale; una natura senza ragione, un impeto della natura<sup>10</sup>. I fortunati ne seguono naturalmente gli impeti, quasi oscuramente intuendoli: «quell'impeto naturale vale a presidiarli e favorirli, proprio in quanto, messa da parte la ragione, hanno seguito l'istinto»<sup>11</sup>. Naturalmente portati ad assecondare l'impeto della fortuna, essi lasciano da parte prudenza e ponderatezza, ed evitano persino il ricorso al raziocinio. È compito della natura forgiare quelli che diverranno i fortunati, in modo da risvegliarne le passioni, e renderli capaci di seguire gli impeti della fortuna; ed è subito evidente, fin dall'inizio, come saranno, e quali differenze li separeranno dagli altri, diversamente formati dalla natura; così come alcuni nascono con gli occhi azzurri, o piuttosto neri<sup>12</sup>.

Questo accenno alla particolare "natura" dei fortunati, che palesano «fin dall'inizio» le loro specifiche propensioni, suona familiare agli esperti di astrologia. Traspare in esso il riferimento al motivo fondante della genetliaca, quello del tema natale, il grafico eretto per il luogo e rispetto al momento di ogni singola nascita, grazie al quale l'astrologo esamina e valuta la naturale costituzione di ciascuno. Questo rimando alla procedura astrologica fondamentale costituisce l'elemento di passaggio fra i primi due libri del *De fortuna*, approdati al profilo inquietante della fortuna come forza cieca, energia irriducibile, priva di ragioni e di scopi, e il terzo libro, che al contrario le assegna una sua particolare logica, e ne fornisce una spiegazione, attingendo argomenti appunto all'astrologia. Il tentativo messo in atto è quello di ricondurre la fortuna, e la sua potenza, ai corsi delle stelle, subito precisando che gli effetti degli astri non vanno intesi come causa unica e necessitante delle cose umane, poiché essi concorrono con altri fattori – l'ambiente geografico, il clima, la società, la famiglia – e le inclinazioni da loro impresso nella costituzione individuale possono essere assecondate, ridimensionate o respinte dalla volontà e dalle scelte di ciascuno<sup>13</sup>. Quella che vede negli astri delle cause soltanto parziali è una precisazione che ancora una volta si riporta a Tolomeo e alla sua presa di distanza dall'astrologia stoicizzante, incentrata sul tema della necessitazione unilineare della totalità degli eventi, alla quale contrapporre la più appropriata immagine dell'astrologia come disciplina congetturale<sup>14</sup>.

Attraverso quali strumenti può essere messo in luce, in sede astrologica, il rapporto fra gli astri e la fortuna? Poiché, scrive Pontano, buoni e cattivi eventi sono disposti dalle

---

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*, II, 22, 1; it., p. 239.

<sup>11</sup> *Ibidem*, II, 13, 2; it., p. 221.

<sup>12</sup> *Ibidem*, II, 17, 1; it., p. 231.

<sup>13</sup> Cfr. *ibidem*, III, *Proemio*, 8; it., p. 295.

<sup>14</sup> L'arte astrologica è definita da Tolomeo congetturale, *eikastiké*, ad es. in C. TOLOMEO, *Tetrabiblos*, I, 2, 15; trad. it. a cura di S. Feraboli, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, Mondadori, Milano, 1985, p. 16.

stelle e dal cielo alla nascita degli uomini<sup>15</sup>, il punto di partenza non può non essere costituito dalla stesura e interpretazione del tema natale (*genitura, nativitas, natalis thema*). Come si sa, esso viene eretto riportando in primo luogo ciascuno degli astri erranti, *planetae*, nel grado della fascia zodiacale nel quale si trovava, in prospettiva terrestre, nel momento e rispetto al luogo di ogni singola nascita. Ad ogni “pianeta” l’astrologo assegna un fascio di significati sedimentato nella plurisecolare letteratura astrologica: Mercurio ad esempio è assunto come indicatore dell’intelligenza, della vivacità, della mobilità, della socievolezza, ma anche dei figli e dei fratelli; Marte come significatore dell’attività, aggressività, virilità, e così via. Le indicazioni fornite dai “pianeti” sono viste specificarsi a seconda della loro collocazione nei dodici segni (*zodia, signa*), di 30° ciascuno, in cui vengono suddivisi i 360° della fascia zodiacale; delle distanze angolari (*adspectus*) nelle quali si trovano rispetto agli altri astri erranti; della loro posizione in rapporto alle dodici case (*loca*) in cui il tema natale viene suddiviso, attraverso la procedura della *domificazione*, in relazione al moto diurno della sfera celeste<sup>16</sup>. Dalla valutazione del complesso insieme di elementi in tal modo ottenuti, l’astrologo trae la sua diagnosi della costituzione individuale, ad esempio individuando tendenze artistiche e professionali, loquacità, propensione alla prodigalità, o alla misantropia, e via dicendo, in un’analisi assai dettagliata e sfumata delle predisposizioni naturali, che ovviamente non tralascia l’inclinazione alla buona o cattiva fortuna.

Quando dunque Pontano parla dei “fortunati”, che fin dalla nascita si distinguono dagli altri per quella che potrebbe definirsi una innata capacità di assecondare la buona fortuna, pensa ad alcune particolari caratteristiche del tema natale, ad esempio ai casi in cui i pianeti che gli astrologi chiamano benefici, ovvero Giove, il grande benefico, e/o Venere, il piccolo benefico, rivestano posizioni forti, ovvero siano *dignificati*, e accompagnati da buoni aspetti.

«Ma poiché Giove e Venere sono detti stelle benefiche, di loro riferirò per sommi capi alcuni pochi esempi nei quali promettono beni. Giove esattamente congiunto all’Ascendente, ovvero al grado zodiacale che sorge ad est, soprattutto quando è in un segno nel quale è in domicilio o in esaltazione, e procede in moto diretto in una genitura diurna, promette magistrature, onori e altri beni a chi abbia quella genitura, sempre in relazione alla qualità e ai meriti della patria e dei genitori»<sup>17</sup>.

La buona fortuna potrà dunque diagnosticarsi come più o meno intensa, a seconda della forza di Giove e subordinatamente di quella di Venere.

Del quadro così tracciato Pontano tiene a sottolineare la compatibilità con la dottrina cristiana: le stelle sono ministre del fato, esecutrici dei compiti della natura e della creazione divina; è Dio che si serve di loro come strumenti per incidere sul mondo umano, suscitando inclinazioni che dovranno essere gestite attraverso la dimensione delle scelte e della volontà<sup>18</sup>. Del resto è stato proprio un importante e austero religioso, Egidio da Viterbo, dell’ordine degli Eremitani, ad ammonire l’umanista sulla necessità di

<sup>15</sup> Cfr. G. PONTANO, *De fortuna*, III, 6, 5; it., p. 315.

<sup>16</sup> Per il lessico astrologico è d’obbligo il rimando a G. VITALI, *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum* (1668), a cura di G. Bezza, con Presentazione di O. Pompeo Faracovi, Agorà, La Spezia 2003.

<sup>17</sup> G. PONTANO, *De fortuna*, III, 7, 1; it., pp. 314-316.

<sup>18</sup> Cfr. *ibidem*, III, 3, 1; it., p. 301.

non fermarsi alla caratterizzazione della fortuna come forza cieca, e di ricondurla in qualche modo all'interno del disegno provvidenziale che governa il mondo<sup>19</sup>. Pontano ha svolto il compito richiamandosi all'astrologia, non senza un riferimento alle tesi sostenute da Tommaso d'Aquino, del quale cita un passo del *Contra Gentiles*: l'uomo, in quanto ha un corpo, è soggetto ai corpi celesti; ma in quanto fornito di intelletto è soggetto agli angeli, e in quanto dotato di volontà, è soggetto a Dio. Può accadere che una parte di quanto è al di fuori delle sue intenzioni e dei suoi propositi ricada sotto l'influsso degli astri, che agiscono sul suo corpo inclinando in una certa direzione le sue propensioni. Tesi analoghe sono rintracciabili in Duns Scoto, che non nega ai corpi celesti influsso e forza, persino in relazione con le operazioni dell'intelletto<sup>20</sup>. Ambedue i grandi teologi ammettono la realtà degli effetti astrali, e la loro capacità di coinvolgere la struttura corporea e persino le parti dell'anima ad essa direttamente legate. Richiamandosi alle loro tesi, Pontano si pone in continuità con l'astrologia cristianizzata elaborata nel tardo Medioevo, e richiamata da Lucio Bellanti nella sua polemica contro Giovanni Pico e le accuse di empietà da lui rivolte all'astrologia.

Qual è il rapporto fra le propensioni che l'astrologo legge nel tema natale e gli avvenimenti che si verificano nel corso dell'esistenza; fra le disposizioni individuali e la sorte o fortuna che tocca a ciascuno? Tutto ciò che ci accadrà, scrive Pontano, è avviato dalle stelle, ed è preannunciato dalla genitura; le posizioni planetarie in essa presenti sono la causa efficiente delle situazioni "eventizie" del futuro. Ciò che per noi si verifica all'improvviso è avviato e accennato dalle stelle, che con il loro influsso fisico influenzano la struttura corporea degli uomini, ed avverrà quando giungerà il tempo previsto. Quanto ci accade improvvisamente, deriva in verità dagli astri così come si configuravano nel momento della nascita, traendone origine secondo i loro movimenti, nei loro tempi, e secondo le loro progressioni, si potrebbe dire con i loro passi<sup>21</sup>. Gli eventi futuri sono fortuiti, ma la loro provenienza è dalle stelle, così come esse si presentano, favorevoli o minacciose, nel tema natale. Gli effetti che l'astrologo legge in quella sorta di DNA astrologico che è il tema di nascita si verificheranno quando giungerà il tempo opportuno; l'analisi del tema natale richiede dunque di essere integrata con le tecniche "previsionali", fra le quali Pontano menziona le rivoluzioni solari, i transiti dei pianeti nella case, le progressioni<sup>22</sup>.

La teoria così riassunta fornisce un principio di interpretazione degli eventi, che vuol sottrarli alla dimensione della disperante e incomprensibile casualità, alla cui descrizione erano approdati i primi due libri del *De fortuna*, e ricondurli al dispiegarsi di una trama sotterranea, che gli strumenti dell'astrologia puntano a far emergere. Questa forma di razionalizzazione della fortuna fornisce le sue prove più brillanti in sede di spiegazione degli eventi passati. Osservando un tema natale e applicando ad esso le tecniche di indagine relative ai diversi momenti del tempo, l'astrologo è sempre in grado di rintracciare la situazione astrale cui imputare il prodursi di un avvenimento che incide

---

<sup>19</sup> Cfr. *ibidem*, III, *Proemio*, 1; it., pp. 282-284.

<sup>20</sup> Cfr. *ibidem*, III, 6, 1; it., pp. 308 e 312. I riferimenti sono al *Contra Gentiles*, III, 92 di Tommaso d'Aquino e all'*Ordinatio I, Distinctio I* di Giovanni Duns Scoto, due autori ampiamente citati da Lucio Bellanti nella sua replica a Giovanni Pico.

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem*, III, 6, 5; it., p. 314.

<sup>22</sup> Cfr. *ibidem*, III, 6, 7; it., p. 315.

sull'esistenza personale, sia esso una malattia, una guarigione, un successo professionale, una vittoria o una sconfitta militare. Sono di questo tipo, tanto per far un esempio, le analisi dei temi di nascita di personaggi noti, fornite da Gerolamo Cardano, astrologo provetto, nelle sue raccolte di geniture. Tutto ciò che appare fortuito diventa spiegabile *post rem*; ma non tutto è egualmente prevedibile *ante rem*. Di ciò Pontano fornisce una motivazione attinente alla sfera morale, quando sottolinea che la fortuna esegue a suo tempo ciò che è promesso dalle stelle nella genitura, ma sulla realizzazione delle propensioni astrologicamente diagnosticate incide la capacità individuale di sviluppare le inclinazioni positive, e contenere quelle negative.

La potenza degli astri è maggiore presso gli uomini che respingono la ragione e si affidano soltanto ai sensi; l'uomo che vorrà porre freni agli appetiti sensibili, e controllerà la propria volontà, potrà superare con la virtù le configurazioni delle stelle e le propensioni che vengono dal cielo<sup>23</sup>. Lo spazio che si apre alle scelte consapevoli aumenta il margine di imprevedibilità degli eventi futuri, sul quale per altro verso incidono, come già si è detto, anche l'ambiente e le situazioni familiari e sociali: quando gli effetti preconizzati sono felici, possiamo favorirli con il nostro impegno e la nostra operosità; quando sono avversi, possiamo mitigarli, ridurli almeno in parte, e persino totalmente rimuoverli<sup>24</sup>.

È evidente il rapporto fra queste tesi e le preoccupazioni etico-religiose che Pontano ha palesato nel momento in cui ha inserito la trattazione del tema della fortuna nella cornice dell'astrologia cristianizzata, della quale Tommaso d'Aquino e Duns Scoto avevano ammesso la liceità. Sia pure soltanto in una angolatura particolare, esse fanno emergere una caratteristica di fondo della previsione astrologica della fortuna, attinente alla molteplicità delle variabili con le quali essa necessariamente si confronta. Già l'interpretazione del tema natale mette in gioco una pluralità di elementi – pianeti, segni, aspetti, case –, ciascuno dei quali suscettibile di assumere una molteplicità di significati. L'applicazione delle tecniche volte all'indagine dei diversi momenti dell'esistenza successiva moltiplica ulteriormente il numero delle variabili sulle quali impiantare il calcolo. Ben a ragione dunque Claudio Tolomeo respingeva l'idea che nella dimensione del particolare l'astrologia potesse pervenire a previsioni assolutamente certe ed infallibili, e ne sottolineava con forza il carattere congetturale. L'astrologia fornisce un plausibile principio di spiegazione *ex parte post* degli eventi, ma le previsioni che essa formula *ex parte ante* possono ambire soltanto ad un grado maggiore o minore di probabilità, proprio come avviene nelle previsioni meteorologiche, del resto praticate per secoli proprio in base ad essa. Quando poi alla loro riuscita, su di essa influiranno il differente grado di complessità delle singole situazioni, e naturalmente la perizia e l'esperienza dell'interprete.

Proprio dal tentativo ineseguibile di andar oltre l'intrinseco limite della previsione astrologica nasce il diuturno sforzo degli astrologi pratici, lungo tutto il corso della secolare storia della disciplina, di moltiplicare all'infinito i propri strumenti di lavoro, ad esempio introducendo un numero sempre crescente di "parti", punti fittizi che aggiungendosi a tutti gli altri riferimenti vorrebbero giungere ad una inatingibile

<sup>23</sup> Cfr. *ibidem*, III, 7, 8; it., p. 323.

<sup>24</sup> Cfr. *ibidem*, III, 8, 11; it., p. 339.

certezza totale. La situazione cui l'astrologo si trova di fronte è molto simile a quella che si indica oggi con l'espressione "caos deterministico": anche se ciascuna delle variabili che entrano in gioco potesse essere assunta come perfettamente determinata, la varietà esponenziale delle loro possibili combinazioni resta tendenzialmente inesauribile. Indicati un tempo proprio come *mathematici*, gli astrologi si sono storicamente avvalsi di una conoscenza raffinata e dettagliata della geometria celeste, che ha consentito loro di pervenire a determinare con matematica esattezza i moti del cielo, dal quale prendono le mosse i loro calcoli. C'è da rimpiangere che non abbiano successivamente avvertito abbastanza l'esigenza di collegarsi a nuove branche della ricerca matematica, come il calcolo delle probabilità, o alle teorie della complessità, per meglio padroneggiare il lato propriamente previsionale della loro disciplina.

Vittoria Perrone Compagni

VOLTI DELLA FORTUNA.  
NOTE SU UN DIBATTITO RINASCIMENTALE

**Abstract**

*This essay offers some thoughts on the Renaissance debate about fortune, a topic which expresses a common belief and involves the fundamental philosophical question of human destiny and actions. Fortune is in fact used to describe the relation between human beings and contingency. The goal of the essay is to propose some examples of how “Fortuna” is present in Renaissance philosophy.*

1. *Una metafora ambigua*

Luogo retorico tra i più diffusi, vera e propria “banalità”<sup>1</sup>, la nozione di fortuna percorre prosa e poesia, arte e riflessione politica con la forza persuasiva della massima (*sententia*), affermazione universale che riflette una opinione condivisa, saldamente insediata nel senso comune<sup>2</sup>.

«Dime, Fortuna, tu che regi el mondo,  
volgendo pur la rota al tuo volere,  
onde ti vien tal voglia o tal podere,  
che tu fai triste l’un, l’altro giocondo?»

Nel sonetto del trecentesco Matteo Correggiaio il quesito sul fondamento ontologico della fortuna trapassa subito nell’amara evocazione dell’inarrestabile “rota”, scansione fatale delle alterne vicende dell’uomo<sup>3</sup>, e si conclude con l’esecrazione della tiranna impietosa e funesta:

---

<sup>1</sup> F. BUTTAY-JUTIER, *Fortuna. Usages politiques d’une allegorie morale à la Renaissance*, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, Paris 2008. A questo ottimo contributo si potrà fare riferimento anche per la sterminata bibliografia sull’argomento.

<sup>2</sup> ARISTOTELE, *Retorica*, II, 21, 1395b; trad. it. M. Dorati, Mondadori, Milano 2003, p. 239: «La massima, come s’è detto, è un’affermazione universale, e gli uomini provano piacere quando vengono dette le opinioni che essi si sono già formati nel particolare. [...] Questo è uno dei vantaggi dell’impiego delle massime, e ve n’è uno maggiore: esso rende etici i discorsi».

<sup>3</sup> MATTEO CORREGGIAIO, *Sonetti*, IV, in G. CORSI (a cura di), *Rimatori del Trecento*, Utet, Torino 1969, p. 152: «Tu mostri il vento prospero e secondo/di fare onore altrui, bene e piacere,/poscia subito lo fai giù cadere/e senza relevar lo tieni a fondo».

«Pensar non so se tu fussi a la prova,  
di quel ch'io ti ragiono che diresti,  
altro che tua natura è così nova.  
Or maladetto il punto che nassesti  
e maladetta tu che regni sola,  
che qual più t'ama impicchi per la gola»<sup>4</sup>.

Entità polimorfa e plastica, la fortuna è talvolta «benigna» e «graziosa»; ma il suo patronato è insidioso e malcerto, perché in un istante, «con soi larghi e pronti giri rotandosì»<sup>5</sup>, può vanificare qualunque progetto, distruggere faticose conquiste, deludere ogni speranza<sup>6</sup>: sempre capricciosa e instabile<sup>7</sup>, la fortuna dei letterati è per lo più “ria”, “crudele” o “aspra”. All’impeto di fortuna, motore di innumerevoli narrazioni, l’estro individuale risponde ora con animosa recriminazione, forza d’animo inconcusso, umile rinuncia<sup>8</sup>, ora con lo smascheramento di una nozione illusoria, tutta umana e fantastica, come in Matteo Bandello, che consegna il mondo al caos del “mirabile accidente”, del “caso possibile”<sup>9</sup>, diretto dall’insondabile disegno provvidenziale:

«Strani e spaventosi talora son pur troppo i fortunevol casi che tutto ’l dì veggiamo avvenire, e non sapendo trovar la cagione che accader gli faccia, restiamo pieni di meraviglia. Ma se noi crediamo, come

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, *ivi*. Le poche e incerte notizie su questo poeta, nato sul finire del XIII secolo, forse a Padova o forse a Bologna, sono raccolte da P. STOPPELLI, *Correggiaio, Matteo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 29, Istituto dell’Enciclopedia italiana, Roma 1983 (accesso on line [http://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-correggiaio\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-correggiaio_(Dizionario-Biografico)/)).

<sup>5</sup> T. FOLENGO, *Caos del Triperuno*, Selva III, in ID., *Opere italiane*, a cura di U. Renda, Laterza, Bari 1911, p. 335.

<sup>6</sup> Per esempio, LORENZO DE’ MEDICI, *Canzoniere*, 23, in ID., *Tutte le opere*, a cura di P. Orvieto, Salerno editore, Roma 1992, vol. I, p. 66: «Io conosco or la libertate antica,/e ’l tempo onesto e lieto/e mio stato quieto,/che già mi diè mia benigna fortuna;/ma poi, come ogni ben ritorna indrieto,/mi diventò nimica,/e a darmi fatica/Amore e lei ne accordorno ad una»; *Canzoniere*, 25, ed. cit., p. 71: «rompe Fortuna poi ciascun disegno,/e d’ogni mia speranza mi dà scorno».

<sup>7</sup> OVIDIO, *Tristia* V, 8, 15-18, a cura di R. Merkel, Teubner, Leipzig 1884, p. 93: «*Passibus ambiguīs Fortuna volubilis errat/Et manet in nullo certa tenaxque loco,/Sed modo laeta venit, vultus modo sumit acerbos,/Et tantum constans in levitate sua est*» (trad. it. F. Lechi, *Tristezza*, Rizzoli, Milano 1993, p. 375: «Erra con passi incerti la Fortuna volubile, senza restare in nessun luogo salda e sicura, ma a momenti splende lieta, a momenti prende un’espressione corruciata, ed è costante unicamente nella sua mutevolezza»).

