

LA FORTUNA IN ARISTOTELE, PLATONE E PLUTARCO

di Tiziana Pancrazi

La riflessione sulla fortuna, e su concetti consimili, nasce con la stessa nascita della filosofia. Delineando i punti cardine di una riflessione sul tema, inizio per i pensatori posteriori, già Anassagora aveva individuato nella fortuna una causa imprevista e incomprensibile per la ragione umana («la causa [delle cose] rimane oscura all'umano ragionamento, perché talune avvengono per necessità, altre per fatalità, altre per proposito, altre per fortuna, altre da sé»¹) e Democrito l'aveva associata alla domanda più generale sul perché e sul governo del mondo («... cominciare da quella questione che sembra essere per natura la prima, se vi sia una provvidenza che a tutte le cose provvede o se tutto nel mondo sia stato prodotto e si svolga per caso»²). In entrambi questi filosofi è attestato l'utilizzo della terminologia più propria dei temi che entrano in gioco nella riflessione intorno al concetto di fortuna: infatti riflettere su cosa essa sia e quale la sua relazione con l'uomo, implica che si rifletta anche su concetti ad essa vicini. È infatti dall'esame di questi che è possibile comprendere cosa il mondo antico intese con il termine "fortuna". Negli autori esso non si trova mai attestata in modo isolato, vale a dire che, già nei due esempi sopra citati, qualsiasi cosa si intenda per fortuna essa è sempre inserita all'interno di una rete di concetti e rimandi metafisici i quali ne decretano, fin dagli inizi, la sua consistenza in senso ontologico.

In italiano "fortuna", nella sua accezione generale, traduce la parola greca *týche*; tuttavia il significato di *týche* è ben più ampio di quello dell'italiano fortuna e la sua resa corretta sarebbe "sorte". Inoltre, mentre la lingua greca declina, e quindi distingue terminologicamente, sorte in senso favorevole con *eutykhía* (buona fortuna) ed in senso sfavorevole con *atykhía* oppure con *distykhía* (sfortuna), il termine italiano fortuna annulla questa distinzione, assumendo di per sé un significato neutro, medio, senza specificare un senso in positivo o in negativo, indicando semplicemente l'"evento imprevedibile", l'imponderabile, ciò che è ignoto agli uomini e che la natura o la divinità hanno assegnato loro. Un altro modo di rendere *týche* è "caso", anche se il greco per questo possiede *automaton*, un termine che viene reso anche con "spontaneità". Anche questa traduzione non è del tutto corretta, tuttavia questa risulta essere la migliore poiché fa della fortuna una specificazione del caso, una causa (*aitia*) accidentale che reca all'uomo un qualche vantaggio oppure un danno, donde si parla di buona o cattiva fortuna. In questa ultima accezione, cioè come specificazione del caso, da un punto di vista ontologico, metafisico, è possibile, pur con qualche differenza, considerare in un unico macroconcetto i termini di fortuna/sorte/caso. Tuttavia con una ulteriore precisazione: ciò che

¹ Diels-Kranz 59 A 66.

² Diels-Kranz 68 A 70.

contraddistingue la fortuna rispetto al caso in genere è il fatto che essa si colloca nella sfera delle cose che seguono ad atti liberi, quindi essa è in stretta connessione con il momento proairetico (*kata prohairesin*), con la libertà della scelta dell'individuo. Nel suo svolgersi, questo atto della volontà può a sua volta determinare un "effetto" fortunato, effetto che può esser analogamente chiamato fortuna, provenendo esso stesso da tale causa volontaria fortunata. In questo intreccio terminologico qui interessa comprendere come, pur con qualche sfumatura semantica, ciò che è definibile fortuna non esclude, anzi prevede e quindi non elimina, il momento del libero arbitrio individuale (*eph'emin*), ossia il momento della contingenza (*endechomenon*). Proprio in questa puntualità dello *hic et nunc*, nella quale non è data altra possibilità e che inchioda l'uomo alle sue responsabilità e alle conseguenze della scelta, risiede una differenza sostanziale tra la fortuna e un altro termine ontologicamente pregnante, quello di fato (*heimarmene*). L'una e l'altro sono accomunati dal loro essere al di fuori e al di sopra della libertà umana; ma, mentre la fortuna consente all'uomo di recuperare il momento della libertà, della scelta, quindi della contingenza, il fato si manifesta in tutto il suo carattere di necessità sconosciuta e cieca che domina gli esseri del mondo quali componenti di un ordine totale, sottoposti all'assoluta predeterminazione, voluta dalla divinità o dalla natura, dagli eventi. Nella sua accezione più radicale è evidente come il fato nullifichi il libero arbitrio o ogni azione volta ad una progettualità. Eppure, anche di fronte al duro determinismo del fato, già i primi pensatori rivendicarono spazi di relativa autonomia, un atteggiamento attivo di fronte alla vita e all'esistenza, includendovi il ruolo della volontà e l'azione umana, trasformando così l'azione necessitante che l'ordine del mondo esercita sul singolo, in "destino," cioè in una sorta di armonizzazione, incastro complementare, adattamento perfetto tra azione umana e necessità: la prima è ricompresa e assecondata nel secondo. Vediamo alcuni passaggi di questo ragionamento.

Un'esplicita elaborazione concettuale della *týche* si deve ad Aristotele, il quale ora la intende nel suo significato di "sorte" ora in quello più stretto di "fortuna"; al di là di queste sfumature semantiche, ciò che interessa allo Stagirita è comprenderne il peso nella vita dell'uomo. Infatti la *týche* è in grado di mutare o rovesciare in un attimo l'esistenza umana, vanificando la pur legittima ricerca della felicità (*eudaimonia*) attraverso l'educazione (*paidéia*), l'esercizio della virtù (*aretè* o *phronesis*) e del *logos*, svelando tutta la sua potenza tragica. Secondo l'opinione comune, dice Aristotele, la fortuna sarebbe una causa superiore e divina oscura all'intelligenza umana, un evento eccezionale, qualcosa di inaspettato. Egli scrive nella *Fisica*: «noi osserviamo che nel cielo nulla avviene a caso, mentre nelle cose che ... non avvengono fortuitamente, molte ne capitano accidentalmente per fortuna: eppure, evidentemente, si sarebbe dovuto riscontrare appunto il contrario»³. Questa concezione della

³ Aristotele, *Fisica*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 2005⁸, II, 4, 196 b 5.

fortuna, che attribuisce l'indeterminazione e l'imprevedibilità dell'accadimento all'ignoranza del "soggetto" umano ci dà subito una prima misura del ragionamento di Aristotele: infatti la *týche* investe la sfera umana, cioè enti capaci di deliberazione, a differenza del puro e semplice caso che può investire tutto e tutti, enti animati e inanimati. Questa distinzione è posta con decisione: «nessun essere privo di anima, nessuna bestia, nessun fanciullino fa nulla per fortuna, perché non ha la facoltà della scelta; e per costoro non c'è né prosperità (*eutychía*) né sfortuna (*atychia*), a meno che non si voglia parlare per similitudine, come diceva Protarco: che son fortunate le pietre da cui si cavano gli altari, perché sono venerate, mentre le loro consorelle vengono calpestate!»⁴.

Accanto a queste interpretazioni della fortuna/caso di tipo soggettivo, Aristotele affianca altre interpretazioni di tipo oggettivo, riconducendo la fortuna ad un intreccio di cause o serie di cause che determinano cose che avvengono fuori dalla normalità, che avvengono eccezionalmente, fuori dallo schema ordinario: «alcune cose avvengono sempre allo stesso modo [secondo necessità] e altre per lo più [secondo uniformità], è chiaro che di nessuno di questi due gruppi di cose, ossia né di ciò che avviene per necessità e sempre, né di ciò che avviene per lo più, si può affermare che siano causa la fortuna o il fortuito. Ma poiché, oltre a questi, si verificano anche altri accadimenti e tutti dicono che essi sono fortuiti, è ovvio che la fortuna e il caso sono pur qualche cosa: difatti, noi sappiamo che le cose di tal genere sono per fortuna, e che tali cose fortuite sono appunto di tal genere»⁵. Stabilita questa distinzione tra eventi necessari ed eventi uniformi, Aristotele definisce la fortuna/caso come «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»⁶. In questa accezione la *týche* e lo *automaton*, quali forme di causalità accidentale sono esplicitamente messe in relazione con un altro concetto altrettanto importante nella filosofia aristotelica, quello di fine/finalità (*telos*): in questo senso, l'evento eccezionale accade "come se" fosse proprio indirizzato ad un fine o almeno ne possiede tutta l'apparenza. A questo punto del ragionamento, però, proprio l'effettiva esistenza di questo scopo interno all'accadimento rende possibile la distinzione tra un evento che accade per fortuna da uno che accade per caso. Precisato ulteriormente che, quanto a accezioni, fortuna e caso non si corrispondono biunivocamente, poiché tutto ciò che accade per fortuna avviene per caso, mentre non tutto ciò che accade per caso accade per fortuna, ed in questo senso, come sopra detto, la fortuna si configura come una specificazione del caso, la messa in campo della nozione di "in vista di un fine", fa sì che si possa parlare di fortuna soltanto quando le cose prodotte da un accadimento, ancorché casuali, «possono

⁴ Ivi, II, 6, 197 b 6-11.