<sup>8</sup> Per esempio, G. BOCCACCIO, *Filostrato*, IV, 121, in ID., *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di V. Branca, vol. II, Mondadori, Milano 1964, p. 143: «O crudel Giove, e tu fortuna ria,/a quel che voi volete ecco ch’io vegno»; B. VISCONTI, *Rime*, I, in G. CORSI (a cura di), *Rimatori del Trecento*, ed. cit., p. 175: «Senza la guerra di Fortuna ria,/la qual vincer si puote per valore,/non può mai gentil core/esser felice in stato alcun che sia»; M. BUONARROTI, *Rime*, 138, a cura di E.N. Girardi, in *Letteratura italiana Einaudi*, Einaudi, Torino 1992, vol. 4, tomo 83, p. 148: «Porgo umilmente all’aspro giogo il collo/il volto lieto a la fortuna ria» (accesso on line [http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume\\_4/t83.pdf](http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_4/t83.pdf)).

<sup>9</sup> M. BANDELLO, *Novelle*, II, 41, a cura di F. Flora, in *Letteratura italiana Einaudi*, ed. cit., vol. 4, tomo 77, p. 1296: «E nel vero questi accidenti il più de le volte sono meravigliosi grandemente a chi ci pensa, e difficili molto a credere a chi l’instabilità de le cose, che sotto il cielo de la luna sono in continovo movimento, non considera. [...] E così ne le cose umane con il giro de la sua instabil rota va spesso giocando la ceca fortuna»; *Novelle*, III, 1, ed. cit., p. 1499: «E nel vero, quando una cosa può essere, io non istarei mai a questionare ch’ella non fosse stata; onde i filosofi hanno una regola: che ogni volta che sia proposto un caso possibile, che quello si deve accettare» (accesso on line [http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume\\_4/t77.pdf](http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_4/t77.pdf)).

siamo tenuti a credere, che d'arbore non caschi foglia senza il volere e permission di colui che di nulla il tutto creò, pensaremo che i giudicii di Dio sono abissi profondissimi e ci sforziamo quanto l'umana fragilità ci permette a schifar i perigli, pregando la pietà superna che da lor ci guardi. La fortuna lasceremo riverire agli sciocchi, e lodaremo il satirico poeta che disse: "O fortuna, noi uomini ti facciamo dea ed in cielo ti collochiamo"»<sup>10</sup>.

La metafora, ambigua e malleabile, "racconta" i molti aspetti assunti dall'incertezza costitutiva della condizione umana, condannata dal suo rapporto con la contingenza a fare i conti con il «seggio incerto» e «l'instabil grado» della fortuna: così Teofilo Folengo, sedicente allievo di Pietro Pomponazzi, trasferiva in versi gli attributi della nozione filosofica<sup>11</sup>. Nel capitolo 5 del secondo libro della *Fisica* Aristotele aveva infatti definito la fortuna come origine dell'incontro inatteso (*accidens*) di serie causali tra loro indipendenti, interferenza statisticamente rara (*in paucioribus*) e imprevedibile di una sequenza di atti volontari, intesi ad altro scopo: «la fortuna è una causa accidentale nelle cose che avvengono per scelta in vista di un fine». In quanto causa accidentale, essa è impenetrabile alla mente umana, «ma in senso assoluto la fortuna è causa di nulla»; è «qualcosa di irrazionale» (*praeter rationem*), perché «la ragione è propria delle cose che sono sempre o per lo più, mentre la fortuna rientra nelle cose che non si inquadrano in quelle»; per lo stesso motivo, è instabile (*incerta*): «infatti non è possibile che alcuna cosa fortuita sia sempre o per lo più»<sup>12</sup>.

La drammatizzazione della lineare definizione aristotelica segue il percorso di una secolare riflessione filosofica, che si era impegnata a ricondurre in un quadro teorico rigoroso suggestioni eterogenee e tradizioni diverse. Tutto era cominciato da Boezio, che identificava nella fortuna la manifestazione della Provvidenza divina<sup>13</sup>, prova e premio dei buoni, correzione o punizione dei malvagi; da questa caratterizzazione si originava un raffinato apparato consolatorio, strutturato nell'opposizione di incertezza/stabilità, fortuna/virtù, esterno/interno:

«Perciò il saggio [...] non deve appenarsi ogni qualvolta è chiamato a lottare con la sorte, così come a un soldato coraggioso non si addice il turbarsi ogni volta che risuona lo strepito di guerra: la difficoltà stessa del cimento, infatti, offre all'uno occasione per accrescere la propria gloria, all'altro per perfezionare la sua saggezza. [...] Nel vostro animo sostenete una dura battaglia contro ogni specie di sorte, per impedirle di abbattervi, se avversa, o di corrompervi, se prospera. [...] Sta infatti nelle vostre mani la possibilità di foggiarvi la sorte che preferite; ogni fortuna che sembra avversa, se non serve a provare o a correggere, serve a punire»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> *Ibidem*, I, 14, ed. cit., p. 165; GIOVENALE, *Saturarum libri V*, IV, 10, 365-366, a cura di O. Iahn, Reimer, Berlin 1851, p. 120: «[...] nos te, / nos facimus, Fortuna, deam coeloque locamus» (trad. it. B. Santorelli, *Satire*, Mondadori, Milano 2011, p. 173: «siamo noi, siamo noi a renderti una dea, o Fortuna, e a porti in cielo»).

<sup>11</sup> Cfr. T. FOLENGO, *Caos del Triperuno*, Selva II, ed. cit., p. 242.

<sup>12</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, II, 5, 197°; trad. it. A. Russo, Laterza, Bari 1991, pp. 39-40.

<sup>13</sup> BOEZIO, *Consolazione della filosofia* IV, 6; trad. it. L. Obertello, Rusconi, Milano 1996, p. 185: «L'origine di tutte le cose, l'evoluzione delle nature in divenire, e tutto ciò che in qualche modo si muove, traggono le loro cause, l'ordine e le forme dall'immutabilità della mente divina. Essa, raccolta nella roccaforte della sua semplicità, determina la molteplice modalità in cui gli eventi si svolgono. Questa modalità, quando la si considera nella purezza stessa dell'intelligenza divina, viene detta provvidenza; quando invece la si riferisce agli esseri che muove e dispone, è stata chiamata fato dagli antichi».

<sup>14</sup> *Ibidem* IV, 7; it., pp. 197-199.

La fortuna è per Boezio una categoria del divenire che deve tradursi in autodisciplina morale:

«Tu ritieni che la fortuna sia cambiata nei tuoi riguardi: ti sbagli. Son queste da sempre le sue abitudini, questa la sua natura. Nei tuoi confronti essa, piuttosto, ha mantenuto ferma la propria mutevolezza; tale era quando ti blandiva, quando per gioco ti adescava con le attrattive di una falsa felicità. Ti sei reso conto degli ambigui volti di questa cieca potenza, che, mentre ad altri ancora si nasconde, a te si è manifestata tutta quanta. Se l'accetti, adattati al suo comportamento, e non lamentartene. Se ti fa orrore la sua perfidia, disprezza e allontana da te colei che gioca così perfidi tiri; in verità è ora per te causa di tanto affanno quella stessa che avrebbe dovuto esser fonte di tranquillità»<sup>15</sup>.

Sapersi sottrarre nello spirito al movimento alterno della fortuna è il criterio di distinzione e di nobilitazione del filosofo («Perché dunque, o mortali, cercate fuori di voi quella felicità che sta dentro di voi? L'errore e l'ignoranza vi confondono»)<sup>16</sup>, creazione di uno spazio mentale accessibile solo a una *élite* intellettuale che è ormai esautorata da ogni reale potere politico.

Nel circolo dei neoplatonici fiorentini di fine Quattrocento la nozione di fortuna ha perso il suo contenuto oggettivo per divenire una dimensione dell'anima. Ad Antonio Ivani, cancelliere in Pistoia, che nel 1477 lo interroga su questo tema<sup>17</sup>, Marsilio Ficino risponde disegnando un ideale di evasione dalla vita reale, il vagheggiamento di un mondo a parte, accanto e contro a quello praticato da altre figure sociali:

«E tutti quelli che ai piaceri, ai denari, ovvero al desiderio di gloria o di maggior servono, da un insanabil infirmità e da un vario dolore dell'animo sono oppressi. Qualunque adunque a costoro invidia, certo è che niente vede. Per il che coloro più che tutti gli altri ciechi mi paiono, gli quali per questo pensono esser cieca la fortuna perché ovvero ai tristi facci bene, li quali veramente niente hanno che buon sia, ovvero faccia male ai buoni, ne li quali finalmente niente di male si vede. Percioché quale è ciascheduno in se stesso, tali sono le cose che ciascuno riceve. Soli coloro degli occhi de la ragione son privi, che non veggono, con quanto mirabile ordine e ragione tutte le parti del mondo siano disposte, e mosse. Soli coloro, ad una certa fortuna (per dir così) e ad una somma ingiustitia sottoposti esser dimostrano: li quali, dove un perfettissimo ordine delle cose, un'infinita potenza del creatore dimostra, e una somma sapienza e giustitia, eglino ovvero che la inragionevol Fortuna ci habbi l'imperio pensano; ovvero de la divina amministrazione e governo, come poco giusto si lamentano»<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibidem* II, 1; it., pp. 65-67.

<sup>16</sup> *Ibidem* II, 4; it., p. 79.

<sup>17</sup> Su Ivani, cfr. M. SIMONETTA, *Ivani, Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 62, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2004 (accesso on line [http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-ivani\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-ivani_(Dizionario-Biografico)/)). Anche Ivani è autore di una epistola *De fortuna*, datata 1474; cfr. A. ALTAMURA, *Studi e ricerche di letteratura umanistica*, Viti, Napoli 1965, pp. 32-34.

<sup>18</sup> M. FICINO, *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana per M. Felice Figliucci*, a cura di S. Gentile, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2001 (rist. anastatica dell'ed. Giolito de Ferrari, Venezia 1546-1548), vol. I, pp. 571-572 (cfr. ID., *Epistolae* IV, in ID., *Opera*, vol. I, ex officina Henricpetrina, Basilea 1576, p. 778). Su questo tema nell'epistolario ficiniano, cfr. C. VASOLI, *Quattro lettere del Ficino sulla Fortuna*, in "Accademia", 7 (2005), pp. 31-44; sull'epistola a Bernardo Bembo (M. FICINO, *Le divine lettere*, ed. cit., vol. I, pp. 392-397; ID., *Epistolae* IV, ed. cit., pp. 722-723), cfr. in particolare N. TIRINNANZI, *Marsilio Ficino*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero. Filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012.

Era la stessa «morale sententia» che la «secreta et divina mente di Platone» aveva ispirato a Marsilio Ficino nella responsiva non datata al mercante Giovanni di Paolo Rucellai, in quel momento favorito dalla fortuna<sup>19</sup>:

«Buono è combattere colla fortuna coll'armi della prudentia, patientia e magnanimità. Meglio è ritrarsi e fuggire di tale guerra, della quale pochissimi hanno vittoria et quegli pochi con intollerabile fatica et extremo sudore. Optimo è fare con lei o pace o tregua, conformando la volontà nostra colla sua et andare volentieri dove ella accenna, acciocché ella per forza non tiri»<sup>20</sup>.

Sono echi della *Repubblica*, dove Platone descriveva l'isolamento sociale di quei pochi «che hanno gustato quanto sia dolce e beatifico» il possesso della «vera intelligenza» e perciò «vedono bene la pazzia dei più»: chi comprende questa verità «se ne rimane tranquillo ad attendere alle cose sue, come chi, sorpreso da un temporale, si ripara sotto un muricciolo dal polverone e dalla burrasca sollevati dal vento»<sup>21</sup>; o piuttosto, poiché «il male non può perire [...] ma deve di necessità aggirarsi su questa terra e intorno alla nostra natura mortale», il filosofo deve adoperarsi «di fuggire di qui al più presto per andare lassù. E questo fuggire è un assomigliarsi a Dio per quel che uomo può; e assomigliarsi a Dio è acquistare giustizia e santità, e insieme sapienza», come Socrate insegnava a Teodoro in un passo del *Teeteto* che Ficino riprende in varie occasioni<sup>22</sup>.

Diligentemente Giovanni Rucellai registrava nel suo *Zibaldone* la risposta di Ficino<sup>23</sup>; c'è da chiedersi quanto essa soddisfacesse le aspettative di quei mercanti che, come Rucellai, intrattenevano con la fortuna un rapporto di totale dipendenza, ma nello stesso tempo a essa ricorrevano per legittimare la loro ricchezza e il loro stato sociale<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> A. PEROSA, *Studi di filologia umanistica. II. Il Quattrocento fiorentino*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2000, p. 130, colloca l'epistola tra il 1461-1462 e il 1464.

<sup>20</sup> P.O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, Olschki, Firenze 1937, p. 172.

<sup>21</sup> PLATONE, *La repubblica*, VI, 496a, c-d; trad. it. F. Sartori, Laterza, Bari 1980, pp. 218-219.

<sup>22</sup> PLATONE, *Teeteto*, 176a-b; trad. it. M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 126-127; M. FICINO, *Le divine lettere*, ed. cit., vol. I, pp. 109, 110-111 (*Epistolae* I, ed. cit., p. 633): «Socrate appresso Platone, in quel libro che è intitolato *Reeteo de la scienza* ammaestra e arma il suo amico Teodoro Geometra, a dovere arditamente da sé scacciare ogni percossa e danno che la fortuna arrecargli potesse non con arme di ferro, come è costume di molti, ma con armi veramente d'oro. [...] Gl'è ben vero che un huomo savio non combatterà invano contra il fato, ma potrà ben fuggendo più facilmente repugnargli; non si possono le cose contrarie scacciare, ma sì bene fuggire. Adunque di qui lassù, cioè da l'amor del corpo, e da la cura de le cose che nostre non sono al culto d'Iddio e de l'animo fuggendo tornare, siamo da Platone ammaestrati; e altrimenti non si possono schifare questi mali».

<sup>23</sup> A. PEROSA, *Giovanni Rucellai ed il suo "Zibaldone". I: Il Zibaldone quaresimale*, Warburg Institute, London 1960, p. 116 (ma cfr. ora G. RUCELLAI, *Zibaldone*, a cura di G. Battista, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2013). Cfr. T. PIQUET, *La Fortuna. Giovanni Rucellai, "Zibaldone quaresimale"*, in "Italiens. Littérature - Civilisation - Société", 9 (2005), pp. 49-70.

<sup>24</sup> Cfr. C. BEC, *Au début du XV<sup>e</sup> siècle: Mentalité et vocabulaire des marchands florentins*, in "Annales ESC", 4-6 (1967), pp. 1206-1226.

## 2. *Fortuna e occasione*

Nella missiva inviata da Roma il 15 dicembre 1514 Francesco Vettori confermava a Niccolò Machiavelli il proprio costante e affettuoso interessamento in suo favore, giustificando gli scarsi progressi sin lì ottenuti presso i Medici con la sproporzione tra le proprie buone intenzioni e i risultati effettivamente raggiungibili nella situazione data:

«Ho parlato spesso di te con mio fratello Paolo, che ti vuole molto bene. Egli rientrerà entro il mese, spero, e da lui potrai sapere quanto io ti stimo e quanto tu sia nei miei pensieri. Ma, credimi, siamo spinti dal fato (*fatis agimur*). Nei giorni scorsi ho letto il libro di Pontano *Sulla fortuna*, appena stampato, che egli ha dedicato a Consalvo: lì egli mostra chiaramente che l'ingegno, la prudenza, la fortezza o qualsiasi altra virtù a niente servono se manca la fortuna. Qui a Roma ne facciamo esperienza tutti i giorni: sappiamo infatti che certi individui di umile origine, privi di educazione, privi di ingegno, godono del massimo prestigio. E tuttavia bisogna acquietarsi; e devi farlo soprattutto tu, che non sei inesperto di mali e ne hai provati di più gravi. Dio porrà termine anche a questo (*Dabit Deus his quoque finem*)»<sup>25</sup>.

Nella sua *consolatio* (piuttosto, si direbbe, una *excusatio*), Vettori raccoglie in sintesi esemplare i motivi più correnti che caratterizzano la secolare rappresentazione della fortuna: immagine instabile della condizione umana in un mondo dominato dal repentino susseguirsi di successi e rovesci, limite dell'affermazione di sé, allegoria moralizzante sulla vanità del mondo. L'intenzione retorica di questo "discorso persuasivo" è manifestata tanto dalla sua collocazione al centro dell'epistola (con l'improvvisa transizione dal volgare alla solennità del latino)<sup>26</sup>, tanto dalla ripresa di fonti letterarie antiche e recenti, grazie a cui Vettori istituisce una relazione tra la legge generale del cosmo e il suo rendersi visibile nella realtà storica e in quella personale del suo interlocutore. Il "*fatis agimur*", con cui il coro dell'*Edipo* di Seneca commenta il tragico accecamento del protagonista<sup>27</sup>, è seguito dal resoconto di lettura dell'appena

---

<sup>25</sup> N. MACHIAVELLI, *Lettere*, 234, in ID., *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1971, p. 1186: «*Pluries cum Paulo fratre meo qui te plurimum diligit, de te loquutus sum. Is, ut spero, intra mensem redibit, et ab illo scire poteris quantum tibi tribuam, et quantum de te cogitem. Sed, crede mihi, fatis agimur. Legi, superioribus diebus, librum Pontani De Fortuna, noviter impressum, quem ipse ad Consalvum magnum direxit: in quo aperte ostendit nihil valere ingenium neque prudentiam neque fortitudinem neque alias virtutes, ubi fortuna desit. Rome, de hac re, quotidie experimentum videmus. Aliquos enim cognoscimus ignobiles, sine literis, sine ingenio, in summa esse auctoritate. Tamen acquiescendum est; et presertim tu hoc facere debes, qui malorum non es ignarus, et qui graviora passus es. Dabit Deus his quoque finem*».

<sup>26</sup> J.M. NAJEMY, *Between Friends. Discourses on Power and Destiny in the Machiavelli-Vettori Letters of 1513-1515*, Princeton University Press, Princeton 1993, p. 307, suppone invece che il passaggio al latino avvenga «*probably in imitation of Machiavelli's letter of the fourth*».

<sup>27</sup> SENECA, *Oedipus*, 980-984, a cura di K. Töchterle, Winter, Heidelberg 1994, p. 124: «*Fatis agimur, cedite fatis./ Non sollicitae possunt curae/ mutare rati stamina fusi./ Quicquid patimur mortale genus,/ quicquid facimus venit ex alto*» (trad. it. G. Giardina, *Edipo*, in ID., *Tragedie*, Utet, Torino 1987, pp. 473-475: «Siamo trascinati dal fato: cedete al fato; non possono inquiete preoccupazioni mutare le fila del fuso predestinato. Tutto quel che noi, stirpe mortale, sopportiamo, tutto quel che facciamo viene dall'alto»). Il luogo è questo, non un adattamento del celebre passo di SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales*, 107, 11, a cura di L.D. Reynolds, Clarendon Press, Oxford 1965, vol. II, p. 450: «*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*» (trad. it. G. Monti, *Epistole a Lucilio*, Rizzoli, Milano 1992, p. 903: «Il destino guida una volontà docile, trascina chi resiste»); cfr. invece J.M. NAJEMY, *Between Friends*, ed. cit., p. 308 e nota 35. I due luoghi sono concettualmente analoghi; ma nell'*Edipo* si fa menzione di Lachesis, che già in G. BOCCACCIO,

pubblicato *De fortuna* pontaniano, delle cui conclusioni Vettori rinviene conferma nella propria quotidiana frequentazione della decaduta curia romana, descritta con una citazione a memoria tratta dal *De varietate fortunae* di Poggio Bracciolini<sup>28</sup>; la conclusione, che contrappone la costanza interiore dell'individuo alla volubilità delle cose del mondo, è un invito alla *patientia*, accettazione del destino e delle sue traversie, modellato sui versi finali dell'esortazione di Enea ai compagni al momento della fuga da Troia<sup>29</sup>. Il *pastiche* erudito di rimandi e assonanze applica un luogo della *Retorica* aristotelica, l'undicesimo, che fa ricorso all'*endoxon*: «Un altro “luogo” è quello che deriva da un precedente giudizio che riguardi lo stesso oggetto [...], in particolare se il giudizio è condiviso da tutti gli uomini ed è costante nel tempo; altrimenti, se a giudicare così sono almeno la maggior parte degli uomini, oppure i sapienti – tutti o la maggior parte di essi»<sup>30</sup>.

«Et conosco ogni dì, che gli è vero quello che voi dite, che scrive il Pontano» rispondeva qualche giorno più tardi Machiavelli; «et quando la fortuna ci vuole cacciare, la ci mette innanzi o presente utilità o presente timore, o l'uno et l'altro insieme», impedendo una corretta valutazione della situazione presente e ostacolando la deliberazione<sup>31</sup>. A quella data Machiavelli forse non aveva letto il libro di Pontano (e chissà se lo leggerà più avanti); ma sul tema della fortuna e della sua legge di mutazione

*Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, IX, 96, a cura di G. Padoan, in ID., *Tutte le opere*, ed. cit., vol. VI, pp. 485-487, era identificata con la fortuna: «Son di quegli che vogliono che Lachesis [...] sia quella cosa la qual noi chiamiam “Fortuna” e da lei essere ogni cosa la quale a' mortali avviene guidata e menata» (p. 487).