⁵ Ivi, II, 5, 196 b 10 sgg.

⁶ Ivi, II, 5, 197 a 32.

essere scelte da quelli che hanno facoltà di scegliere»⁷. In sostanza, la presenza dell'elemento del fine, quindi dell'elemento volontario, pur all'interno di un intreccio di cause non del tutto identificabili, fa sì che la fortuna debba essere considerata limitata a fatti pratici; prova ne sia, per Aristotele, che spesso la fortuna sembra coincidere con la felicità e con la prosperità: «la felicità è un fatto pratico, un ottimo fatto pratico»⁸. Tipico esempio a tale proposito è quello di chi si reca in dato luogo per tutt'altro motivo e lì incontra un debitore che gli restituisce il denaro dovuto. La restituzione della somma costituisce l'evento fortunato, poiché l'incontro non è stato deliberato dal creditore, mentre è stato l'effetto accidentale di un intreccio di cause che cospiravano verso altri fini⁹.

Nel ragionamento aristotelico sui temi della fortuna/sfortuna o del caso, sempre presente è la preoccupazione della loro relazione con la felicità: può l'esistenza eudaimonistica coincidere con la *týche*, o, invece, essa dipende dall'esercizio della virtù pratica? In definitiva, se dovessimo prendere a criterio l'imprevedibilità della sorte per valutare se un uomo sia felice o infelice, saremmo costretti a ridurre tale uomo ad una sorta di camaleonte; meglio invece rinunciare a tale criterio, poiché il vivere bene o il vivere male non poggiano sulle vicende alterne della sorte. Fattore essenziale per la felicità, invece, sono le «attività conformi a virtù [*kat'aretèn*]» e tra queste quelle più degne di pregio sono le attività secondo sapienza (*kata ten sophian*). Forte della stabilità che queste attività conferiscono all'uomo che le abbraccia, egli sopporterà in modo moralmente bello gli eventi della sorte, laddove gli «incrementi» di fortuna o sfortuna rappresentano cause finali accidentali, i cui effetti potrebbero anche derivare da atti deliberativi: «ma poiché molte cose avvengono secondo la sorte [*kata týchen*] e differiscono per grandezza e piccolezza, i successi piccoli, e parimenti le piccole avversità, è evidente che non producono un traboccamento della bilancia della via, ma quelli di grande entità e numero, se sono favorevoli renderanno la vita più felice (ed infatti per loro natura la ornano, e il loro uso è bello e virtuoso), se invece avvengono in senso contrario angustiano ed intaccano la felicità: infatti comportano dolori ed ostacolano molte attività. Ma tuttavia anche in questi riluce la bellezza morale, quando si sopportino con serenità molte e grandi sventure, non per insensibilità, ma perché si è nobile e magnanimo»¹⁰.

A differenza di Aristotele, Platone non ha mai esplicitamente formulato un concetto di fortuna e possiamo ricostruirne i tratti salienti soltanto dalla estrapolazione di brevi citazioni e rimandi all'interno dei suoi dialoghi. Ciò che però è fin da subito chiaro è che per Platone la fortuna/sorte ha una connotazione morale e si presenta in relazione alla virtù (*aretè*), significato poi transitato nel

⁷ Ivi, II, 6, 197 b 20-22.

⁸ Ivi, II, 6, 197 b 1-7.

⁹ Ivi, II, 5, 196 b 32-197 a 6.

¹⁰ Aristotele, *Etica nicomachea*, 2 voll., a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1993, vol. I, I, 11, 1100 b 22 sgg.

latino *virtus* come esercizio costante della virtù, una forma stabile della disposizione dell'animo di per sé lodevole a prescindere dal vantaggio che può arrecare; chi possiede virtù è pure in grado di sopportare gli eventi della sorte¹¹. In Platone soltanto l'esercizio della virtù consente il raggiungimento della sapienza (*sophia*), il massimo grado di perfezione e verità al quale l'anima umana può elevarsi. Nel *Menesseno* Platone afferma che, se di fronte alla natura tutti gli uomini sono uguali, è però soltanto di fronte «a superiorità di virtù e di intelligenza»¹² che ci si può sottomettere. Negli scritti platonici ora la *týche* indica la sorte vera e propria («un uomo valoroso ... affronta disciplinatamente e con animo forte il destino»¹³); ora il «divino fato»¹⁴ è identificato con le Moire figlie di Ananke. Queste hanno un ruolo essenziale nel mito di Er, nella grandiosa narrazione della metempsicosi collocata alla fine della *Repubblica*: qui le anime, che estraggono a sorte il loro destino dopo la morte, operano *kata týchen*¹⁵. Senz'altro maggiormente rappresentativo su questi temi è il *Timeo*, anche se occorre tener presente che questo dialogo è un dialogo sulla natura (*peri physeos*), quindi volto all'esame dei principî della natura e delle cose secondo verosimiglianza, laddove le idee sembrano assimilate alle cause efficienti del sensibile. All'interno del lungo discorso di Timeo, in cui viene narrata la produzione demiurgica del cosmo, un importante momento è quello della costituzione degli esseri umani ed in particolare della loro anima. L'anima umana è anch'essa un prodotto del demiurgo, infatti allo stesso modo del cosmo è costituita dalla mescolanza di elementi che caratterizza l'anima del mondo: l'anima umana è costituita da una parte razionale ed immortale e da una parte mortale; essa è una commistione di razionalità e necessità: le anime furono «per necessità [*ex anankes*] innestate nei corpi». Il mondo come la stessa anima umana sarebbero così i prodotti di due cause agenti: la causa divina, responsabile della creazione della parte razionale ed immortale; la causa necessaria, responsabile della parte irrazionale, quella sottoposta alle passioni e ai piaceri e da ricondurre alla parte razionale. Nella dottrina platonica l'anima irrazionale è quindi sottoposta all'anima razionale: «quella divina, in tutte le cose, per ottenere una vita felice, nella misura in cui lo permette la nostra natura; quella necessaria, in vista delle cause divine, considerando che, senza le cause necessarie non è possibile concepire quelle divine da sole»¹⁶. Questa citazione ci permette di dedurre alcuni punti basilari della dottrina platonica: la causa divina, demiurgica, è decisiva per la felicità dell'uomo, quindi questi in vita deve «conformarsi» al divino; la causa necessaria è indispensabile alla causa divina per l'attuazione delle proprie intenzioni e in questo lavoro

¹¹ Cfr. Cicerone, *Tusculanae disputationes*, IV, XXI, 34.

¹² Platone, *Menesseno*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, 239 A.

¹³ Platone, *La repubblica*, 2 voll., a cura di F. Adorno, Rizzoli, Milano 1994, I, 399 a-b.

¹⁴ Platone, *Fedone*, a cura di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari, 2002, 58 e 6.

¹⁵ Cfr. Platone, *La repubblica*, II, 614 a-621 b.

¹⁶ Platone, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2003, 68 e -69.

“subordinato” essa non sfugge alla causa divina. Se il demiurgo genera il principio immortale dell’anima dell’uomo, spetta ai giovani dèi, gli aiutanti, il compito di plasmare un corpo attorno ad essa. All’atto libero del demiurgo corrisponde l’atto necessario dei demoni¹⁷.

Nell’ambito del medio e neoplatonismo (I sec. a.C.-III sec. d.C.) il *Timeo* è il punto di riferimento per la comprensione del pensiero di Platone. Anche a questo dialogo attinge Plutarco nel suo *Il fato*, un trattatello che da un lato costituisce un approfondimento critico di quanto in Platone è riconducibile al tema del fato, della sorte, e dall’altro lato contempla criticamente anche le posizioni aristoteliche e stoiche, in special modo quella di Crisippo. In realtà, nel testo di Plutarco, Platone è l’unico filosofo ad essere citato, mentre altri pensatori vi compaiono in modo indiretto, per via di deduzione del lettore. La riflessione del filosofo di Cheronea ha avvio dalla distinzione tra un fato (*heimarmene*) inteso come sostanza (*ousia*) e come attuazione (*energheia*), una distinzione dal chiaro sapore aristotelico che definisce una concezione di fato sia come necessità (qualcosa è necessariamente ciò che è e come tale esiste necessariamente) sia come atto (qualcosa si va realizzando o si è realizzato nella sua piena forma); una bipartizione che poi è tale soltanto per comodità d’esposizione e non intacca una concezione, invece, affatto unitaria. Inteso come sostanza il fato comprende l’anima del mondo così come l’aveva concepita Platone¹⁸ in parte iperurania (astri non erranti, divini ed eterni, le cosiddette “stelle fisse”; ed astri erranti, i pianeti) e parte ipurania (la terra); mentre il fato secondo l’attuazione, quale «regola divina inviolabile ... che coordina il futuro col passato e col presente»¹⁹, riguarda più direttamente l’uomo, poiché governa ed abbraccia tutti gli accadimenti in cielo e in terra, i cicli della natura e i cicli umani. L’un fato esercita il suo dominio sulla materia (l’anima universale), ha per così dire una vocazione “spaziale” e come tale si occupa del “divenuto”; l’altro fato è la legge stessa che domina sulla materia imponendole la necessità del tempo, determinandola nel senso di un eterno e ciclico divenire (idea dell’eterno ritorno). Concepito in questo modo, la *heimarmene* è sia infinita, poiché comprende entro di sé cicli cosmici e cicli umani, e allo stesso tempo non è infinita perché esercita la sua azione in modo determinato sia nel tempo che nello spazio. Ed essendo essa una legge, è del tutto assimilabile alla legge civile: entrambe non contemplano le singolarità, però entrambe regolano tutti i casi presi come universalità. Così Plutarco esplicita questo concetto: «ciò che infatti è determinato, essendo proprio della sapienza divina, si vede meglio nell’universale (e tali sono invero le leggi divina e civile), mentre l’infinito si vede nei particolari». La “legge di Adrastea” di Platone è pertanto per Plutarco l’unità di “condizionale” e “universale”²⁰, secondo una catena di