<sup>28</sup> P. BRACCIOLINI, *De varietate fortunae*, II, 764-779, 801-808, a cura di O. Merisalo, Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki 1993, pp. 128-129 (normalizzo la grafia): «“Atqui”, inquam, “Antoni, cum multos retuleris claros fortunae casus, id mihi pretermisisse videris, in quo maxime versantur fortunae vires. Pontificatus hic est Romanae urbis, quem, cum sit longe omnium maximum inter Christianos imperium, saepe aut infimis hominibus aut nulla aliqua excellentiori virtute notis demandari videmus, ut in eis nil aliud preter fortunae violentiam atque impetum valuisse constat. [...] Nam pontifices ipsos, preter admodum paucos, si recte animum advertas, quid aliud quam fortunae mirandam potentiam dices? Quos tanquam reges Egyptios, ex infimo quandoque hominum genere viros, nulla in re praestantiores reliquis, immeritos atque indignos ad tantum fastigium sublatis nostra secula conspexerunt, ut saepius addubitare cogar Deine providentia ac nutu tanta imperii moles, an fato casuque temere ducatur”» («“Hai raccontato, Antonio, molti e rinomati casi di fortuna”, ribatto io; “mi sembra però che tu abbia dimenticato quello in cui i poteri di fortuna si esercitano più che in ogni altro. Intendo il pontificato della città di Roma, che, pur essendo l'autorità di gran lunga più importante di tutte tra i Cristiani, sovente viene affidato a uomini di infimo valore o a persone che non si segnalano per una qualche virtù di particolare spicco – al punto che in essi nient'altro evidentemente ha avuto efficacia se non la violenza e l'impeto della fortuna. [...] Infatti, se considererai bene, cosa altro dirai che sono gli stessi Pontefici, con l'eccezione di pochissimi, se non la potenza straordinaria della fortuna? I nostri tempi hanno visto costoro, proprio come i regnanti dell'Egitto, uomini talvolta di infimi natali, in niente superiori agli altri, privi di merito e di valore, innalzati a uno stato così elevato che molto spesso sono stato costretto a chiedermi se la mole di un tanto grande dominio sia retta dalla provvidenza e dalla volontà di Dio oppure alla cieca dal fato e dal caso»).

<sup>29</sup> VIRGILIO, *Eneide*, I, 198-199; trad. it. R. Calzecchi Onesti, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1962, pp. 12-13: «O socii (neque enim ignari sumus ante malorum),/O passi graviora, dabit deus his quoque finem» («O compagni, certo non siamo inesperti di mali; o da più gravi provati, un dio darà fine anche a questo»). Il presùto è stato messo in evidenza da W.A. REBHORN, *Foxes and Lions: Machiavelli's Confidence Men*, Cornell University Press, Ithaca NY 1988, p. 241.

<sup>30</sup> ARISTOTELE, *Retorica*, II, 23, 1398b; it., p. 253.

<sup>31</sup> N. MACHIAVELLI, *Lettere*, 236, ed. cit., pp. 1188-1189.

aveva seriamente ragionato già alcuni anni prima, delineando l'intreccio tra fato, fortuna e libertà in un contesto di rigoroso naturalismo. La ruota di fortuna è la metafora del ciclo biologico, scandito dal trapasso di stati successivi (nascita, crescita, deperimento, morte), idea regolativa che consente la comprensione di ogni vicenda naturale, umana e politica<sup>32</sup>:

«Questa da molti è detta onnipotente,  
perché qualunque in questa vita viene,  
o tardi o presto la sua forza sente»<sup>33</sup>.

Fortuna, «antica strega»<sup>34</sup>, è la vicissitudine universale che trascina nella sua inesorabile rivoluzione individui e regni, non risparmiando alcuna cosa al mondo. Il destino personale è costretto nel corso determinato del suo potere, senza che la libertà possa davvero assumere le fattezze della scelta autonoma assoluta, inesistente *potestas ad utrumque* dell'aristotelismo cristiano e indeterminista: le inclinazioni naturali del singolo orientano le sue reazioni all'ambiente; l'educazione instaura in lui un comportamento codificato, un *habitus*, che si estrinseca in risposte ripetitive e uniformi di contro ai tessuti cangianti delle circostanze reali<sup>35</sup>.

«Io credo che, come la Natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. Et perché da l'altro canto e tempi sono varii et li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono ad votum e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello, per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et da l'ordine delle cose».

Nella relazione tra vicenda cosmica e vicenda individuale, tra qualità dei tempi e personalità concrete, Machiavelli identifica il punto di resistenza alla progettazione e realizzazione “fortunata” dell'azione; nella comune prassi politica l'evento si manifesta come *eufortunium* o *infortunium* del tutto accidentalmente, a seconda che la risposta umana “riscontri” o no i tempi:

«Ma, perché e tempi et le cose universalmente et particolarmente si mutano spesso, et li huomini non mutano le loro fantasie né e loro modi di procedere, accade che uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista. Et veramente, chi fussi tanto savio che conoscessi e tempi et l'ordine delle cose et adcomodassisi ad quelle, harebbe sempre buona fortuna o e' si guarderebbe sempre da la trista, et verrebbe ad essere vero che 'l savio comandassi alle stelle et a' fati. Ma, perché di questi savi non si truova, havendo li huomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la Fortuna varia et comanda ad li huomini, et tiègli sotto el giogo suo»<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. G. STABILE, *La ruota della fortuna: tempo ciclico e ricorso storico*, in AA. VV., *Scienze credenze occulte livelli di cultura. Convegno internazionale di studi*, Olschki, Firenze 1982, pp. 477-503.

<sup>33</sup> N. MACHIAVELLI, *Di Fortuna*, in ID., *Tutte le opere*, ed. cit., p. 976; cfr. C. GINZBURG, *Diventare Machiavelli. Per una nuova lettura dei "Ghiribizzi al Soderini"*, in “Quaderni storici”, 41 (2006), pp. 151-164.

<sup>34</sup> N. MACHIAVELLI, *Di Fortuna*, ed. cit., p. 977: «E ha duo volti questa antica strega, /l'un fero e l'altro mite; e mentre volta, /or non ti vede, or ti minaccia, or prega».

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 978: «e, non potendo tu cangiar persona, /né lasciar l'ordin di che il ciel ti dota, /nel mezzo del cammin la t'abbandona».

<sup>36</sup> N. MACHIAVELLI, *Lettere*, 116, ed. cit., p. 1083. La missiva, inviata da Perugia a Gian Battista Soderini, è datata 13-21 settembre 1506.

L'imprevedibile mutevolezza delle circostanze imporrebbe un agire capace di variare momento per momento in base al calcolo razionale dei mezzi adeguati al conseguimento del fine – l'agire "impregiudicato", più che spregiudicato, di un uomo politico che non soltanto sapesse sospendere ogni valutazione morale, ma che acconsentisse anche a negare sé stesso in quanto "personalità", ad "adcomodarsi" all'«ordine delle cose», a «cangiar persona», ovvero a rinunciare alle proprie inclinazioni, scelte etiche, modalità di essere e di fare<sup>37</sup>. Una figura senza dubbio utopica, a cui Machiavelli spererà di dare consistenza in un solo momento della propria riflessione, sotto l'urgenza di una occasione storico-politica da cogliere nella sua immediatezza: «E però bisogna che elli abbi uno animo disposto a volgersi secondo che e' venti della fortuna e la variazione delle cose li comandano, e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato»<sup>38</sup>.

Fuori dall'utopia resta soltanto la vigile attenzione per l'occasione, compagna di una fortuna temporaneamente benigna, figura della concatenazione delle cause, ambito nel quale la potenzialità di azione del "virtuoso" può portarsi all'atto – purché la si sappia riconoscere e afferrare nell'istantaneità del suo apparire:

«Volar non è ch'al mio correr s'agguagli;  
e però l'ali a' piedi mi mantengo,  
acciò nel corso mio ciascuno abbagli.  
Li sparsi mia capei dinanti io tengo;  
con essi mi ricopruo il petto e 'l vólto,  
perch'un non mi conosca quando io vengo»<sup>39</sup>.

Nello spazio limitato dell'occasione la libertà non è un vuoto nome; ma la sua valenza semantica subisce un significativo ridimensionamento rispetto all'entusiastica celebrazione dei sostenitori della *dignitas hominis*. Libertà è faticoso esercizio razionale di proiezione nel futuro, riconoscimento dei segni che indicano i possibili sviluppi del presente, capacità di deliberare correttamente entro una situazione data scegliendo non l'azione eticamente più desiderabile in astratto, ma la più opportuna al conseguimento del fine nel quadro dell'effettualità, del "ciò che è".

<sup>37</sup> Sulla versatilità come dote del politico, il *Principe* attinge dal *De prudentia* del Pontano; cfr. M. SARTORI, *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Liguori, Napoli 1978, pp. 34-63; per un altro aspetto dell'utilizzazione di questo testo del Pontano, cfr. C. GINZBURG, *Pontano, Machiavelli and Prudence: Some Further Reflections*, in D. RAMADO CURTO-E.R. DURSTELER-J. KIRSHNER-F. TRIVELLATO (a cura di), *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Mollo*, Olschki, Firenze 2009, pp. 117-125.

<sup>38</sup> N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, XVIII, 15, a cura di M. Martelli, Salerno editrice, Roma 2006, pp. 240-241; ma si veda il soprassalto di realismo in XXV, 16-17, pp. 306-307: «né si truova omo sì prudente che si sappi accomodare a questo, perché non si può deviare da quello a che la natura lo inclina, sì *etiam* perché, avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere partirsi da quella; e però l'uomo rispettivo, quando elli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare, donde rovina, ché, se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna». È la fortuna intesa come zona oscura e non virtuosa del carattere secondo G. SASSO, *Niccolò Machiavelli*, Il Mulino, Bologna 1980, vol. I, p. 436.

<sup>39</sup> N. MACHIAVELLI, *Dell'occasione*, in ID., *Tutte le opere*, ed. cit., p. 987.

Nella concettualizzazione machiavelliana della fortuna si consuma una spiegazione complessiva delle vicende del mondo, una *forma mentis* ben radicata nella cultura del tempo, che è adattata ai prevalenti interessi di azione politica. La fortuna è il realizzarsi puntuale, qui e ora, di un processo cosmico eterno e immutabile, sottratto a qualsiasi intenzionalità provvidenziale, ma non per questo caotico o privo di razionalità; è la legge di natura, l'ordine immanente di uno sviluppo che non è mai progresso, ma reiterazione infinita di opposizioni tipologiche – bene e male, virtù e vizio, pace e disordine:

«Quest'ordine così permette e vuole  
chi ci governa, acciò che nulla stia  
o possa star mai fermo sotto 'l sole.  
Ed è, e sempre fu, e sempre fia  
che 'l mal succeda al bene, il bene al male,  
e l'un sempre cagion de l'altro sia»<sup>40</sup>.

Il trauma delle guerre in Italia aveva reso più acuta l'esigenza di approfondire il ruolo della fortuna per gli scrittori politici che di quegli avvenimenti tentavano di identificare cause e conseguenze. Il 1494 è per Machiavelli l'anno dei «grandi spaventì», delle «sùbite fughe», delle «miracolose perdite», l'anno in cui i principi italiani «sono stati gastigati, e della ignoranza loro ne hanno portate giuste pene perdendo ignominiosamente lo stato, e senza alcuno esempio virtuoso»<sup>41</sup>. Per Francesco Guicciardini il 1494 è l'anno «infelicissimo a Italia, e in verità anno principio degli anni miserabili»<sup>42</sup>: i «casi, tanto vari e tanto gravi», seguiti alla discesa di Carlo VIII, provano

«a quanta instabilità, né altrimenti che uno mare concitato da' venti, siano sottoposte le cose umane; quanto siano perniciosi, quasi sempre a se stessi ma sempre a' popoli, i consigli male misurati di coloro che dominano, quando, avendo solamente innanzi agli occhi o errori vani o le cupidità presenti, non si ricordando delle spesse variazioni della fortuna [...], si fanno, o per poca prudenza o per troppa ambizione, autori di nuove turbazioni»<sup>43</sup>.

L'intenzione della *Storia d'Italia* è di offrire «molti salutiferi documenti» attraverso la descrizione di una «materia [...] molto memorabile e piena di atrocissimi accidenti»<sup>44</sup>; ma se gli eventi mutevoli di fortuna consentono al prudente di fare esperienza della natura umana, non gli è però consentito formulare alcun quadro diagnostico sul futuro: la conoscenza della storia non ammette quel passaggio dal particolare all'universale da cui Machiavelli ricavava le leggi dell'agire politico<sup>45</sup>.

---

<sup>40</sup> N. MACHIAVELLI, *L'Asino*, V, in ID., *Tutte le opere*, ed. cit., p. 967.

<sup>41</sup> N. MACHIAVELLI, *Arte della guerra*, VII, in ID., *Tutte le opere*, ed. cit., p. 388.

<sup>42</sup> F. GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, I, 6, a cura di E. Mazzali, Garzanti, Milano 2006, p. 55.

<sup>43</sup> *Ibidem*, I, 1, pp. 3-4.

<sup>44</sup> *Ibidem*, I, 1, p. 3.

<sup>45</sup> Nella scherzosa missiva inviata a Machiavelli da Modena il 18 maggio 1521, in N. MACHIAVELLI, *Lettere*, 263, ed. cit., p. 1205, Guicciardini riconosceva peraltro il ripetersi della “sostanza” delle cose: «Vedi che, mutati solum e visi delli huomini et e colori extrinseci, le cose medesime tucte ritornano; né vediamo accidente alcuno che a altri tempi non sia stato veduto. Ma el mutare nomi et figure alle cose fa che solo e prudenti le riconoschono: et però è buona et utile la hystoria, perché ti mecte innanzi et ti fa riconoscere et rivedere quello che mai non havevi conosciuto né veduto».

Machiavelli credeva che gli uomini non fossero variati «di moti, d'ordine e di potenza da quelli che gli erano antiquamente»<sup>46</sup>; e credeva che i moventi dei loro atti potessero ridursi a una “regola”, a una lettura razionale dei processi e degli effetti secondo un modello di scienza che riusciva a essere nel contempo eterna e particolare. Se perciò la fortuna *in universali*, inafferrabile totalità dei meccanismi causali che operano in natura, è di ostacolo alla formulazione di leggi a cui adeguare l'azione politica, per altro verso la fortuna intesa “nel particolare”, come ripetitività dei comportamenti umani, incapacità di variare all'unisono con gli eventi, diventa per il politico accorto uno strumento di previsione, esercizio di *prudentia*.

«Sogliono dire gli uomini prudenti, e non a caso né immeritamente, che chi vuole vedere quello che ha a essere, consideri quello che è stato; perché tutte le cose del mondo in ogni tempo hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi. Il che nasce perché, essendo quelle operate dagli uomini, che hanno e ebbono sempre le medesime passioni, conviene di necessità che le sortischino il medesimo effetto»<sup>47</sup>.

La valenza conoscitiva dell'ammaestramento storico risiede appunto nell'immutabilità della natura, di cui l'uomo è parte e nella quale agisce seguendo moduli costanti e ampiamente prevedibili<sup>48</sup>. Il presupposto aristotelico dell'uniformità delle linee profonde di evoluzione *secundum speciem*, anche se non *secundum individuum*<sup>49</sup>, consente al politico di formulare una congettura verosimile, una “sentenza” investita di gnoseologica plausibilità e insieme una linea di azione dotata di probabilità di successo: «gli è facil cosa, a chi esamina con diligenza le cose passate, prevedere in ogni repubblica le future, e farvi quegli rimedii che dagli antichi sono stati usati, o, non ne trovando degli usati, pensare de' nuovi, per la similitudine degli accidenti»<sup>50</sup>. Non un paradigma valido in astratto e passivamente accolto, ma l'indicazione della connessione situazione-scelta-conseguenze, che il politico intelligente traduce in adeguamento dell'azione agli eventi. La ruota di fortuna è perciò l'oggettiva imponderabilità dell'accidente; ma a rendere «suo' duri colpi impetuosi e rei»<sup>51</sup> contribuisce anche il soggettivamente imponderato, l'atto mancato dell'intelligenza pratica – per dimenticanza delle regole immutabili che governano la prassi umana o per inadeguatezza dell'analisi dei “segni” che anticipano lo sviluppo verosimile di una circostanza<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, proemio, 8, a cura di F. Bausi, Salerno editrice, Roma 2001, p. 7; *ibidem*, I, 11, 26, ed. cit., p. 83: «gli uomini [...] nacquero, vissero e morirono sempre con uno medesimo ordine».

<sup>47</sup> *Ibidem*, III, 43, 2-3, ed. cit., p. 768.

<sup>48</sup> Cfr. N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, XVIII, 9, ed. cit., p. 236: gli uomini sono inesorabilmente «tristi» e spinti da interessi egoistici; ARISTOTELE, *Retorica*, II, 5, 1382b; it., p. 171: «gli uomini sono per la maggior parte cattivi piuttosto che buoni, schiavi del guadagno e vili nel pericolo».

<sup>49</sup> ARISTOTELE, *Retorica*, II, 20, 1394a; it., p. 231: «È più facile procurarsi argomenti per mezzo delle favole, ma per l'oratoria deliberativa risultano più utili quelli tratti dagli avvenimenti reali, poiché gli eventi futuri per lo più sono simili a quelli del passato».

<sup>50</sup> N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 39, 3, ed. cit., p. 194.

<sup>51</sup> N. MACHIAVELLI, *Di Fortuna*, ed. cit., p. 978.

<sup>52</sup> Come nel caso di Cesare Borgia; cfr. N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, VII, 9 e 44, ed. cit., pp. 128 e 147-149: alla «straordinaria e estrema malignità di fortuna» si aggiunse anche «la mala elezione» che «fu cagione dell'ultima ruina sua». Il carattere del Borgia, il suo *ingegno*, prevalse sulla ragione, facendogli dimenticare la “regola generale” e spingendolo a scegliere l'azzardo, anziché il partito della prudenza;

A smentire la fiducia machiavelliana nell'intelligenza previsionale del politico si erge per Guicciardini il riconoscimento dei limiti insuperabili dell'umana sapienza – e non soltanto nelle «cose sopra natura o che non si veggono»<sup>53</sup>, ma anche nella prassi, dove il progetto si scontra con l'incontrollabilità degli eventi:

«Chi considera bene, non può negare che nelle cose umane la fortuna ha grandissima potestà, perché si vede che a ognora ricevono grandissimi moti da accidenti fortuiti, e che non è in potestà degli uomini né a prevedergli né a schifargli: e benché lo accorgimento e sollicitudine degli uomini possa moderare molte cose, nondimeno sola non basta, ma gli bisogna ancora la buona fortuna»<sup>54</sup>.

Il canone machiavelliano dell'imitazione è inadeguato ad afferrare le leggi profonde del divenire, gioco complesso e intricato di variabili ignote:

«Ma è senza dubbio molto pericoloso il governarsi con gli esempi se non concorrono, non solo in generale ma in tutti i particolari, le medesime ragioni, se le cose non sono regolate con la medesima prudenza, e se, oltre a tutti gli altri fondamenti, non v'ha la parte sua la medesima fortuna»<sup>55</sup>.

La “regola generale”, che «mai o raro falla»<sup>56</sup>, doveva orientare il politico machiavelliano nelle mutevoli circostanze che egli è chiamato ad affrontare; ma per Guicciardini gli *exempla* tendono piuttosto a testimoniare l'irriducibilità del processo storico a una categorizzazione tipologica a causa dell'intervento della “personalità” degli individui e dell'irregolarità strutturale delle situazioni, sempre talmente diverse da risultare imprevedibili. La storia non propone alcun criterio universale di comprensione del divenire, ma offre soltanto la concreta coscienza dell'instabilità e problematicità della condizione umana: «Però non si possono giudicare le cose del mondo sì da discosto, ma bisogna giudicarle e resolverle giornata per giornata»<sup>57</sup>.

---

cfr. C. DIONISOTTI, *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Einaudi, Torino 1980, pp. 56-59. Sui “segni”, cfr. L. ZANZI, *Il metodo di Machiavelli*, Il Mulino, Bologna 2013, che insiste sulla vicinanza della riflessione politica machiavelliana e del suo stesso lessico ai testi della medicina antica: la storia permette di costruire quadri di diagnosi e di prognosi a partire dall'analisi di situazioni pregresse che si sono ormai concluse.

<sup>53</sup> F. GUICCIARDINI, *Ricordi*, 125, a cura di C. Varotti, Carocci, Roma 2013, p. 211: «E filosofi e e teologi e tutti gli altri che scrutano le cose sopra natura o che non si veggono, dicono mille pazzie: perché in effetto gli uomini sono al buio delle cose, e questa indagine ha servito e serve più a esercitare gli ingegni che a trovare la verità»

<sup>54</sup> *Ibidem*, 30, p. 89. Cfr. M. CILIBERTO, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005, pp. 147-154.

<sup>55</sup> F. GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, I, 14, ed. cit., p. 107; ID., *Ricordi*, 6, ed. cit., p. 51: «È grande errore parlare delle cose del mondo indistintamente e assolutamente e, per dire così, per regola; perché quasi tutte hanno distinzione e eccezione per la varietà delle circostanze, le quali non si possono fermare con una medesima misura: e queste distinzioni e eccezioni non si trovano scritte in su' libri, ma bisogna le insegnare la discrezione»; cfr. anche *ibidem*, 110, p. 195; 117, p. 203.

<sup>56</sup> N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, III, 50, ed. cit., p. 98, ferma restando la consapevolezza dell'includibile margine di indeterminatezza che caratterizza l'esperienza del particolare: ID., *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 6, 22, ed. cit., p. 45: «tutto netto, tutto senza sospetto non si truova mai».

<sup>57</sup> F. GUICCIARDINI, *Ricordi*, 114, ed. cit., p. 199.

### 3. *Fortuna e fato*

Nel 1520 Pietro Pomponazzi sottoscriveva il *De incantationibus* e il *De fato*, portando a compimento la revisione dell'aristotelismo tomistico (e, in generale, cristiano) iniziata nel 1516 con la proposta di lettura mortalista della psicologia aristotelica<sup>58</sup>. Legate da una solidarietà non soltanto cronologica, le due opere seguivano – con diversa strumentazione e con diversi obiettivi – un percorso concettuale per molti aspetti affine a quello di Machiavelli: la riduzione della fortuna a espressione della legge universale del cosmo, l'immersione dell'uomo e delle sue azioni nell'ordine della natura. Anche Pomponazzi percepisce il dissesto culturale e politico del suo tempo; anche per lui la forza della fortuna si offre come chiave di lettura della corruzione dilagante, secondo il suggerimento di Poggio Bracciolini a cui Pomponazzi, come già Vettori, si richiama:

«Sebbene sia possibile constatare il dominio della fortuna e del cielo su molti aspetti della vita, in questo nostro tempo li vediamo all'opera soprattutto nella curia romana. Uomini di padre e patria ignoti, privi di scienza e di coscienza, indegni di qualsiasi considerazione, estranei a qualunque virtù – insomma, uomini di nessun valore – talvolta giungono ugualmente alla carica più alta e, dopo esserci giunti, sono peggiori degli altri»<sup>59</sup>.

La ricomposizione della crisi passa attraverso la considerazione dei fenomeni sublunari e delle vicende umane entro il disegno ordinato e teleologicamente disposto della natura: si tratta di conferire un senso all'apparente tumulto del divenire terreno, alle catastrofi, al sorgere e declinare degli imperi, all'alternarsi delle religioni, ai successi e ai rovesci che sconvolgono il destino degli individui. Per essere spogliata della sua temibile parvenza, la fortuna deve rivelarsi come aspetto parziale di una (desacralizzata) provvidenza universale, il volto istantaneo che il processo fatale svela alla limitata esperienza dell'uomo:

«Plutarco ha spesso sostenuto che il fato può essere previsto, ma non evitato (per esempio, nella *Vita di Silla*, nella *Vita di Pirro*, nella *Vita di Cesare*, nella *Vita di Bruto* e nelle vite di tanti altri personaggi); pertanto si deve ritenere del tutto veritiera anche l'altra affermazione di Plutarco nella *Vita di Romolo*, ossia che la fortuna è artefice e architetta di grandi cose e che niente assume importanza se non trae la sua prima origine da un principio divino»<sup>60</sup>.

Senza la preoccupazione di dover armonizzare la libertà cristiana dell'anima immortale all'ordine di efficienza dell'onnipotenza divina, nel *De fato* Pomponazzi può identificare l'indeterminatezza della fortuna con il programma biologico/storico della natura (*intentio naturae*) e con il suo assetto necessario, che non conosce né interventi miracolosi né una reale contingenza:

«Il comune uso linguistico molto spesso intende il significato di contingenza in altro senso. Infatti

<sup>58</sup> Cfr. P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*; trad. it. V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 1999.

<sup>59</sup> P. POMPONAZZI, *Le incantazioni*, X, 32; trad. it. V. Perrone Compagni, Edizioni della Normale, Pisa 2013, p. 213.

<sup>60</sup> *Ibidem*, ivi.

certe volte si usa il termine nel senso di qualcosa che contemporaneamente può essere e non essere, come quando diciamo che il prossimo mese può essere piovoso e contemporaneamente diciamo che lo stesso mese può essere secco. Questa accezione del termine deriva dall'ignoranza e da un nostro errore. Siccome il mese prossimo può essere entrambe le cose (e di fatto lo sarà, ma in tempi diversi) e siccome ignoriamo il come e il quando, allora crediamo che il mese prossimo possa essere piovoso e secco, mentre invece inevitabilmente sarà una soltanto delle due cose»<sup>61</sup>.

È vero che nella successione ordinata di azioni che portano alla produzione di un effetto può verificarsi una interferenza improvvisa, che interrompe la sequenza e dà luogo a un effetto diverso da quello che si origina sempre o per lo più da quella serie di azioni e che costituiva il fine a cui tendeva l'agente; ma fino a che punto si può dire, come fa Aristotele nella *Metafisica*<sup>62</sup>, che le cause dell'accidente lo producono senza essere state specificamente generate per esserne causa? Pomponazzi non sottoscrive quella definizione di accidente e ricostituisce il pensiero complessivo di Aristotele attorno alle acquisizioni speculative della *Fisica* e delle opere biologiche.

L'accidente è un effetto che consegue raramente da una causa che per lo più genera un effetto diverso: scavare il terreno è dunque causa determinata di “piantare l'albero” (effetto che consegue per lo più) e causa indeterminata di “trovare il tesoro” (effetto che consegue raramente). L'incontro della causa efficiente (lo scavo) con la causa materiale (la presenza del tesoro in quel luogo), che la determina a produrre l'evento casuale o fortuito, non è privo di causa, né l'effetto esula dal corso della natura (*praeter naturam*). L'incontro delle cause cosiddette accidentali ha invece una causa definita: se infatti i processi che avvengono “per lo più” hanno una regolarità statistica alta, ma non assoluta (in quanto può essere interrotta da un impedimento), l'impedimento entra nella definizione stessa di effetto *ut plerumque*, perché porta all'atto la sua potenzialità di non realizzarsi qualche volta.

«In tutti gli eventi in cui si dà il caso, la natura pone la potenzialità di non realizzarsi; se infatti un certo evento non potesse non realizzarsi, si realizzerebbe sempre, dal momento che ciò che non può accadere non accade. Poiché la natura pone la potenzialità di non realizzarsi, essa pone anche ciò che può causare questo non realizzarsi e questo impedimento; altrimenti, se la natura non avesse posto l'impedimento, inutilmente avrebbe fatto sì che quell'evento possa essere impedito [...]. Dunque sia la causa efficiente del caso, sia la sua materia rientrano nell'ordine naturale; dunque l'evento che si verifica grazie alle cause del caso rientra per sé nel corso di natura: dunque il caso rientra per sé nel corso di natura»<sup>63</sup>.

L'incontrarsi delle cause “accidentali” non soltanto dà luogo a un effetto oggettivamente necessario (in quanto generato), ma è un fine “per sé” al quale tende la natura:

«Si potrebbe replicare come sembra fare Aristotele nel VI libro della *Metafisica* e come fanno generalmente gli espositori di quel passo: “Ciascuna causa che produce il caso ha qualcosa come fine

---

<sup>61</sup> P. POMPONAZZI, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, I, 7; trad. it. V. Perrone Compagni, Aragno, Torino 2004, p. 85.

<sup>62</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 30, 1025a; trad. it. A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 171: «l'accidente non ha una causa determinata, ma ha come causa il fortuito, ossia l'indeterminato. [...] L'accidente si produce ed esiste, ma non in virtù di se stesso, bensì in virtù di un'altra cosa».

<sup>63</sup> P. POMPONAZZI, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, I, 6; it., pp. 47-49.

per sé; ma il congiungersi unitario delle cause che cagionano il caso è privo di causa” (Aristotele fa lì l’esempio dell’assetato che, cercando l’acqua, si imbatte nei briganti che lo uccidono). Ma questa obiezione è senz’altro insoddisfacente. Anzitutto: se la natura ha fatto sì che quell’uomo possa essere ucciso e ha posto anche ciò che uccide, allora essa tende a entrambe le cose, ossia a ciò che dà la morte e a ciò che deve essere ucciso. Ma questo non può verificarsi se le cause non si incontrano. Dunque che quelle cause si incontrino rientra nell’ordine di natura; infatti, non si può avere di mira un effetto se non si ha di mira anche la sua causa. Perciò una simile replica è del tutto assurda»<sup>64</sup>.

La regolarità dei processi fisici non è interrotta da nessun fenomeno straordinario e imprevisto (se non per noi); anche l’accidente si manifesta teleologicamente disposto se si abbandona il piano delle cause particolari e si abbraccia quello della causa universale:

«Agostino [...] sostiene che questi eventi sono inseriti per sé in un preciso ordine causale e prodotti per un fine. Ne deriva che rispetto alla causa particolare e inferiore si può dire che l’effetto non rientra per sé nel progetto naturale ed è casuale; rispetto alla causa superiore e universale è fine per sé e non è casuale. Lo spiega il noto esempio del re che invia per la stessa strada due uomini che sono tra loro rivali, senza che l’uno sappia dell’altro: il loro incontro è casuale in rapporto ai due nemici, ma in rapporto al re l’incontro è perseguito per sé»<sup>65</sup>.

Il verificarsi della connessione delle cause che danno luogo all’accidente non è prevedibile da parte dell’uomo; ma tale indeterminatezza rispecchia il limite gnoseologico conseguente alla natura del nesso tra le cause, che raramente si congiungono, e non concerne le cause dell’evento in sé, che ci sono perfettamente note in quanto produttrici dell’effetto contraddittorio *ut in pluribus*. La riduzione dell’accidente a contingente *ut in paucioribus* e il riconoscimento della sua impenetrabilità *quoad nos* permettono a Pomponazzi di inserire l’accidente nel disegno della natura, mantenendosi nella prospettiva della causalità aristotelica – almeno quella dell’Aristotele di *Riproduzione degli animali*:

«L’anomalia è un caso contro natura, non contro la natura in assoluto, ma contro la natura come è per lo più. Se noi infatti parliamo della natura eterna e di quella fondata sulla necessità, allora non c’è nulla contro natura; si ha invece nei fatti che per lo più accadono in un modo, ma che potrebbero accadere anche in un altro. Anche in tutti questi casi in cui gli avvenimenti sono sì contro un certo ordine, e tuttavia non a caso, sembra che l’anomalia sia minore perché ciò che è contro natura lo è in un

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 49. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, 3, 1027b; it., pp. 180-181: «Un determinato individuo morrà per violenza, qualora esca di casa; e uscirà di casa, qualora abbia sete; e questo accadrà, qualora si verifichi un’altra cosa, e in questo modo si perverrà a ciò che si verifica in questo istante [...]. Così, ad esempio, quel tale uscirà nel caso abbia sete, e questo si verifica quando egli mangia cibi piccanti, ma proprio quest’ultimo fatto o è o non è: quindi egli o morrà necessariamente o non-morrà necessariamente [...]. E allora tutto quel che sarà, sarà necessariamente, come, ad esempio, la morte di chi ora sta vivendo [...]. Se, però, egli debba morire per malattia o per violenza, non è ancora determinato, ma dipenderà dal presentarsi di particolari condizioni. È evidente, dunque che si risale fino ad un determinato principio, ma è anche evidente che questo non risale ancora ad altro. Questo, pertanto, sarà il principio di ogni avvenimento fortuito, ed esso stesso non sarà a sua volta generato da nessun’altra causa». L’esempio addotto da Aristotele (1. mangiare cibi piccanti; 2. avere sete; 3. uscire di casa per bere; 4. essere ucciso) viene completato da Pomponazzi inserendo tra 3. e 4. l’incontro con una banda di briganti.

<sup>65</sup> P. POMPONAZZI, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, I, 6; it., p. 53.

certo modo secondo natura, tutte le volte che la natura secondo la forma non riesce ad imporsi sulla natura secondo la materia»<sup>66</sup>.

La distinzione tra ordini di conoscenza determina il diverso grado di (apparente) “accidentalità” dell’effetto; perciò – pur ammettendo la necessitazione che sul piano fisico lega ogni effetto alle sue cause – resta vero che l’uomo non può prevedere nella sua totalità la successione ordinata del futuro, perché ci sono eventi il cui accadere dipende da cause che non agiscono quasi mai così.

La fortuna è il nome che l’intelletto umano attribuisce alla necessità che governa la natura, progetto cosmico e sovraindividuale teso alla conservazione delle specie, secondo lo schema finalistico “orizzontale” dell’aristotelismo classico. Pomponazzi non si limita a opporre alla teleologia cristiana, tutta protesa verso la realizzazione del destino trascendente di un’anima libera e responsabile, una considerazione immanente dell’uomo, che realizza sé stesso nella sfera civile e nell’arco ristretto della sua vita biologica; al di sopra dell’ordinario svolgersi delle vicende con cui si confrontano solitamente gli individui, più oltre le loro piccole “fortune”, si delinea il grandioso disegno della natura universale, disegno impersonale “dei cieli”, attraverso il quale si dipanano i grandi cicli della vita del tutto nell’incessante generarsi e corrompersi dei corpi sublunari – siano essi corpi “per natura”, come gli uomini, siano essi corpi “per convenzione”, come gli stati e le religioni<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, IV, 4, 770b; trad. it. M. Vegetti-D. Lanza, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 287.

<sup>67</sup> Cfr. P. POMPONAZZI, *Le incantazioni*, XII, 57-69; it., pp. 298-309.

Mirella Fortino

NECESSITÀ, FORTUNA E CASO  
DAL MONDO ANTICO ALLA CRISI DELL'ONNISCENZA DIVINA

**Abstract**

*This essay contributes to the discussion of the concepts of necessity, fortune, and chance. It shows the complexity of these concepts and the precariousness of the idea of necessity, an idea that is fundamental for Stoicism and Laplace's determinism. References to Aristotle and Cournot are useful here so as to define the objectivity of chance and the unintentional and irrational character of the events concerning fortune. Thus the essay emphasizes the uncertainty of all predictions concerning the future.*

## 1. Fatalismo e determinismo

Nella storia del pensiero occidentale fin dall'antichità si ravvisa un autentico dualismo tra l'idea di un'assoluta, inflessibile e immanente necessità del reale, che si sottrae addirittura al potere e arbitrio sovrano degli dèi, e un accadere degli eventi nient'affatto necessitante ma in balia di una causalità che non è in antitesi con la libertà. Tale dualismo è ben rappresentato dall'opposizione tra il Fato degli Stoici, concepito come "ineluttabile necessità", e l'ammissione della deviazione degli atomi, nella concezione filosofica di Epicuro, dai loro regolari percorsi. Secondo la testimonianza di Stobeo, per lo stoico Crisippo «le cose che sono accadute, sono accadute, le cose che accadono, accadono, le cose che accadranno, accadranno»<sup>1</sup>. Dalla fisica fondata sul principio del *logos* immanente al reale, sui *logoi spermatikoi* o *ragioni seminali*, gli Stoici mutuano, in sede morale, l'idea di Destino. L'idea di necessità cui sarà riconducibile l'idea cristiana di Provvidenza attraverserà la speculazione filosofica, rivelandosi fortemente influente in sede teoretica e nella definizione del paradigma deterministico. Essa rappresenta l'antitesi di un'idea che per la prima volta nel mondo antico si era imposta nella *Fisica* (II, B4 e B5) di Aristotele (384/383-322 a.C.): la nozione di fortuna (τύχη), alla quale è congiunta l'idea di caso (αὐτόματον). Per lo stoico Crisippo «tutto ciò che accade, accade per opera di cause antecedenti, e quindi accade per opera del fato. Ne consegue dunque che tutte le cose che accadono, accadono per opera del fato» («*omnia quae fiunt, causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omnia fiunt; efficitur igitur fato fieri quaecumque fiant*»)<sup>2</sup>. Questo fatalismo non è in sintonia con il credo degli Epicurei che per difendere la libertà morale, pur ammettendo

<sup>1</sup> Questa testimonianza di Stobeo, riferita da Diogene Laerzio, è tratta da G. REALE, *Storia della filosofia antica*, La Scuola, Brescia 1989, vol. III, p. 373.

<sup>2</sup> Il brano è riferito in M.T. CICERONE, *De fato* 21; trad. it. F. Antonini, *Il fato*, Rizzoli, Milano 1994, p. 63.

una concezione meccanicistica del reale, ricorrono alla postulazione della deviazione (*clinamen*) degli atomi dalla traiettoria in linea retta. Esso non è in armonia con l'idea di Fortuna che nell'immaginario è rappresentata dalla dea bendata, col piede instabilmente posato su una ruota per simboleggiare l'incertezza dell'essere. Il primo rappresenta anzi l'antitesi della seconda, anche se lo stoico a ben vedere si sente libero proprio nella sua cieca accettazione del volere del Fato. L'idea di necessità, avversata nel mondo antico dalla Nuova Accademia il cui capo è lo scettico Carneade di Cirene (III-II secolo a.C.), ostile all'arte divinatoria, si manterrà ostinatamente in circolazione nel corso dei secoli. Essa si tradurrà anzi, nel pensiero moderno, nel modello della razionalità scientifica deterministica nella concezione del matematico, fisico e astronomo Pierre Simon de Laplace.

Nell'*Essai philosophique sur les probabilités*, del 1814, Laplace afferma: «dobbiamo [...] considerare lo stato presente dell'universo come l'effetto del suo stato anteriore e come la causa del suo stato futuro. Un'Intelligenza che, per un dato istante, conoscesse tutte le forze da cui è animata la natura e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se per di più fosse abbastanza profonda da sottomettere questi dati all'analisi, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e dell'atomo più leggero: nulla sarebbe incerto per essa e l'avvenire, come il passato, sarebbe presente ai suoi occhi»<sup>3</sup>.

Lo spirito proprio della prospettiva filosofica degli Stoici, caratterizzata dall'imperio dell'idea di necessità, si mantiene vivo nel corso dei secoli. Si è così particolarmente inclini a vederne la tangenza con l'ideale deterministico laplaciano sintetizzato nel brano ora riferito. Non senza ragione Jean Largeault scrive che «*la formulation laplacienne traduit l'enchaînement des causes stoïcien, qui devient le déroulement des propriétés d'une trajectoire impliquées dans un logos analytique ou géométriques*»<sup>4</sup>. Si deve però notare che il necessitarismo laplaciano, sebbene paradigmatico e in armonia con il pilastro filosofico della fisica di Zenone di Cizio, capo della Stoà, non coincide col fatalismo che lo stoicismo implicava, vale a dire con l'idea di una necessità ineluttabile che domina il reale. Non coincide col fatalismo in quanto solo nel caso in cui siano date determinate condizioni iniziali di un sistema è possibile, secondo il modello laplaciano, prevedere, anzi dedurre con certezza dal presente il futuro. Il darsi di un evento è dunque l'effetto dipendente da uno stato antecedente, dai dati iniziali, ma non è il verificarsi di un evento inesorabilmente e incondizionatamente. Ciò purtuttavia non priva Necessità delle sue prerogative. Nel mondo concepito da Laplace come realtà intelligibile e ordinata infatti non c'è posto per il caso. Il caso è concepito negativamente, non come realtà esistente ma semplicemente come un fatto epistemico, vale a dire come privazione di conoscenza. La mente umana è illuministicamente impegnata a dissolvere il velo dell'ignoranza. Se il caso non esiste, essendo ridotto a una mera espressione verbale per indicare la nostra ignoranza delle

---

<sup>3</sup> P.S. DE LAPLACE, *Saggio filosofico sulle probabilità*, in ID., *Opere*, trad. it. a cura di O. Pesenti Cambursano, Utet, Torino 1967, p. 243.

<sup>4</sup> J. LARGEAULT, *Causes, causalité, déterminisme*, in K. POMIAN (a cura di), *La querelle du déterminisme*, Gallimard, Paris 1990, pp. 173-201, qui pp. 196-197.

cause dei fenomeni<sup>5</sup>, lo spirito illuministico dell'autore dell'*Essai philosophique sur les probabilités* alle lacune conoscitive concernenti gli elementi costitutivi dello stato iniziale di un dato sistema sapeva tuttavia trovare un rimedio mostrando che, messo al bando il caso, il prestigio dell'idea di necessità non era offuscato. Tale prestigio poteva essere salvaguardato sostenendo che alla nostra ignoranza si può sopperire con quel calcolo delle probabilità che Blaise Pascal e Pierre de Fermat nel Seicento avevano fondato. Ma è proprio vero che il caso non vanta alcuna consistenza ontologica?

## 2. La nozione di Fortuna e Caso in Aristotele e in Cournot

Nel mondo antico Democrito aveva disegnato un mondo semplice, la cui intelligibilità era soddisfatta dalla postulazione di atomi e movimento<sup>6</sup>. Ma quando Aristotele esalta l'importanza della spiegazione causale, sostenendo che «bisogna sempre cercare la causa suprema di ciascuna cosa»<sup>7</sup>, e oltrepassa l'ontologia eleatica fondata sull'unicità, necessità e univocità dell'essere, pone un problema di notevole interesse filosofico, il problema del caso e del suo statuto ontologico: «si suol dire che sono cause anche la fortuna e il caso, e che molte cose sono e divengono mediante la fortuna e il caso»<sup>8</sup>. Alcune cose esistono dunque in virtù della fortuna, la quale perciò non confligge con la spiegazione causale e ciò nel senso che essa rende comunque ragione di alcune cose esistenti. Aristotele distingue: a) le cose che avvengono sempre; b) le cose che avvengono per lo più; c) le cose che avvengono «né sempre né per lo più», vale a dire gli eventi rari. Ma egli non intende assimilare e confondere fortuna e caso, sebbene entrambi rientrino per lui tra le cose accidentali, quelle cose che sono né sempre, né per lo più, dunque esistenti non necessariamente. «Poiché tra le cose esistenti, alcune sono invariabili ed esistono per necessità [...] altre, invece, non esistono né per necessità né sempre, ma per lo più... proprio in questo dobbiamo vedere il principio, proprio in questo la causa dell'esistenza dell'accidente, giacché noi diciamo che è accidentale ciò che non è né sempre né per lo più»<sup>9</sup>.

La fortuna «è causa accidentale», «qualcosa d'irrazionale», e differisce dalla più ampia nozione di caso dal momento che essa si riferisce a fatti pratici, mentre il caso si riferisce a questi ma anche agli animali e a cose inanimate. «È chiaro, dunque, che la fortuna è

<sup>5</sup> Cfr. O. PESENTI CAMBURSANO, *Introduzione*, in P.S. DE LAPLACE, *Saggio filosofico sulle probabilità*, ed. cit. e P. DESSI, *L'ordine e il caso, Discussioni epistemologiche e logiche sulla probabilità da Laplace a Peirce*, il Mulino, Bologna 1989.

<sup>6</sup> L'espressione di Dante secondo cui Democrito di Abdera è colui che il mondo a caso pone altro non significa se non l'assenza, nel cosmo del filosofo abderita, della causalità finalistica. Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, La Scuola, Brescia 1984, vol. I, pp. 179-181.

<sup>7</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, B, 3, 195b. I passi della *Metafisica* e della *Fisica* (entrambe nella traduzione di Antonio Russo) che riportiamo nel presente scritto sono tratti da ARISTOTELE, *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1983.

<sup>8</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, B, 4, 195b.

<sup>9</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, E, 2, 1026b.

una causa accidentale nelle cose che avvengono per scelta in vista di un fine»<sup>10</sup>. Il fine o scopo tuttavia riguarda entrambi, il caso e la fortuna. «La fortuna e il caso sono entrambi cause accidentali nelle cose che non possono prodursi né in senso assoluto né per lo più, ma che, comunque, possono prodursi in vista di un fine»<sup>11</sup>. L'accidentalità in virtù della quale è definita la nozione di caso riguarda, nella *Metafisica*, la negazione di ciò che è naturale; ad esempio il freddo o la tempesta durante la canicola è un evento casuale, che non è né sempre né per lo più e quindi accidentale<sup>12</sup>. In tale contesto il caso o l'evento accidentale, che consiste nella negazione di ciò che è per natura, coincide con l'evento raro. Non è naturale che la causa della casa sia il flautista anziché il costruttore, sebbene ciò talvolta possa accadere. L'evento casuale allora esiste ed esso è un evento raro.

Certamente non si parlerà di caso o di fortuna quando si parla di ciò che è sempre o per lo più, di ciò che esiste necessariamente. Aristotele ci aiuta a comprendere gli enigmatici concetti in discussione con alcuni esempi. Egli immagina una situazione in cui la fortuna palesemente arride a un individuo, e in cui il fine non è il movente dell'azione che dà luogo a quanto è semplicemente – diremo – frutto del potere della dea bendata: un creditore si reca al mercato, e vi si reca non con l'intenzione di incontrare il suo debitore, bensì per i fini più diversi, anche semplicemente «per stare lì a guardare»<sup>13</sup>. Ma questo evento, vale a dire l'incontro col debitore, accade, e accade senza alcuna deliberazione, sebbene il fine di riscuotere la somma dovutagli dal debitore non sia estraneo all'orizzonte che annovera gli scopi del creditore<sup>14</sup>. Tale evento è dunque fortuito, avviene per fortuna. «Se, invece, egli ci fosse andato premeditatamente e per quello scopo, sia che frequentasse quel luogo sempre sia che per lo più egli stesse lì a riscuotere danaro, il fatto non sarebbe accaduto fortuitamente»<sup>15</sup>. Reputiamo perciò pertinente affermare che nel concetto di fortuna che stiamo analizzando coesistono accidentalità, deliberazione e inintenzionalità, vale a dire assenza di premeditazione. «La fortuna è una causa accidentale nelle cose che avvengono per scelta in vista di un fine»<sup>16</sup>. Un altro esempio che esprime efficacemente questa peculiare assenza di intenzionalità o premeditazione, volendo definire il concetto di accidente o caso come evento la cui causa risiede in ciò che è indeterminato, è fornito nella *Metafisica* dello Stagirita nei termini seguenti: «è stato per accidente che un tale è giunto ad Egina, qualora egli vi sia giunto non perché avesse l'intenzione di giungervi, ma perché è stato spinto da una

<sup>10</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, B, 5, 197a. Aristotele sottolinea la scelta come elemento definitorio della fortuna. Egli fa notare, infatti, che né un fanciullino, né le bestie o un essere privo di anima possono dirsi fortunate o sfortunate. «Per costoro non c'è né prosperità né sfortuna» (ARISTOTELE, *Fisica*, B, 6, 197b).

<sup>11</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, B, 5, 197a.

<sup>12</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, K, 8, 1064b. «L'accidente è qualcosa che pure accade, ma non accade sempre né per necessità né per lo più» (ARISTOTELE, *Metafisica*, K, 8, 1065a).

<sup>13</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, B, 5, 197a.

<sup>14</sup> Sebbene in Aristotele i concetti di “fortuna” (τύχη) e “caso” (αὐτόματον) siano congiunti, a ben vedere la fortuna «n'est qu'une partie de l'αὐτόματον [...] : elle consiste dans ce qui, arrivant par hasard à des êtres doués de volonté (c'est-à-dire par un effet purement accidentel et non prévu de leurs volitions, ou encore par une cause extérieure qui n'a rien d'intentionnel), est cependant tel qu'on aurait pu le souhaiter ou le craindre, le vouloir ou vouloir l'empêcher» (A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Puf, Paris 1993, vol. I, pp. 402-403).

<sup>15</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, B, 5, 197a.

<sup>16</sup> *Ibidem*, ivi.

tempesta o catturato dai pirati. L'accidente si produce ed esiste, ma non in virtù di se stesso, bensì in virtù di un'altra cosa: difatti è stata la tempesta a provocare l'arrivo in un luogo verso cui quel tale non si stava dirigendo»<sup>17</sup>.

Definito così l'evento accidentale, la sfuggente ed enigmatica nozione di fortuna, che alla nozione di caso è comunque congiunta, non può essere resa più o meno intelligibile senza riferirsi ad un elemento ad essa inerente ed essenziale: la volontà. La fortuna è ciò che accade ad esseri dotati di volontà, e tuttavia accade come effetto accidentale, in quanto effetto non previsto dalle loro volizioni, dunque come causa esterna inintenzionale<sup>18</sup>. E non si renderebbe ancora ragione dell'idea di Fortuna se non si contemplasse la desiderabilità o no dell'effetto. Assimilando la fortuna all'idea di caso, pur distinguendola da esso, non è poco importante a tale riguardo precisare che si parlerà infatti di «caso fortunato» e anche di «caso sfortunato», che ognuno vorrebbe poter scongiurare. Nella *Fisica* è precisato che «la fortuna e il fortuito sono propri di quelle cose cui si potrebbe attribuire il successo o, comunque, un pratico risultato. Perciò è anche necessario che la fortuna sia limitata ai fatti pratici (ne è prova il fatto che sembrano essere la medesima cosa, o quasi, la prosperità e la felicità; e la felicità è un fatto pratico, un ottimo fatto pratico), sicché quanti non possono agire, non possono neppure far qualcosa di fortuito»<sup>19</sup>. Stando così le cose diremo dunque che un elemento fortemente e peculiarmente umano, un elemento antropologico, è sotteso alla nozione di fortuna.

Proprio perseguendo il fine di evitare possibili reazioni violente a Sarajevo al passaggio dell'eredità al trono austro-ungarico, l'arciduca Francesco Ferdinando, e di sua moglie Sofia, è deviato il percorso programmato; eppure si verifica l'evento assolutamente fortuito, accidentale, imprevedibile data l'accortezza di scongiurarlo con l'astuzia dell'inversione del prevedibile percorso. Per sbaglio si imbocca una strada diversa, dove, mentre si cerca di porre rimedio allo sbaglio, ci si imbatte casualmente nell'attentatore<sup>20</sup>; si verifica così il caso sfortunato, che scatenerà effetti non solo imprevedibili ma anche sproporzionati dal momento che esso conduce al *caos*, alla catastrofe della Grande Guerra.

<sup>17</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Δ, 30, 1025a.

<sup>18</sup> Cfr. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, ed. cit., vol. I, pp. 401-402. Il significato della nozione di fortuna nella lingua francese è racchiuso nel termine *hasard*, usato per tradurre sia *τύχη* (fortuna) sia *αὐτόματον* (caso), nozioni definite e distinte da Aristotele.

<sup>19</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, B, 6, 197b.

<sup>20</sup> «Fu dapprima il terrorista Čabrinović a lanciare una bomba contro l'automobile su cui viaggiavano, insieme al governatore della Bosnia-Erzegovina, l'arciduca e la moglie Sofia. La bomba rimbalzò ed esplose sulle altre auto del corteo, ferendo varie persone. E mentre il primo attentatore veniva catturato, il corteo proseguì fino al municipio di Sarajevo, dove l'arciduca tenne il suo previsto discorso. Egli decise quindi di recarsi all'ospedale per portare il suo saluto ai feriti. I servizi di sicurezza decisero allora di far percorrere all'auto dell'arciduca una strada diversa da quella programmata. Ma l'autista sbagliò il percorso, e, richiamato dalla scorta, accostò al marciapiede per effettuare l'inversione di marcia. Proprio in quel luogo si trovava, pare del tutto casualmente, Gavrilo Princip, il quale sparò da distanza ravvicinata i due colpi di pistola che uccisero l'arciduca e la moglie e scatenarono la prima guerra mondiale» (M.L. SALVADORI-F. TUCCARI, *L'Europa e il mondo nella storia*, Loescher, Torino 2004, tomo C, p. 141).

Il caso, antitetico alla necessità consacrata dallo stoicismo e da Laplace come principio esplicativo del reale, rivendica quindi una valenza ontologica. Dopo la nascita della nozione di probabilità, grazie alla corrispondenza, nel Seicento, tra Blaise Pascal e Pierre de Fermat<sup>21</sup>, e dopo la negazione di Laplace, la nozione di caso sarà affrontata in un più ampio contesto e definita in modo più oggettivo e quasi meccanico alla luce del cosiddetto “paradosso di Cournot”. Stiamo alludendo a una delle due seguenti definizioni di caso elaborate nell'Ottocento negli scritti del matematico e filosofo Antoine-Augustin Cournot, a partire dall'*Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, del 1843, e dell'*Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, del 1851<sup>22</sup>.

a) Caso come evento “senza ragione”

Quando siano date due serie causali indipendenti e non solidali<sup>23</sup> di eventi, ognuna delle quali si svolge secondo la causalità deterministica, può accadere che tali catene causali nel corso del loro svolgimento s'incontrino dando luogo all'evento che definiremo “caso” e che costituisce un “dato” o meglio una realtà ontologica che riguarda ciò che può accadere sia nel campo dei fatti della natura sia nel campo delle vicende umane. «Gli eventi causati dalla combinazione o dall'incontro di altri avvenimenti che appartengono a serie indipendenti le une dalle altre, sono quelli che si chiamano eventi *fortuiti*, o risultati del *caso*»<sup>24</sup>. L'incrocio di serie causali indipendenti costituisce, secondo Cournot, l'elemento categorico che definisce la nozione di caso<sup>25</sup>. Ecco un esempio emblematico e soprattutto pieno di *pathos*. Supponendo che due fratelli combattano l'uno a Marengo e l'altro al Cairo e che le due battaglie in cui essi combattono si svolgano separatamente e ciascuna secondo una propria sequenza di azioni, se i fratelli periscono lo stesso giorno e simultaneamente si dirà che tale evento è frutto del caso. La casualità del triste evento è data dal fatto che non vi è solidarietà, vale a dire alcun legame, tra le due serie di eventi

---

<sup>21</sup> Cfr. D. ROMIZI, *Fare i conti con il caso. La probabilità e l'emergere dell'indeterminismo nella fisica moderna*, prefazione di M.C. Galavotti, Archetipolibri, Bologna 2009.

<sup>22</sup> A.-A. COURNOT, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Hachette, Paris 1843; ID., *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Hachette, Paris 1851 (rist. anastatica a cura di O. Nuccio, Bizzarri, Roma 1969).

<sup>23</sup> Nell'*Essai* di Cournot la distinzione tra serie causali indipendenti e serie causali solidali è segnata nei termini seguenti: «*le bon sens dit qu'il y a des séries solidaires ou qui s'influencent les unes les autres, et des séries indépendantes, c'est-à-dire qui se développent parallèlement ou consécutivement, sans avoir les unes sur les autres la moindre influence, ou (ce qui reviendrait au même pour nous) sans exercer les unes sur les autres une influence qui puisse se manifester par des effets appréciables.*» (A.-A. COURNOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, ed. cit., p. 51).

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 52; tutte le citazioni in italiano dall'*Essai* di Cournot sono tratte dalla nostra traduzione del capitolo III dell'*Essai* stesso (ed. cit., pp. 49-70) in M. FORTINO (a cura di), *Il caso. Da Pierre Simon Laplace a Emile Borel (1814-1914)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 91-106, qui p. 93.

<sup>25</sup> Questa idea, sostiene Cournot, è stata intravista anticamente da Boezio e successivamente da San Tommaso. Cfr. A.-A. COURNOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, ed. cit., p. 56. Riferendosi all'idea di caso in Boezio (*De interpretatione* III), Cournot pone in risalto il luogo in cui Boezio fa del caso l'esito di azioni umane svolte con fini differenti e che si incrociano in un dato momento.

bellici che si svolgono l'uno al Nord e l'altro al Sud e che prescindono dal legame di parentela che unisce i due fratelli<sup>26</sup>.

Il “paradosso di Cournot” consiste nello svolgimento deterministico delle due serie e nel darsi – malgrado ciò – dell'evento oggettivo e imprevedibile del caso, il quale è l'esito di un sincronismo, non rappresenta, dato lo svolgimento deterministico delle serie, la violazione dell'intelligibilità causalista. E potrebbe sembrare strano vedere che Cournot nell'*Essai* ammette che l'evento casuale, definito come evento imprevedibile, non può dirsi in fondo incompatibile, se si trascende però l'ordine dell'osservabile e delle cause immediate, con l'idea dell'esistenza di una Provvidenza divina, sebbene esso esprima peculiarmente il “fortuito”<sup>27</sup>.

Questa nozione di caso potrebbe sembrare in accordo con la nozione aristotelica del caso come evento che non è né sempre né per lo più, ma a ben vedere non lo è. La nozione di caso in Cournot non è definibile con la sua riduzione alla rarità dell'evento, all'evento che non è né sempre né per lo più. Cosa c'è di raro e sorprendente, infatti, nell'evento che, sebbene perfettamente fortuito, consiste nell'estrazione, da parte di un individuo con gli occhi bendati, di una pallina bianca da un sacchetto che contenga 100 palline bianche e 100 palline nere?<sup>28</sup> Il fortuito può piuttosto essere concepito come un evento “senza ragione” e ciò nel senso che nello svolgimento di una serie causale indipendente, assoggettata alla causalità deterministica, non è ravvisabile alcuna ragione che spieghi l'incontro o incrocio delle due serie indipendenti. Non c'è alcuna necessità in sé e per sé infatti che una tegola, staccandosi dal tetto, colpisca il passante nel preciso istante in cui questi da essa è colpito; tale evento, o meglio tale coincidenza, è imprevedibile ed è solo frutto del caso perché né la semplice caduta della tegola né la semplice passeggiata del passante considerate nella loro indipendenza spiegano l'evento casuale e sfortunato. E se contro l'esistenza del caso si volesse argomentare dicendo che l'interferenza, concepita come mero sincronismo, in modo quasi meccanico, dato lo svolgimento deterministico delle serie causali, è necessaria e prevedibile, si potrà tuttavia osservare che non si può escludere in modo assoluto l'insinuarsi di una certa

---

<sup>26</sup> Cfr. A.-A. COURNOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, ed. cit., pp. 53-54. Non si parlerà di caso se i due fratelli cadono a un mese o due mesi di distanza l'uno dall'altro. Si noti tuttavia che anche in tali circostanze senza caso si deve ammettere l'indipendenza delle serie; cfr. *ibidem*, p. 53.

<sup>27</sup> L'esistenza del caso «ne répugne nullement à l'idée qu'on doit se faire d'une direction suprême et providentielle: soit que la direction providentielle soit présumée ne porter que sur les résultats moyens et généraux que les lois mêmes du hasard ont pour résultat d'assurer, soit que l'intelligence suprême dispose des détails et des faits particuliers pour les coordonner à des vues qui surpassent nos sciences et nos théories» (*ibidem*, p. 64). Su tale questione cfr. T. MARTIN, *Probabilités et critique philosophique selon Cournot*, Vrin, Paris 1996, pp. 159-160.

<sup>28</sup> Cfr. A.-A. COURNOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, ed. cit., pp. 54-55. Gaston Milhaud argomenta per sostenere che l'idea di caso come incontro di serie causali indipendenti è in accordo con l'idea aristotelica della coincidenza di casualità e rarità. Secondo Milhaud il caso è l'uscita da un ordine razionale e costante (catene causali), un possibile tra altri ugualmente possibili. «Il fatto fortuito si caratterizza, in Aristotele, mediante questa condizione che sarà un possibile, fra molti, senza che una ragione intelligibile abbia comportato di preferenza la sua realizzazione» (G. MILHAUD, *Il caso in Aristotele e in Cournot* (1902), trad. it. M. Fortino in M. FORTINO (a cura di), *Il caso. Da Pierre Simon Laplace a Emile Borel (1814-1914)*, ed. cit., pp. 253-268, qui p. 263).

contingenza all'interno delle serie causali indipendenti, dal momento che queste serie non sono invariabili per essenza<sup>29</sup>.

b) *impossibilità fisica*

L'ontologia del caso nella concezione di Cournot si declina anche in un altro modo, cioè alla luce della nozione di "impossibilità fisica" di un dato evento, e dunque al di fuori di quella dimensione antropologica cui si è accennato sopra, essendo tale evento indipendente dall'influenza che il libero arbitrio dell'uomo può esercitare. Alcuni esempi riferiti da Cournot sono esplicativi di tale nozione. «*On regarde comme physiquement impossible qu'un cône pesant se tienne en équilibre sur sa pointe*»<sup>30</sup>. Non accade, è praticamente impossibile che un cono si mantenga in equilibrio sul proprio vertice, sebbene tale equilibrio sia matematicamente possibile. Elementi irriducibili, non coincidenti né con l'imperizia dell'artista, né con la debolezza dei nostri sensi che limita la nostra conoscenza o con l'imperfezione dello strumento, se ad esempio consideriamo l'intento di segnare con precisione il centro di una circonferenza, danno ragione dell'evento casuale. Tale evento nel caso del cono prima considerato potrebbe dipendere piuttosto da infiniti elementi del tutto imponderabili, da cause cieche (*causes aveugles*) quali ad esempio un leggerissimo soffio d'aria, che modifica uno stato iniziale di equilibrio perfetto e rende aleatorio che il cono stia in equilibrio sul proprio vertice e certa invece la sua caduta, anche se l'impossibilità di cui si sta dicendo non sarà mai uguale a zero. Nell'*Essai* di Cournot l'evento fisicamente impossibile, che di fatto non accade, «è l'evento che si può assimilare all'estrazione di una palla bianca mediante un agente cieco, quando l'urna racchiude una sola palla bianca per una infinità di palle nere; in altri termini, è l'evento che non ha che una *chance* favorevole per una infinità di *chances* contrarie [...] l'evento fisicamente impossibile è quello la cui probabilità matematica è infinitamente piccola, o cade al di sotto di ogni frazione, per quanto piccola la si supponga»<sup>31</sup>.

Mentre il concetto di caso come incrocio di serie causali indipendenti rappresenta il tentativo di conciliare il determinismo e la casualità, la nozione di impossibilità fisica, le cui implicazioni in sede matematica sono complesse, indebolisce decisamente il paradigma deterministico del pensiero scientifico moderno. Dopo Cournot il matematico e fisico Henri Poincaré (1854-1912) contribuiva a mettere in crisi l'ideale laplaciano dell'onniscienza divina e l'imperio di Necessità, definendo il caso come evento imprevedibile ed effetto sproporzionato rispetto alle cause, cioè rispetto agli elementi che costituiscono la situazione iniziale di un dato sistema. In un sistema deterministico

---

<sup>29</sup> Cfr. T. MARTIN, *Probabilités et critique philosophique selon Cournot*, ed. cit., pp. 128-129 e M. MORI, *Libertà, necessità, determinismo*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 235-236.

<sup>30</sup> A.-A. COURNOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, ed. cit., p. 58.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 60-61; it., pp. 99-100. Sulla problematicità della nozione di impossibilità fisica cfr. T. MARTIN, *Probabilités et critique philosophique selon Cournot*, ed. cit., pp. 195-219 e M. FORTINO, *Determinism and Chance in Laplace and Cournot's Doctrine*, in "Philosophical Inquiry", 2-3 (2002), pp. 53-64. La nozione di impossibilità fisica definita da Cournot sollecita in particolare la seguente domanda: «*Comment peut-on surmonter la difficulté consistant à identifier probabilités très petites et probabilité nulle?*» (T. MARTIN, *Probabilités et critique philosophique selon Cournot*, ed. cit., p. 214). Sulle difficoltà concernenti la determinazione numerica delle probabilità trascurabili (*probabilités négligeables*) di cui parla Cournot cfr. *ibidem*, pp. 215-219.

cause piccolissime non percepibili dall'osservatore, ad esempio un refolo d'aria, determinano fenomeni dinamici, a crescita esponenziale, ed effetti che talvolta sono devastanti<sup>32</sup>. Poincaré non intende però rinunciare all'intelligibilità deterministica, all'immagine di un mondo della natura governato da leggi. Egli, nel rispetto del principio di causalità, non riconosce il ruolo della contingenza nell'accadere degli eventi<sup>33</sup>. Eppure mentre intende tener fede all'intelligibilità deterministica egli disegna un mondo in cui fa irruzione il disordine, l'elemento imprevedibile, perturbatore dello stato iniziale di un sistema, e in ragione del quale il concetto di caso si traduce addirittura nella nozione di *caos*.

«Una causa minima, che ci sfugge, determina un effetto considerevole, del quale non possiamo non accorgerci: diciamo allora che questo effetto è dovuto al caso. Se conoscessimo con esattezza le leggi della natura e lo stato dell'universo all'istante iniziale, potremmo prevedere quale sarà lo stato di questo stesso universo ad un istante successivo. Ma quand'anche le leggi naturali non avessero per noi più segreti, potremo conoscere lo stato iniziale soltanto *approssimativamente*. Se ciò ci permette di conoscere lo stato successivo con *la stessa approssimazione*, non avremo bisogno d'altro, e diremo che il fenomeno è stato previsto, che esistono leggi che lo governano»<sup>34</sup>.

Alla fiducia nella prevedibilità dell'evento, come mostra questo brano di *Science et méthode*, del 1908, fa immediatamente seguito il rovesciamento di tale prospettiva critica. Poincaré, che negli anni '90 affronta il problema della stabilità del sistema solare e, in occasione del concorso bandito dal Re Oscar II<sup>35</sup>, il problema dei tre corpi, infatti così continua: «Ma non sempre è così: può succedere che piccole differenze nelle condizioni iniziali generino differenze grandissime nei fenomeni finali: un piccolo errore a proposito delle prime produrrebbe allora un errore enorme a proposito di questi ultimi. La previsione diventa impossibile; siamo di fronte al fenomeno fortuito»<sup>36</sup>. La sproporzione tra la causa e l'effetto, con la quale è definita l'idea di caso, dà in Poincaré anche conto della nozione di *caos*, o meglio di caos deterministico. Le nostre previsioni concernenti il futuro non saranno semplicemente approssimate; esse saranno addirittura impossibili.

<sup>32</sup> Cfr. J.-H. POINCARÉ, *Scienza e metodo*, trad. it. a cura di C. Bartocci, Einaudi, Torino 1997, p. 57.

<sup>33</sup> Poincaré nei suoi scritti rifiuta l'idea di un mondo in cui c'è posto per la contingenza. Cfr. H. POINCARÉ, *La valeur de la science*, Flammarion, Paris 1970, pp. 171-178. Sulla differenza tra la nozione di «contingenza» e la nozione di «caso» nella concezione di Poincaré sia permesso rinviare a M. FORTINO, *Convenzione e razionalità scientifica in Henri Poincaré*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, pp. 159-174.

<sup>34</sup> J.-H. POINCARÉ, *Scienza e metodo*, ed. cit., p. 56. Il capitolo da cui è tratta la citazione è la riproduzione dell'articolo *Le hasard* che Poincaré ha pubblicato in "La Revue du mois", III (1907), pp. 257-276. Nella nostra traduzione italiana esso si trova anche in M. FORTINO (a cura di), *Il caso. Da Pierre Simon Laplace a Emile Borel (1814-1914)*, ed. cit., pp. 309-329.

<sup>35</sup> Sulla questione della stabilità del sistema solare e dei tre corpi si veda M. FORTINO, *Tra esperimento e ragione. Storia dello spirito scientifico fra Ottocento e Novecento*, prefazione di A. Brenner, Aracne, Roma 2008, pp. 105-113. Gli scritti di Poincaré *Le problème des trois corps* e *Sur la stabilité du système solaire* si trovano in traduzione italiana in J.-H. POINCARÉ, *Geometria e caso*, a cura di C. Bartocci, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 40-50 e 51-60; ora anche in M. FORTINO, *Jules Henri Poincaré. Vita, scienza e morale*, Aracne, Roma 2012, pp. 189-199 e 201-211.

<sup>36</sup> J.-H. POINCARÉ, *Scienza e metodo*, ed. cit., p. 56.

Dunque una certa contingenza, intesa però semplicemente nei termini della “irruzione del nuovo”, è ineliminabile nell’accadere degli eventi e l’evento casuale, cui Laplace non riconosceva consistenza ontologica, riducendolo a un fatto puramente epistemico dovuto ai limiti conoscitivi dell’uomo, ad un fatto quindi inconcepibile nell’orizzonte di un’Intelligenza onnisciente, esisterebbe anche per un’Intelligenza divina superiore all’intelligenza dell’uomo. Questa consapevolezza, che conduceva Poincaré a prendere le distanze, in modo esplicito, dalla fiducia laplaciana nell’Intelligenza onnisciente, non rende facilmente comprensibile nei suoi scritti la coesistenza del determinismo e del caso. La scienza – secondo Poincaré – è per definizione a favore del determinismo. Nel matematico e fisico francese si potrebbe ravvisare una chiara oscillazione fra la fede nel determinismo e l’ammissione dell’indeterminismo se non si distinguesse la sua vocazione filosofica deterministica da quell’impegno scientifico che lo conduce alla scoperta dei sistemi dinamici, dei fenomeni a crescita esponenziale<sup>37</sup>.

Ciò che qui interessa è vedere che le analisi di Aristotele sopra rievocate, bell’esempio di analisi oxoniense secondo James O. Urmson<sup>38</sup>, quelle di Cournot e Poincaré conferiscono al caso, contro la necessità, una realtà ontologica. Se per gli Stoici il Fato “governa il cosmo”, «*il est vrai de dire [...] que le hasard – come leggiamo invece nell’Essai di Cournot – gouverne le monde, ou plutôt qu’il a une part, et une part notable, dans le gouvernement du monde*»<sup>39</sup>. E il caso rappresenta la smentita della possibilità di disegnare rigorosamente il futuro, che resta in sé indeterminato, essendone talvolta indeterminate le cause.

### 3. Necessità ed eventi fortuiti: un’antitesi irrisolta?

L’avvincente e antico tema metafisico dell’essere e dell’essere per accidente ci ha condotto a sfiorare la questione del probabile. La logica del probabile che Cournot definisce, dopo Laplace, senza porre al bando il caso, e che in età moderna è affrontata da Blaise Pascal, ha radici antiche: essa trova le sue radici filosofiche precisamente nella Nuova Accademia<sup>40</sup>. Contro l’impero della stoica e inflessibile necessità, in questa si delinea l’orizzonte dell’incertezza. Volendoci richiamare agli aspetti antropologici della nostra questione e agli Antichi, per quanto concerne l’azione umana vediamo che la volontà è l’antidoto che confuta, non rendendolo credibile, il presunto fato concepito

<sup>37</sup> Cfr. D. RUELLE, *Caso e caos*, trad. it. L. Sosio, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 53-58.

<sup>38</sup> Cfr. J.O. URMSO, *L’histoire de l’analyse*, in AA. VV., *La philosophie analytique*, Les éditions du Minuit, Paris 1962, p. 21.

<sup>39</sup> A.-A. COURNOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, ed. cit., p. 64; it., p. 102.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 172. «*Cournot se reconnaît à lui-même une double lignée d’ancêtres: les philosophes de la Nouvelle Académie et les fondateurs de la théorie mathématique des probabilités*» (F. MENTRÉ, *Les racines historiques du probabilisme rationnel de Cournot*, in “Revue de métaphysique et de morale”, XIII (1905), p. 586). Secondo Mentré in un ambito extrafilosofico, nell’arte retorica, va cercata l’origine della logica del probabilismo; cfr. *ibidem*, p. 487. In effetti nell’*Essai* (p. 172) Cournot riconosce l’importanza del pensiero della Nuova Accademia, della «*troisième Académie, école dont Cicéron a été chez les Latins et est resté pour nous l’élégant interprète*». Presso gli Antichi la nozione della probabilità, secondo lo stesso, presenta un limite: è «*vague et confuse*» (*ibidem*, ivi). Cfr. P. CLAIR, *Cournot et la philosophie ancienne*, in J. BRUN-A. ROBINET (a cura di), *A. Cournot. Études pour le Centenaire de sa mort (1877-1977)*, Economica, Paris 1978, pp. 121-135.

dagli Stoici come ordine ineluttabile e irriducibile della catena causale. Infatti quand'anche si ammetta una catena causale necessitante della natura, argomenterà Cicerone, in una delle sue opere più care ai filosofi, il *De fato*, cosa impedisce di ammettere al tempo stesso azioni libere da tale necessità? «Se le diverse inclinazioni degli uomini sono prodotte da cause naturali e antecedenti, non per questo – egli sostiene – vi sono cause naturali e antecedenti anche all'origine delle nostre volontà e dei nostri desideri. Infatti se le cose stessero così, niente sarebbe più in nostro potere»<sup>41</sup>.

La rivalità fra l'imperio della necessità e la rivendicazione della libertà morale e della responsabilità umana nella storia delle idee si andava instaurando a vantaggio della seconda che meglio si concilia con l'emancipazione dalla superstizione ed è comunque più semplicemente, sebbene non indipendente dalla causalità e dai capricci del caso e della dea bendata, un possibile che si realizza tra altri possibili. Ciò non potrebbe essere concesso dal determinismo rigoroso che in quanto tale viene a coincidere con l'ontologia del necessario. D'altronde una forma particolare di determinismo impostasi con una valanga di numeri tra Ottocento e Novecento, il determinismo statistico<sup>42</sup>, non mostra talvolta l'irriducibilità di ciò che è individuale al calcolo per prevedere il destino delle singolarità, dei singoli accadimenti? Secondo il modello deterministico di tipo statistico infatti è possibile rendere intelligibile soltanto il tutto, di cui il singolo fa parte. Tale modello ci deve far pertanto comprendere ancora meglio che un margine di contingenza contro il necessario sussiste sempre. La teoria cinetica dei gas non mostra l'impossibilità di prevedere il destino, vale a dire la traiettoria, delle singole particelle di un gas?

Concludendo, pur senza negare la fondamentale idea della nomicità della conoscenza scientifica, siamo oggi consapevoli di un'irriducibile incertezza che consente di affermare che la partita a dadi, dunque il probabile, e non il necessario e il Fato inflessibile reputato espressione di sovrana saggezza, domina la vita e che sarebbe del tutto inattuale chiedere agli dèi, diversamente da antiche pretese, presagi e indicazioni concernenti il futuro. E non sarebbe credibile, pena il darsi di inevitabili paradossi, l'applicazione del calcolo delle probabilità, delle leggi del caso, alle questioni di ordine morale.

---

<sup>41</sup> M.T. CICERONE, *De fato* 9; it., pp. 49-51.

<sup>42</sup> Cfr. I. HACKING, *Il caso domato*, trad. it. S. Morini, il Saggiatore, Milano 1994.



Norbert Rath

KEIN GLÜCK OHNE FREIHEIT, KEINE FREIHEIT OHNE GLÜCK.  
ADORNOS KONZEPT DES ZUFALLSGLÜCKS

**Abstract**

*At the center of Theodor W. Adorno's critical theory is a systematically thought out concept of happiness. This concept is however not sustained coherently; rather, it is presented in a variety of sometimes paradoxical aphorisms that simultaneously claim the possible presence and the real absence of happiness. Adorno maintains that all human beings are entitled to happiness and that happiness of society as a whole would be possible, but is not realized. Because of the unreasonable organization of society and its resulting social pathologies, such as prejudice and resentment, possible happiness within individuals' lives is sabotaged. Adorno distrusts the surrogates of happiness (such as the cultural industry). He emphasizes the eye-opening experiences of art, the bodily happiness of sexuality, the resilient happiness of thinking, and the happiness that we remember from childhood. A concept of fortune is important to Adorno so that he can preserve the ideas of individual lives' openness to happiness and of the possibility of a historical development toward happiness against the pessimistic implications of his "negative" theory of happiness. The goddess Fortuna is a dea abscondita, a hidden and ambivalent goddess, who does not accept plans and calculations but suddenly and randomly decides what succeeds and what does not.*

*Es redet trunken die Ferne  
Wie von künftigem, großem Glück!  
(Joseph von Eichendorff, *Schöne Fremde*, 1830/31)<sup>1</sup>*

1. *Konzepte des Glücks bei Adorno*

Adorno sagt über Valéry: „Sein Gesamtwerk ist ein einziger Protest gegen die tödliche Versuchung, es sich zu leicht zu machen, indem man dem ganzen Glück und der ganzen Wahrheit entsagt. Lieber am Unmöglichen zugrunde gehen“<sup>2</sup>. In etwas variiertes Form

---

<sup>1</sup> J. VON EICHENDORFF, *Von versunkenen schönen Tagen. Ein Eichendorff-Lesebuch*, Deutscher Taschenbuch-Verlag, München 1987, p. 113.

<sup>2</sup> Adornos Texte werden im Folgenden mit Band- und Seitenangabe zitiert nach der Ausgabe: TH.W. ADORNO, *Gesammelte Schriften* (abgekürzt: *GS*), herausgegeben von G. Adorno und R. Tiedemann, Bd.1-20.2, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970-1986; hier: *GS* 11, p. 125.

wiederholt er diesen Gedanken in Bezug auf Marcel Proust (GS 11, p. 674 f.). Beide Male handelt es sich um eine kaum verhüllte Aussage über Adornos eigenes Werk, das – unter diesem Aspekt – als Kontinuum einer kritischen Reflexion über das Paradoxon der gleichzeitigen Möglichkeit und Nicht-Wirklichkeit von Glück betrachtet werden kann.

Wer über „das ganze Glück und die ganze Wahrheit“ schreibt, handelt sich leicht den Vorwurf ein, er übe sich in wuchtig klingender, aber folgenlos bleibender Rhetorik irgendwo zwischen Theologie und Feuilleton. Der Rhetorikverdacht scheint sich zu bestätigen, wenn Adorno dekretiert, es sei eine „Lüge, jetzt und hier sei Glück überhaupt schon möglich“ (GS 16, p. 306), oder: es sei „alles Glück am Bestehenden und in ihm Ersatz und falsch“ (GS 7, p. 461). Andererseits kritisiert er die Psychoanalyse dafür, dass sie den Menschen das Glück abgewöhne (vgl. GS 8, p.60), oder schreibt, der Geist führe „stets etwas Aufschiebendes und Vertröstendes mit sich, wo die Menschen in der widervernünftigen Gegenwart einen Anspruch auf Glück haben, ohne den alle Vernunft nur Unvernunft wäre“ (GS 11, p. 358 f.). Liefert er also eine Selbstkritik seines Glückskonzepts gleich mit? Oder lassen sich eine Absenz- und eine Präsenztheorie des Glücks miteinander vereinbaren? Denn nichts Geringeres wird ja bei ihm versucht.

Für einen Dialektiker wie Adorno scheint das kein unlösbares Problem zu sein. Er nutzt die Bedeutungsvielfalt des deutschen Worts „Glück“, die in anderen Sprachen auf unterschiedliche Bezeichnungen aufgeteilt ist. Im klassischen Griechenland wird zwischen (eu-)tychä und eudaimonía unterschieden, im Rom Senecas zwischen fortuna und felicitas. Das Christentum bringt beatitudo ins Spiel, die Vorstellung von einer vollkommenen Glückseligkeit im Jenseits. Die meisten europäischen Sprachen unterscheiden fortuna und felicità, fortune und bonheur, luck und happiness, usw. Im Deutschen allerdings heißt all dies schlicht: Glück.

Für Adorno lassen sich fünf Konzepte des Glücks unterscheiden: Seine *Versöhnungsrhetorik* spricht von einem möglichen universalen ungeschmälerten Glück aller und des Ganzen. Diese erste Glückskonzeption wird flankiert von einer *Absenztheorie*: Das utopische Glück ist noch nicht da, wird verstellt durch den ‚Weltlauf‘, verbogen durch die „Ohnmacht“ des Subjekts in der zu einer „zweiten Natur versteinerten Gesellschaft“ (GS 7, p. 103). Das dritte Konzept, das einer *ideologiekritischen Entlarvung* – dem eine große Anzahl der Äußerungen Adornos zum Thema Glück zuzurechnen ist – richtet sich gegen ‚falsches Glück‘, gegen das Surrogatglück etwa der Kulturindustrie, als ein „schwindelhaftes Versprechen von Glück, das anstelle des Glücks selber sich installiert“ (GS 14, p. 226). *Phänomenologisch* betrachtet Adorno viertens einzelne Bereiche und Handlungsfelder menschlichen Lebens, in denen Glück erlebt werden könne, z. B. als Glück des Sexus, der Kindheit, der ästhetischen Erfahrung, des standhaltenden Denkens. Schließlich gibt es bei ihm verstreute Überlegungen zu einem *Zufallsglück*, das an Beispielen der Produktion von Kunstwerken verdeutlicht wird und für ein Konzept einer offenen Geschichte von Bedeutung ist.

Im Folgenden lese ich die Passagen aus Adornos gesamtem Werk, in denen von Glück die Rede ist, als wären sie Texte aus einer einzigen Abhandlung<sup>3</sup>. Besonderes Augenmerk gilt dabei Adornos Ausgang von Gegenbildern des Glücks, seiner

---

<sup>3</sup> Hilfreich für die Begriffsrecherche im Werk Adornos ist dessen digitalisierte Version: Digitale Bibliothek Band 97: THEODOR W. ADORNO: *Gesammelte Schriften*, CD-ROM, Directmedia, 2004.

Stellungnahme gegen utopische Glücksverheißungen, Adornos Ausführungen zum Glück in der Kunst und im Traum, zum Zusammenhang von Glück und Freiheit, zum Konzept des Zufallsglücks und seiner Nähe zu gnostischen Denkfiguren.

## 2. Glück und seine Gegenbilder<sup>4</sup>

Alle Sätze einer Philosophie müssen gleich nah zum Mittelpunkt stehen, betont Adorno häufig. Aber was steht im Mittelpunkt seiner Version der Kritischen Theorie? Das „beschädigte Leben“ (Untertitel der *Minima Moralia*), die Ungerechtigkeiten in der Gesellschaft, das ressentiment-geladene Bewusstsein, die Gefährdung durch politische Systeme der Unfreiheit? Davon ist – Adorno zufolge – nur darum soviel die Rede, weil das Bessere nicht direkt und unmittelbar, sondern nur durch Kritik, als Gegenbild seines Negativs entworfen werden könne. Im Mittelpunkt dieser Kritischen Theorie steht das Motiv des Glücks.

Nationalsozialismus und Stalinismus sind einander in der Sicht Adornos darin ähnlich, dass beide mit uneinlösbaren Glücksversprechungen arbeiten und damit Untaten vorab zu rechtfertigen suchen. Die Glücksversprechen sind die Ablässe in den Heilslehren der politischen Zwangssysteme des 20. Jahrhunderts. Wo es um das Glück von großen Kollektiven, sei es des eigenen Volkes, sei es der gesamten Menschheit geht, was zählt da noch das Unglück des Einzelnen, der nebenbei zertreten wird, wenn er sich nicht einschwören lassen will auf die allen verordnete Seligkeit? Politik aber, wie Adorno sie sich vorstellt, sollte ein Leben in Freiheit ermöglichen, in dem man ohne Angst verschieden sein könne.

Leiden habe jeweils eine spezifische historische Prägung; es sei nicht einfach naturgegeben. Häufig diene es bestimmten Partikularinteressen. Rechtfertigungen und Sinngebungen des Leidens welcher Art auch immer akzeptiert Adorno nicht. Prinzipiell verweigert er das positive Reden über Freiheit oder Glück. Für ihn verwirklicht sich Freiheit erst im Widerstand gegen unterdrückende Verhältnisse, Glück in der Kritik an und in der Veränderung von glücksfeindlichen Strukturen. Lässt man seine Bestimmungen des Glücks Revue passieren, so zeigt sich, dass – für ihn ebenso wie für Horkheimer – das normative Zentrum der Kritischen Theorie eine Option für das Glück ist<sup>5</sup>. Das menschliche Glücksverlangen legitimiert sich – wie schon für Aristoteles<sup>6</sup> – aus sich selbst, es bedarf keiner übergeordneten Zwecksetzung. Die Einschränkungen möglichen Glücks stehen für Adorno zur Kritik. Für ihn ist Glück ein

<sup>4</sup> Vgl. zum Folgenden N. RATH, *Negative. Glück und seine Gegenbilder bei Adorno*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2008, besonders pp. 175-193. – Für weitere Literaturhinweise zu Adorno siehe R. KLEIN/J. KREUZER/ST. MÜLLER-DOOHM (Hrsg.), *Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart 2011.

<sup>5</sup> Vgl. H. BRUNKHORST, *Dialektischer Positivismus des Glücks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion des Glücks*, in „Zeitschrift für philosophische Forschung“, 39 (1985), pp. 353-381, hier p. 375: „Die universelle Sehnsucht der Menschen nach Glück und Erfüllung ist der kritischen Theorie ein Letztes“.

<sup>6</sup> PH. MAYRING/N. RATH, *Glück – aber worin liegt es? Zu einer kritischen Theorie des Wohlbefindens*, Reihe: Philosophie und Psychologie im Dialog, Bd. 13, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, besonders pp. 17-20, 68-71.

plötzlich und unvoraussagbar eintreffendes Phänomen, keinesfalls ein objektivierbarer Besitz von Glücksgütern, sondern immer nur vom Subjekt als Erlebnisqualität erfahrbar. Glück könne nicht verordnet und vorgeschrieben werden; es gebe keine ein für allemal Glück verbürgende Praxis. Glück habe (ebenso wie Angst) mit dem Offensein für Erfahrung zu tun, die das Ich überwältigen könne. Erotische und ästhetische Erfahrung können Modelle solcher glückhaften Erschütterung sein. Glücksempfindungen seien immer die des Einzelnen, aber im Erschütterterwerden durch erlebtes Glück lasse er seine Partikularität hinter sich. Glück brauche keine äußere Sinngebung, es bleibe oft eher Sehnsucht als Erfüllung. Auch die Glücksversprechen der Kunstwerke würden eher eine Sehnsucht als eine Wirklichkeit ausdrücken. Glück scheine ein metaphysisches Versprechen mit sich zu führen, dass Leiden und Unterdrückung nicht das letzte Wort haben müssten. Leiden dürfe keinesfalls als notwendige Vorstufe zum Glück in eine sinnstiftende geschichtsphilosophische Gesamtkonstruktion eingebaut und so legitimiert werden. Zum Glück gehöre das Freisein von Angst: „Ohne Angst Leben“ (GS 13, p. 145).

Wo die Philosophie des Glücks aufs Ganze geht, ist ihre Entstehung nicht selten vom Unglück ihrer Zeit beeinflusst. Für die Emigranten Horkheimer und Adorno und andere deutsch-jüdische Intellektuelle ihrer Zeit sind solche düsteren Erfahrungen die des Nationalsozialismus in Deutschland mit dessen rassistischer Vernichtungspolitik und das Münden eines angeblich sozialistischen Systems in der Sowjetunion in den Terror des Stalinismus. Aus dem Negativ von Unglückserfahrungen werden Bilder des Besseren, Bilder von Glück entwickelt. „Die Stellung des Gedankens zum Glück wäre die Negation eines jeglichen falschen. Sie postuliert, schroff wider die allherrschende Anschauung, die Idee von Objektivität des Glücks“ (GS 6, p. 347). Die antike Fragestellung danach, was der Einzelne tun kann, um sein Glück inmitten der Gesellschaft zu erlangen, führte zu ‘Lehren vom richtigen Leben’. Auch Adornos *Minima Moralia* stellen sich schon mit ihrem ersten Satz in diese Tradition. Das Subjekt wird in neuer Weise ernst genommen; zugleich wird es in seinen Möglichkeiten des Leidens und Glücklichseins strikt auf gesellschaftliche Kontexte bezogen.

Glück ist nicht in allen Epochen und für alle Menschen das Gleiche, es hat einen geschichtlichen und auch einen lebensgeschichtlichen Index, wird in verschiedenen Epochen und Lebensaltern unterschiedlich erlebt. Das Potenzial möglichen Glücks – aber auch das möglichen Unglücks – verändert sich historisch. Glücksmöglichkeiten bleiben gefährdet durch Verhältnisse und Strukturen, die sie nicht zur Entfaltung kommen lassen oder zunichte machen. Die Möglichkeiten, Glück zu erfahren, reichern sich historisch an, werden differenzierter und vielfältiger. Aber es gibt auch ein historisch wachsendes Potenzial von Unglückserfahrungen; das Glück müsse den ihm widerstrebenden Strukturen abgewonnen werden.

### 3. Gegen Glücksverheißungen

Die alten Rezepte, nach denen das Glück der Einzelnen und der Gesellschaft insgesamt planbar und herstellbar sei, haben an Glaubwürdigkeit eingebüsst. Die christliche Antwort auf die Frage nach dem irdischen Glück war negativ: In diesem Jammertal

könne man es nicht erwarten. Die Gläubigen wurden getröstet mit der Hoffnung auf ein besseres Jenseits nach der Trübsal des Erdenlebens, für das sie sich die Seligkeit in diesem verdienen, durch die Gnadenmittel der allein selig machenden Kirche erwerben oder sogar erkaufen könnten. Die Kritik der reformatorischen Bewegungen am Ablasshandel zielte auf diese Vorstellung von einer sicher erlangbaren ewigen Seligkeit und störte damit – salopp gesagt – das seinerzeitige Geschäftsmodell der römischen Kirche. Aber auch die Antworten Luthers und Calvins auf die Frage, wie sicher man denn sein könne, die Seligkeit im Jenseits zu erlangen, blieben unbefriedigend. Ein Anspruch auf diesseitiges Glück wurde seit der Renaissance immer wieder erhoben, etwa von Montaigne. Dass jeder nach seinem Glück streben dürfe, wurde 1776 sogar in der Verfassung der USA garantiert. Wenn die ewige Seligkeit nicht garantiert war, weder durch die Autorität der katholischen Kirche noch durch protestantische Lehren einer Gnadenwahl, dann – so die Auffassung der Aufklärung – war es an der Zeit, das Glück durch gemeinschaftliche Anstrengung aller herzustellen. Wenn die Menschen die Geschichte selber machen und Naturmomente durch ihre technischen und künstlerischen Fähigkeiten zu einer ‘zweiten Natur’ umgestalten können, dann können sie – so die säkularisierte Hoffnung – auch Glück garantierende Gesellschafts- und Staatsordnungen errichten, dann können glücksfähige bzw. glückswürdige ‘neue Menschen’ im Diesseits ihr Glück erringen. Um Projekte eines gesellschaftlich-geschichtlich zu konstruierenden Glücks geht es in den Utopien seit Morus und den Kultur- und Gesellschaftstheorien seit Rousseau.

Sobald sie verwirklicht werden sollen, zeigt sich die schwache Seite der Utopien. Die Kirchen konnten die Einlösung ihrer Seligkeitsversprechungen noch auf den Jüngsten Tag verschieben. Die Glücksversprechen der Aufklärung aber sind strengerer Überprüfung ausgesetzt. Im Hier und Jetzt der Geschichte, möglichst der jeweiligen Gegenwart, sollen sie sich bewähren, ihnen werden Fälligkeitstermine abverlangt. Diese aber können sie nicht einhalten. Protagonisten der Aufklärung kommen trotz oder gerade wegen der von ihnen vertretenen Ideale bei den Versuchen, sie zu verwirklichen ums Leben, wie Chamfort oder Condorcet in den Stürmen der Revolutionszeit, werden geisteskrank wie Lenz oder Hölderlin, enden in den Dachkammern des Exils wie Forster oder Heine. Die Versuche einer Realisierung von Utopien erscheinen im Nachhinein oft als neue Versuche eines Turmbaus zu Babel, die ebenso scheitern mussten wie das Ursprungsprojekt. Oder, nüchterner gesagt: Es handelt sich um unterkomplexe Modelle, die weder die vorhandenen Strukturen und Institutionen noch die Glücksansprüche der Individuen hinreichend berücksichtigen und diese darum nicht einmal annähernd einlösen können. Adorno verweigert sich einem abstrakten Utopismus: „Die abstrakte Utopie [...] wird zur Sabotage am Glück und spielt dem in die Hände, was sie negiert.“ Denn sie müsse „zur Leugnung jeglichen konkreten Glücksanspruchs schreiten und den Menschen zur bloßen Funktion seiner eigenen Arbeit reduzieren.“ (GS 10.1, p. 86-87)

Im Stalinismus wie im NS-Faschismus werden die Glücksversprechen der Aufklärung gebrochen. Das Glücksprojekt der Erschaffung eines ‘neuen Menschen’ wird zwar jeweils vollmundig propagiert. Dieses Projekt soll aber durch die Vernichtung der ihm angeblich entgegen stehenden Klassen bzw. Rassen beschleunigt werden, nur dadurch wäre das erstrebte Glück erreichbar. Der damit gesetzte Terrorismus stellt die konkreten Glücksansprüche der den totalitären Systemen ausgelieferten Menschen im Alltag ihrer

Lebenswelt hintan, zugunsten der verheißenen glorreichen Zukunft ihrer Klasse bzw. Nation, und schreckt vor Hekatomben von Opfern nicht zurück. Angesichts der Erfahrungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts spricht Adorno nostalgisch vom europäischen 19. Jahrhundert als einer einigermaßen glücklichen Periode. Im Kontext geht es hier um eine Kritik an Hegel und dessen „Satz, Geschichte sei nicht der Boden für das Glück“ (GS 6, p. 346).

Für die Überlegungen Adornos spielt der Zufall angesichts der desaströsen zeitgeschichtlichen Situation seit 1914 eine weit größere Rolle, als er etwa für die Theorien der Veränderung von Kant, Hegel oder Marx gespielt hatte. Für Kant bot der vernünftige Selbstbezug des Subjekts auf seine eigene Reflexions- und Handlungskompetenz einen starken Anhaltspunkt für geschichtsphilosophischen Optimismus<sup>7</sup>. Horkheimer und Adorno können in der *Dialektik der Aufklärung* „nicht, wie die rationalen Geschichtsphilosophien, eine bestimmte Praxis als die heilsame“ empfehlen; das „Aufleuchten von Vernunft [...] trifft auch am glücklichsten Tag seinen unaufhebbaren Widerspruch: das Verhängnis, das Vernunft allein nicht wenden kann“<sup>8</sup>. Hegel hatte von der „List der Vernunft“ gesprochen, die auch entgegen dem ersten Anschein Sinn in der Geschichte garantiere, durch die Negativität hindurch. Der Vernunft aber kann für die *Dialektik der Aufklärung* keine List mehr helfen, da eine jede Selbstmächtigkeits- und Fortschrittsillusion des Denkens bloßes Wunschdenken sei. Marx hatte sich vom Utopismus der Frühsozialisten abgegrenzt und historische Fortschritte aus den immer erneut auftretenden Widersprüchen zwischen dem Stand der Produktivkräfte und dem der Produktionsverhältnisse abgeleitet. Sowohl im bürokratisch-sozialistischen als auch im kapitalistischen System geht es aber, Adorno zufolge, angesichts der mittlerweile verfestigten „Herrschaft der Produktionsverhältnisse über die Menschen“, nicht mehr primär um ein gutes Leben der Zwangsmitglieder dieser Systeme: „Satanisch wird unter beiden Systemen der bürgerliche Begriff gesellschaftlich nützlicher Arbeit parodiert, der auf dem Markt, am Profit sich auswies, nie an durchsichtiger Nützlichkeit für die Menschen selbst, oder gar an ihrem Glück“ (GS 8, p. 366).

Die Kritische Theorie Adornos erhebt demgegenüber den Einspruch, dass das Ziel gesellschaftlicher Kooperation das Glück zu sein habe. Um diesem Ziel näher zu kommen, muss sie sich auf so unzuverlässige Verbündete einlassen wie den Zufall. Walter Benjamin hat in seinen *Thesen über den Begriff der Geschichte* einen Zusammenhang der Vorstellung des Glücks mit der der Erlösung behauptet: „Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es scheint, mit andern Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit“<sup>9</sup>. Benjamin verwendet eine religionsgeschichtlich aufgeladene Metapher: „Den Juden

---

<sup>7</sup> Vgl. I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), 9. Satz, in ID., *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, Bd. 9.

<sup>8</sup> M. HORKHEIMER/TH.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947, p. 267.

<sup>9</sup> W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in ID., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1980, Bd. I.2: *Abhandlungen*, pp. 691-704 (werkausgabe edition suhrkamp, 2. Bd.), p. 693.

wurde die Zeit [...] nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte“<sup>10</sup>.

Adorno folgt solchen Überlegungen Benjamins mit einer Rehabilitierung des Zufalls für die politische Theorie. Geschichte gilt ihm als kontingent, er wendet sich gegen eine „Vergottung der Geschichte“, um die es auch den „atheistischen Hegelianern Marx und Engels“ gegangen sei (GS 6, p. 315). Freiheitsspielräume für menschliches Handeln könne es nur dann geben, wenn Geschichte nicht im strikten Sinn determiniert sei, sondern prinzipiell offen. „Nur wenn es anders hätte werden können [...] wahrt sich das kritische gesellschaftliche Bewußtsein die Freiheit des Gedankens, einmal könne es anders sein“ (GS 6, p. 317). Damit kommt der historische Zufall ins Spiel. Adorno sucht nach offenen Stellen im scheinbar so fest gefügten System des ‘stahlharten Gehäuses der Hörigkeit’<sup>11</sup>, er sucht, mit einem Titel Alexander Kluges gesagt: „Die Lücke, die der Teufel läßt“.<sup>12</sup>

#### 4. Kunst-Glück

Zum Modell einer gesellschaftlichen Veränderung wird im 20. Jahrhundert angesichts der – von Adorno so gesehenen – desolaten Lage von politischer Theorie und Praxis die Kunst. Sie hält Veränderungs- und sogar Fortschrittspotenziale bereit, die der politischen Theorie und Praxis verloren gegangen zu sein scheinen. So nennt er Proust und Valéry, Kafka und Beckett, Mahler und Schönberg als Kronzeugen für die Möglichkeit substantieller Transformationen. Solche sperrigen Schriftsteller und Komponisten der Moderne halten in seiner Sicht einen Einspruch aufrecht; Kunst zeige die Möglichkeit, trotz allem standzuhalten. Von diesem „Glück des Standhaltens“, öfters mit Bezug auf Kant, spricht Adorno immer wieder (GS 16, p. 228, p. 576).

Für ihn gehört nicht zuletzt auch der glückliche Zufall zu den Bedingungen der Entstehung einer Kunst, die den Namen verdient. Er behauptet, dass „große Kunstwerke, um es zu werden, Glück haben“ müssten; so habe Brahms bei seinem Werk Glück gehabt (vgl. GS 10.1, p. 442 f.). „Daß kein Künstler sicher weiß, ob, was er tut, etwas wird“ – in dieser Ungewissheit stecke „sein Glück und seine Angst“ – , sei der Bedeutung des Zufalls geschuldet (GS 7, p. 525). Für Mahler gelte entsprechend: „Glück ist ihm die Figur des Sinnes im prosaischen Leben, für dessen utopische Erfüllung der unverhoffte und unsichtbare Gewinn des Spielers einsteht. Es bleibt bei Mahler so sehr an sein Gegenteil gekettet wie das des Spielers an Verlust und Ruin“ (GS 13, p. 218).

Sogar eine Art Erlöser-Funktion kann die Kunst für die Rhetorik Adornos gewinnen. So heißt es in der *Philosophie der neuen Musik* von der Musik Schönbergs, in einer an christologische Formeln erinnernden Formulierung: „Alle Dunkelheit und Schuld der

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 704.

<sup>11</sup> Vgl. M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, hrsg. von J. Winckelmann, Siebenstern, Hamburg 1972/73, Bd. 1, p. 188 f.

<sup>12</sup> A. KLUGE, *Die Lücke die der Teufel läßt – Im Umfeld des neuen Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003.

Welt hat sie auf sich genommen. All ihr Glück hat sie daran, das Unglück zu erkennen; all ihre Schönheit, dem Schein des Schönen sich zu versagen“ (GS 12, p. 126)<sup>13</sup>.

Der für Adorno wichtigste Glückstheoretiker ist Nietzsche. Immer wieder zitiert er zustimmend aus dessen Werk, zum Beispiel aus einem „enthusiastischen Fragment aus Nietzsches Spätzeit: »Gesetzt, wir sagen Ja zu einem einzigen Augenblick, so haben wir damit nicht nur zu uns selbst, sondern zu allem Dasein Ja gesagt. Denn es steht Nichts für sich, weder in uns selbst noch in den Dingen: und wenn nur ein einziges Mal unsere Seele wie eine Saite vor Glück gezittert und getönt hat, so waren alle Ewigkeiten nöthig, um dies eine Geschehen zu bedingen – und alle Ewigkeit war in diesem einzigen Augenblick unseres Jasagens gutgeheißen, erlöst, gerechtfertigt und bejaht.«“ Adorno schränkt ein: „Nur daß der Essay noch solcher Rechtfertigung und Bejahung mißtraut. Für das Glück, das Nietzsche heilig war, weiß er keinen anderen Namen als den negativen“ (GS 11, p. 33). Es bleibt erstaunlich, wie vorsichtig, wenn überhaupt, der radikale Ideologiekritiker Kritik am radikalen Ideologen übt, wie sehr Adorno Nietzsche zum Vorbild für aphoristische Formen des Schreibens nimmt und in welchem Maße er auch dessen überzogenen Formulierungen noch einen Sinn abzugewinnen sucht<sup>14</sup>.

## 5. Traum-Glück

In einigen der noch von Adorno selbst zusammengestellten, aber erst postum veröffentlichten *Traumprotokolle* wird von Glückserfahrungen in Träumen berichtet. Der heimwehkranken Emigrant träumt mitten im Krieg in Los Angeles von einer Wanderung über einen Höhenweg, der vom Pazifik geradewegs bis nach Franken führt: „Wir schritten hindurch und standen, vor Glück erschüttert, auf dem Platz der Residenz zu Bamberg“<sup>15</sup>. In einem anderen Traum (vom 31.3.1945) sieht er sich, schon in Erwartung der deutschen Kapitulation, wieder in Süddeutschland und resümiert seine Erinnerung mit den Worten: „Der Traum äußerst glücklich; bunt“ (*ibidem*, p. 42). In Oxford träumt er 1937 von Paris und verzehrt im Traum „ein Beefsteak, das mich so beglückte, daß ich alles andere darüber vergaß“ (*ibidem*, p. 8). Eine Partnerin in einem Traum ist mit ihm „solidarisch – wie glücklich war ich darüber!“ und will ihn mit in ihr Appartement nehmen (*ibidem*, p. 26). Aus einem anderen Traum sexuellen Inhalts erwacht der Träumer „mit einem Glücksgefühl, das noch da war, als ich sie anrief“ (*ibidem*, p. 35).

Für Freud wie für Adorno bleibt das Glück im Sexus das zentrale Modell für Glück überhaupt. Freud macht dazu die skeptische Einschränkung, dass es sich hier nicht um ein auf Dauer gestelltes Glück handle: Die „Absicht, daß der Mensch ‘glücklich’ sei, ist

---

<sup>13</sup> M. DOEHLEMANN, *Gibt es Kitsch auch in der Wissenschaft?*, in ST. ERNST (Hrsg.), *Auf der Klaviatur der sozialen Wirklichkeit. Studien – Erfahrungen – Kontroversen*, Festschrift für Benno Biermann, Waxmann, Münster 2004, pp. 197-211, hat eine Blütenlese entsprechender Passagen unter dem Stichwort „Adornos kitschige Ader“ zusammengestellt (pp. 23 f.).

<sup>14</sup> Zur Rezeption und zur ideologischen Indienstnahme Nietzsches in Deutschland vgl. ST. E. ASCHHEIM, *Nietzsche und die Deutschen: Karriere eines Kults*, J. B. Metzler, Stuttgart – Weimar 1996.

<sup>15</sup> TH.W. ADORNO, *Traumprotokolle*, hrsg. von Ch. Gödde und H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, p. 13 (Traum vom 22.5.1941).

im Plan der ‘Schöpfung’ nicht enthalten“<sup>16</sup>. Adorno äußert immer wieder einmal seinen generellen Vorbehalt, „dass Liebe und Glück falsch sind in der Welt, in der wir leben“ (GS 13, p. 145).

Den mitgeteilten Träumen ist gemeinsam, dass in ihnen leibhaftiges, sinnliches Glück ‘erfahren’ bzw. erinnert wird. Adorno träumt allerdings nicht selten, dass er auf verschiedenste Weise umgebracht oder hingerichtet wird. Wie ist das mit der Wunscherfüllung und Glücksorientierung in Träumen vereinbar? Eine persönliche Antwort auf diese Frage geben die letzten Worte eines Traums vom 24.3.1946: „Ich bin der Märtyrer des Glücks“ (*Traumprotokolle*, p. 52). Sehr persönlich ist auch ein Aphorismus der *Minima Moralia*, angeregt durch das Lied *Zwischen Berg und tiefem, tiefem Tal*: „Man sollte es den beiden Hasen gleichtun; wenn der Schuß fällt, närrisch für tot hinfallen, sich sammeln und besinnen, und wenn man noch Atem hat, von dannen laufen. Die Kraft zur Angst und die zum Glück sind das gleiche, das schrankenlose, bis zur Selbstpreisgabe gesteigerte Aufgeschlossensein für Erfahrung, in der der Erliegende sich wiederfindet. Was wäre Glück, das sich nicht mäße an der unmeßbaren Trauer dessen was ist? Denn verstört ist der Weltlauf“ (GS 4, 228). Hier ist alles zusammen geführt: eine Präsenz- und eine Absenztheorie des Glücks; die These, dass es in einem Zeitalter der Angst und der bedrohten Freiheit eigentlich noch gar kein Glück gibt, aber dass es dennoch nicht angehe, die Erfahrbarkeit von Glück zu leugnen; schließlich der Gedanke, dass das Offensein für eine Erfahrung, die sich für das Fremde öffnet und darin das Eigene findet, die eigentliche Bedingung des Glücks ist. Schon für Jacob Burckhardt war „das Offenhalten des Geistes für jede Größe eine der wenigen sicheren Bedingungen des höheren geistigen Glückes“<sup>17</sup>.

## 6. Glück und Freiheit

Die *Dialektik der Aufklärung* und die *Minima Moralia* sind im Kern Bücher über das Glück, genauer gesagt über dessen unzureichende Verwirklichung in Gesellschaft und Geschichte – dies ist die Ausgangsthese der *Dialektik der Aufklärung* – bzw. sein Fehlen oder Verstelltsein im ‘beschädigten Leben’ des Einzelnen – so das Thema der *Minima Moralia*. Beide Male geht es darum, dass in der Wirklichkeit der Moderne nicht das Ziel des Glücks im Vordergrund stehe. Dabei steht Glück für Adorno in einem Wechselverhältnis zur Freiheit: ohne Freiheit kein Glück, ohne Glück keine Freiheit: „Nicht bloß die objektive Möglichkeit – auch die subjektive Fähigkeit zum Glück gehört erst der Freiheit an“ (GS 4, p. 102).

Im „Erkennen als solchem“ liege ein „Glück der winzigen Freiheit“ (GS 4, p. 27). Der Intellektuelle denke stellvertretend für die Menschheit: „Das Glück, das im Auge des Denkenden aufgeht, ist das Glück der Menschheit“ (GS 10.2, pp. 778 f.). Aber das Glück des Erkennenden bleibt eingeschränkt, auch er sei noch kein „Mensch von der Art, wie sie erst im Stande von Freiheit, also dem ohne Angst, vielleicht sich realisiert“

<sup>16</sup> S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, Fischer, Frankfurt a.M. 1999, p. 434.

<sup>17</sup> J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Tredition Classics, Hamburg 2011, p. 188.

(GS 10.2, p. 778). Peter Bürger hat mit Blick auf die *Minima Moralia* von der „Doppelstruktur der Adornoschen Theorie, die das Ich des Kritikers als ohnmächtig und grandios zugleich bestimmt“, und von dessen „Selbstaffirmation“ gesprochen<sup>18</sup>.

Adorno postuliert, es sei „das bittere Glück des Denkens, daß es [...] über sich selbst hinaus denken kann“ (GS 16, p. 495). Menschen ließen allzu leicht „mit Errungenschaften, die längst nicht mehr ihrem Glück und ihrer Freiheit zugute kommen, sich einlullen“ (GS 8, p. 451 f.). Diese These richtet sich gegen eine auf Anpassung zielende Sozialfürsorge, aber auch gegen konformistische Psychoanalyse, die nicht mehr wisse, „wozu sie den Patienten bringen will, zum Glück der Freiheit oder zum Glück in der Unfreiheit“ (GS 8, p. 82). Sehnsucht nach einem falschen Glück stecke in dem Verlangen, „daß man sich an etwas halten kann, die perennierende Unfreiheit“ (GS 6, p. 43).

### 7. Gnostische Denkfiguren in Adornos Konzept des Glücks<sup>19</sup>

Unverkennbar gibt es einen Widerspruch zwischen dem Hedonismus Adornos und seinem immer wiederkehrenden Verweis auf das erst utopisch zu verwirklichende bzw. erst nach dem Bruch mit der alten Welt mögliche wahre Glück. Kritik an Adorno zielt oft auf diesen Punkt: Marginalisiert nicht die Rhetorik des angeblich nur als großes Utopie-Glück möglichen Glücks die vielen kleinen Glücksversprechen und –möglichkeiten des Alltags? Bei den Weltuntergangspropheten kommt die wahre Seligkeit erst nach dem Untergang der alten Welt und des alten Menschen. Adornos Glücksrhetorik nimmt der Form nach den eschatologischen Topos der in diesem irdischen Jammertal unerreichbaren Seligkeit auf und vertröstet auf die ‘einmal’ doch mögliche höhere Welt des objektiven Glücks für alle. Solche Krypto-Theologie berührt in einer psychoanalytisch und soziologisch aufgeklärten Glückstheorie mit ideologiekritischem Anspruch eigentümlich und bleibt ein Fremdkörper in ihr. In Aphorismen zur Glückserfahrung angesichts von Kunstwerken, zum Glück des Denkens, der Liebe, des Schenkens und Beschenktwerdens, des Musikhörens oder Komponierens vernachlässigt Adorno erfreulicherweise das von ihm aufgestellte Dogma, Glück sei nur dann eines, wenn es das große Glück für alle und für das Ganze sei.

Durch Bezugnahmen auf ein Fortuna-Glück (*kairós*, fortuna, fortune, luck), kann Adorno seine Theorie der Absenz des Beatitudo-Glücks gewissermaßen korrigieren. Wenn auch in der ‘falschen’, im ‘Verblendungszusammenhang’ befangenen Tauschgesellschaft Glück streng genommen nicht möglich sei, Spuren des möglichen Noch-nicht-Glücks seien doch – ähnlich wie für Ernst Bloch – allenthalben wahrnehmbar, schimmerten schon durch die Ritzen des Freiluftgefängnisses der Welt hindurch. Die Unglück schaffende alte Welt sei schon dem Untergang geweiht. Die kommende neue Welt sei so wie die alte, aus den gleichen Bestandteilen, aber anders

<sup>18</sup> P. BÜRGER, *Marginalien zu Adornos Minima Moralia*, in „Sinn und Form“, 55 (5/2003), pp. 671-683.

<sup>19</sup> Eine Zusammenstellung gnostischer Denkfiguren in der Kritischen Theorie findet sich bei N. BOLZ, *Erlösung als ob. Über einige gnostische Motive der Kritischen Theorie*, in J. TAUBES (Hrsg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 2: *Gnosis und Politik*, Fink/Schöningh, München-Paderborn-Wien-Zürich 1984, pp. 264-289.

zusammengesetzt: „so gut wie nichts hat alles gut gemacht.“<sup>20</sup> Das ist ein Vers aus Adornos Libretto für seine Bearbeitung von Mark Twains ‘Tom Sawyer’. Der Vers wird zu einem seiner Lieblingssätze; er zitiert ihn z. B. im Briefwechsel mit Benjamin und in den *Minima Moralia*. Es bleibt aber ein Satz aus einer unvollendeten Kinder-Oper von eher geringer prognostischer Kraft und somit eine Beschwichtigungs- und Vertröstungsformel.

### 8. Darf ein Moralist glücklich sein?

Darf man überhaupt glücklich sein im herrschenden Unglück? Das ist eine Frage, die in Albert Camus’ *La Peste* eine entscheidende Rolle spielt. Camus lässt dort den Journalisten Rambert zu Dr. Rieux sagen: „Mais on peut y avoir de la honte à être heureux tout seul“ („Ja, aber man kann sich schämen, *allein* glücklich zu sein“)<sup>21</sup>. Camus’ Protagonisten – und auch die ihnen geistesverwandten humanitären Aktivistinnen Rupert und Christel Neudeck – geben die Antwort: Ja, man darf glücklich sein und muss sich dessen nicht schämen, wenn man das Unglück nicht auf sich beruhen lässt, wenn man etwas dagegen unternimmt. Das ist die existenzialistische, radikal humanitäre, auf die Verwirklichung der Menschenrechte bezogene Antwort<sup>22</sup>.

Kann Adorno – als kritischer Hedonist – überhaupt ein substantielles Glückserleben für möglich erklären, wenn das wahre, ganze, vollkommene Glück erst einem Zustand der Freiheit angehören soll, der noch keinesfalls erreicht sei? Darf man sich bis dahin mit einem Glück, das nicht das aller ist, zufrieden geben? Ja, denn „so sehr alles Glück durch seine Widerruflichkeit entstellt ist“, so gelte doch: „Jegliches Glück ist Fragment des ganzen Glücks, das den Menschen sich versagt und das sie sich versagen“ (GS 6, p. 396). Adorno muss Glück – als mögliches und reales – zulassen, wenn er nicht in die von ihm angegriffene Glücksfeindschaft der bürgerlichen Gesellschaft verfallen will. An Kant und Hegel z.B. beklagt er deren Distanz zum Glück, ihre Glücksindifferenz. In einem *Offenen Brief* an Max Horkheimer zu dessen 70. Geburtstag schreibt er hingegen (1965): „Mich faszinierte an Dir, daß Du vom ersten Tag an die Vorstellung einer richtigen Gesamtverfassung der Menschheit verbandest mit Ehrfurcht vorm Glück eines jeden Einzelnen [...]. Ich habe von Dir gelernt, daß die Möglichkeit, das Andere zu wollen, nicht mit dem Verzicht aufs eigene Glück erkaufte werden müsse“ (GS 20.1, p. 157 f.). Georg Lukács spricht allerdings im neuen Vorwort seiner *Theorie des Romans* in

<sup>20</sup> TH.W. ADORNO, *Der Schatz des Indianer-Joe. Singspiel nach Mark Twain*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, p. 95.

<sup>21</sup> Aus A. CAMUS, *La Peste* (1947), hier zit. nach R. NEUDECK: „Man kann sich schämen, *allein glücklich zu sein!*“ – *Der Kampf gegen das Unrecht und den Unfrieden in der Welt*, Rede von Rupert Neudeck zum Dank für den Marion Gräfin Dönhoff-Preis („Newsnational“, 9.12.2003, Online im Internet: <http://islam.de/1109.php>, Zugriff 31.8.2014).

<sup>22</sup> Vgl. R. NEUDECK, *Radikal leben*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh–München 2014; CH. NEUDECK und R. NEUDECK, *Zwei Leben für die Menschlichkeit*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh–München 2009.

Bezug auf Horkheimer und Adorno bissig vom „Grand Hotel Abgrund“, in dem die Kritische Theorie sich aufhalte<sup>23</sup>.

Adornos Antwort auf die bei Camus gestellte Frage lautet demnach: Man darf glücklich sein, wenn man gegen das Unglück (an-)denkt und ihm so standhält. Glück zeigt sich über Gegenbilder, lässt sich als Widerstand entfalten. Ins Glück der Liebenden, der Künstler, der für ästhetische Erfahrung Offenen rettet sich die Möglichkeit von Glück hinein – als Fortuna-Glück, das ihnen zufällt. Damit bleibt Adornos Lösung paradox wie die von Camus<sup>24</sup>: Es kann zwar eigentlich in dieser allzu reichlich Unglück produzierenden Gesellschaft kein individuelles Glück im vollen Sinn geben, es gibt aber trotzdem Glücksmomente, Fragmente und Spuren realen Glücks – dem „Weltlauf“ abgelistet oder im Widerstand gegen seine Haupttendenzen errungen. Freiheit in diesem Sinn verwirkliche sich als Widerstand gegen Unfreiheit, Gerechtigkeit als Einspruch gegen Ungerechtigkeit. Und Glück entstehe nicht zuletzt aus der Entgegensetzung zum ‘herrschenden Unglück’, als Gegenbild. Noch die Erinnerung an das Glück der Kindheit oder die Erfahrung von Kunst sei grundiert von der Erfahrung der Negativität. Glücksmomente fallen dem Individuum zu, sind nicht willkürlich herstellbar oder abrufbar. Glück ist nicht planbar, nicht berechenbar, kann nicht verordnet werden, auch nicht von Psychologen und Psychoanalytikern. Vertreter einer ‘positiven Psychologie’ waren zu Adornos Lebzeiten noch nicht so verbreitet wie heute, aber man kann sich nicht vorstellen, dass er ihren Konzepten einer Selbstbeglückung durch Selbstoptimierung etwas hätte abgewinnen können<sup>25</sup>.

Das Augenblicksglück, von dem Adorno spricht, bleibt eine Art gnostisches Glück, das in die Welt hineinleuchtet. ‘Die wenigen, die was davon erkannt’, sind für Adorno insbesondere Nietzsche, Mahler, Kafka, Proust, Valéry, Simmel, Bloch, Horkheimer, Benjamin. Die Erleuchteten halten an derartigen Glücksmomenten gegen die Meinung der großen Mehrheit ihrer Zeitgenossen fest. Die herrschende doxa hält das ‘falsche’ Glück für das wahre, ist von ‘falschen’ Bedürfnissen abhängig und wird durch eine – ein Pseudoglück verheißende – Kulturindustrie ruhig gehalten. Also ein dualistisches Schema: hier die winzig kleine Minderheit der Erkennenden, Erleuchteten, die auf ein „Glück ohne Macht“ setzen<sup>26</sup>. Auf der anderen Seite steht – wie für Nietzsche – die Herde, die ihre schalen Zufriedenheitserlebnisse mit dem Glück verwechselt und sich das wahre, vollständige, perfekte utopische Glück abmarkten lässt. Setzt man statt „Glück“ „Erkenntnis“ ein, so hat man das Schema gnostischer Verheißungen und gnostischer Gegenwartskritik. Dabei ist das Erreichen der Utopie in gewisser Weise zufällig, jedenfalls nicht direkt durch politische Aktion herbeizuführen. Adorno lässt sich nicht – wie etwa Georg Lukacs oder Ernst Bloch 1917/18 – ein auf direkte Utopie-

---

<sup>23</sup> G. LUKÁCS, *Vorwort* (1962) zur Neuausgabe der *Theorie des Romans* (von 1920), Luchterhand, Neuwied und Berlin 1971, p. 16. – Vgl. W. VAN REIJEN/G. SCHMID NOERR, *Grand Hotel Abgrund. Eine Photobiographie der Frankfurter Schule*, Junius Verlag, Hamburg 1990<sup>2</sup>, p. 8 f.

<sup>24</sup> A. CAMUS, *Der Mythos des Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2004, p. 160: „Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.“

<sup>25</sup> Vgl. PH. MAYRING, *Zur Kritik der Positiven Psychologie*, in „Psychologie und Gesellschaftskritik“, 141 (1/2012), pp. 45-61.

<sup>26</sup> M. HORKHEIMER/TH.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, p. 234; vgl. GS 3, p. 196 f.

Erwartungen und auch nicht auf unmittelbare Messias-Hoffnungen – wie sie möglicherweise Gershom Scholem und Walter Benjamin gehegt haben. Seine in den Bereich der Kunst verschobene Parusie-Erwartung kann das Ausbleiben eines Messias verkraften. Seine Philosophie sieht ihren eigenen Zeitpunkt als den eines Moments, in dem die Erfüllung der Utopie möglich, aber noch nicht wirklich ist.

Der neognostische Philosoph erlebt stellvertretend für die Menschheit die Möglichkeit des Glücks: „Die universale Unterdrückungstendenz geht gegen den Gedanken als solchen. Glück ist er, noch wo er das Unglück bestimmt: indem er es ausspricht. Damit allein reicht Glück ins universale Unglück hinein. Wer es sich nicht verkümmern läßt, der hat nicht resigniert“ (GS 10.2, p. 798 f.). Eine verführerische, aber nicht konsistente Rhetorik. Adornos Glückstheorie ist subjektivistisch und behauptet den objektiven Charakter des Glücks; ist stark durch autobiographische Züge geprägt und spricht vom Glück der Gesellschaft und des Ganzen. Es ist die Glückstheorie eines vertriebenen Intellektuellen, eines Soziologen, Philosophen, Schriftstellers, Komponisten und Musikkenners. Bei Adorno ist nicht die Rede von einem Glück aus Solidarität, Glück aus Arbeit bzw. vom Feierabend-Glück nach getaner Arbeit (wie bei Kant), nicht von kollektiv gefühltem Glück, Glück mit Kindern, Glück im Alter. Ausdrücklich abgelehnt wird von ihm ‘Glück im Winkel’, Gemütlichkeit als Glück, idyllisches Glück, verordnetes oder verlogenes Pseudo-Glück.

### 9. *Fortuna als Göttin der Geschichte*

Jede Sekunde, so hatte Benjamin gemeint, könnte die Pforte sein, durch die der Messias in die Geschichte eintrete. Solche messianischen Hoffnungen sind von Adorno kaum je so direkt ausgesprochen worden. Was seine Sicht der Geschichte mit der Benjamins verbindet, ist der Gedanke, dass die Geschichte prinzipiell kontingent, offen für Neues, unvoraussagbar ist. Beide wenden sich gegen ein deterministisches Geschichtsbild, nach dem z.B. der Sieg des Sozialismus nur eine Frage der Zeit sei. Die Glücksgöttin Tychä/Fortuna bleibt – wie bereits für die antike Tradition – eine launische, ambivalente Göttin, die Misslingen schicken oder Gelingen schenken kann. Sie ist eine verborgene Göttin, eine *dea abscondita*, von der keiner weiß, ob sie ihm günstig gestimmt ist, die sich Plänen und Berechnungen nicht fügen will und plötzlich und zufällig entscheidet, was gelingt und was nicht.

Adorno geht nicht so weit wie (der 1933 von Nationalsozialisten ermordete) Theodor Lessing, für den Geschichtsschreibung prinzipiell eine „Sinnggebung des Sinnlosen“ betreibt<sup>27</sup>. Aber auch für ihn läuft Geschichte nicht – wie für Hegel – auf die Verwirklichung der Vernunft zu. Es bedarf freiheitlicher Menschen, und diese müssen in ihrem Handeln auch Glück haben, damit sie Verhältnisse verbessern können. Ist aber die wichtigste Voraussetzung für ein freiheitliches Handeln in hinreichendem Maße gegeben, nämlich eine freiheitliche Gesellschaft? Die Bereiche von Erziehung und Bildung zumindest sind – in Adornos Sicht – vielfach noch so gestaltet, dass denen, die in ihnen heranwachsen, der Eigensinn früh ausgetrieben und die Autonomie aberzogen

<sup>27</sup> TH. LESSING, *Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen* (1919), Matthes und Seitz, München 1983.

wird. Zur Erfahrung von Glück, das den Namen verdient, braucht es aber Freiheit. Keine Freiheit ohne Menschen, durch die sie bewirkt wird; keine freien Menschen ohne freiheitsfördernde Strukturen; keine Errichtung freiheitlicher Strukturen ohne Glück. Adorno trifft sich in solchen Überlegungen mit einem Gedanken von Georg Christoph Lichtenberg, der angesichts der revolutionären Veränderungen in seiner Zeit geschrieben hat: „Ich kann freilich nicht sagen, ob es besser werden wird wenn es anders wird; aber so viel kann ich sagen, es muß anders werden, wenn es gut werden soll“<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> G.CH. LICHTENBERG, *Sudelbücher II. Schriften und Briefe*, Zweiter Bd., hrsg. von W. Promies, Carl Hanser, München 1971, Heft K, Aph. 293 [aus dem Jahr 1796].

SUGLI AUTORI/  
*ABOUT THE AUTHORS*

Andrea Balbo è Ricercatore di Lingua e Letteratura Latina presso l'Università di Torino.  
[http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti8/D075/D075\\_personale\\_batch\\_BasicBook\\_Docenti\\_IT?id=3262019](http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti8/D075/D075_personale_batch_BasicBook_Docenti_IT?id=3262019)

Erica Benner è Fellow in Political Philosophy presso la Yale University.  
<http://politicalscience.yale.edu/people/erica-benner>

Alessandro Bertinetto è Ricercatore di Estetica presso l'Università di Udine.  
<https://sites.google.com/site/alessandrobertinetto/>

Roberta Capelli è Professore Associato di Filologia Romanza e di Letteratura Italiana presso l'Università di Trento.  
<https://www5.unitn.it/People/it/Web/Persona/PER0039790#INFO>

R. Loredana Cardullo è Professore Associato di Storia della Filosofia Antica presso l'Università di Catania.  
[http://www.disfor.unict.it/Pagina/It/Docenti/CARDULLO\\_R\\_Loredana.aspx](http://www.disfor.unict.it/Pagina/It/Docenti/CARDULLO_R_Loredana.aspx)

Gianluca Cuzzo è Professore Associato di Filosofia Teoretica presso l'Università di Torino.  
<http://filosofia.campusnet.unito.it/do/docenti.pl/Show? id=gcuozzo>

Marco Dotti insegna Professioni dell'Editoria all'Università di Pavia.  
<http://cim.unipv.it/web/didattica/docente/marco-dotti>

Mirella Fortino è Docente di Filosofia e Storia nei Licei.  
<http://www.aracneeditrice.it/aracneweb/index.php/autori.html?auth-id=134804>

Enrico Guglielminetti è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università di Torino.  
[http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti7/D070/D070\\_personale\\_batch\\_BasicBook\\_Docenti\\_IT?id=182235](http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti7/D070/D070_personale_batch_BasicBook_Docenti_IT?id=182235)

John D. Lyons è Professore di Letteratura Francese presso l'Università della Virginia.  
<http://artsandsciences.virginia.edu/french2/people/jdl2f.html>

Beatrice Magni è Ricercatrice di Filosofia Politica presso l'Università di Milano.  
<http://www.unimi.it/chiedove/schedaPersonaXML.jsp?matricola=16589>

Giulio Panizza è Ricercatore di Storia della Filosofia presso l'Università di Torino.  
[http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti7/D070/D070\\_personale\\_batch\\_BasicBook\\_Docenti\\_IT7?id=181258](http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti7/D070/D070_personale_batch_BasicBook_Docenti_IT7?id=181258)

Vittoria Perrone Compagni è Professore Ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università di Firenze.  
<http://www.unifi.it/p-doc2-2013-0-A-2b30342b392c.html>

Ornella Pompeo Faracovi è Direttrice del Centro Studi Enriques.  
<http://www.centrostudienriques.it/inc3.htm#opf>

Norbert Rath è Professore di Filosofia Sociale presso la FachhochSchule di Münster.  
<https://www.fh-muenster.de/fb10/personen/professorinnen/rath.php>

Luciana Regina è Docente a Contratto di Consulenza Filosofica presso l'Università di Torino.  
[http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti7/D070/D070\\_personale\\_batch\\_BasicBook\\_Docenti\\_IT7?id=1860013](http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti7/D070/D070_personale_batch_BasicBook_Docenti_IT7?id=1860013)

Sabrina Stroppa è Ricercatrice di Letteratura Italiana presso l'Università di Torino.  
[http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti8/D075/D075\\_personale\\_batch\\_BasicBook\\_Docenti\\_IT7?id=180114](http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti8/D075/D075_personale_batch_BasicBook_Docenti_IT7?id=180114)

Kok-Chor Tan è Professore di Filosofia presso la University of Pennsylvania.  
<https://philosophy.sas.upenn.edu/faculty/tan>