¹⁷ Ivi, 42 d-e.

¹⁸ Platone, *Timeo*, 40 b.

¹⁹ Plutarco, *Il fato*, a cura di E. Valgiglio, D’Auria, Napoli 1993, 568 D.

²⁰ Ivi, 570 A-B.

connessioni per cui «la legge esprime una condizione e la sua conseguenza ... nella condizione l'uomo è libero, nella conseguenza si manifesta il fato»²¹.

Diversamente dagli Stoici, per i quali la *heimarmene* è un «movimento eterno, continuo e ordinato», un «ordine naturale di tutti gli eventi secondo il quale, dall'eternità, l'uno consegue all'altro e si svolge in un immutabile intreccio», una «serie inviolabile di cause» per cui il caso non esiste e soltanto la ristrettezza del sapere umano ricorre alla nozione di caso quando non sa individuare le cause di un fenomeno²², sulla scorta della riflessione aristotelica, Plutarco ritiene che, benché il fato comprenda tutto ciò che esiste, tuttavia molte cose sfuggono ad esso. In questa zona di non necessità le cose avverranno non “secondo necessità”, ma secondo la “propria natura”: in questa zona agiscono la fortuna e il nostro libero arbitrio, si tratta della zona del contingente. Ora, nel significato più comune, il contingente altro non è che una forma del possibile (*dynaton*), poiché questo costituisce un *prius* come “genere”, “sostrato”, momento preesistente, “potenziale” del contingente. Ma per chiarire meglio il concetto, rivolgiamoci al testo: «tra le cose possibili, certune non potrebbero mai essere impedito, come i fenomeni celesti, cioè il levarsi e il tramontare del sole, e cose simili a queste. Altre invece possono avere ostacoli, come molte di quelle umane e molti fenomeni meteorologici. Le cose che appartengono alla prima categoria, siccome ubbidiscono alla necessità, sono dette necessarie. Quelle della seconda categoria invece, siccome ammettono il loro contrario, sono dette contingenti. Potrebbero anch'esse essere definite: il necessario è il possibile, contrapposto all'impossibile: il contingente invece è il possibile, del quale anche il contrario è possibile. Infatti, che il sole tramonti è cosa necessaria ed insieme possibile; ma che, tramontato il sole, piova o non piova, sono due cose possibili e contingenti»²³. Stabilita l'antiorità del possibile rispetto al contingente e l'antiorità del contingente rispetto al nostro libero arbitrio, resta da dire che la fortuna indubbiamente è una forma di causalità accidentale (*kata symbebekos*) e come tale indeterminata. Ora, quando un elemento fortuito viene ad inserirsi «in ciò che si compie in vista di un fine» e «in ciò che è sottoposto alla nostra scelta», all'interno di una concorrenza di cause, dove l'accidente è prodotto ed esiste non per se stesso, ma per un'altra finalità, allora esso, quando volge al positivo, prende il nome di fortuna: l'esempio, tratto dalla *Metafisica*²⁴, è quello dell'uomo che, mentre scava per piantare un albero, trova un tesoro; ma altri esempi per il raro, l'inaspettato, potrebbero essere addotti. Da quanto finora detto, si comprende come la fortuna, poiché concerne enti capaci di deliberazione, cioè gli uomini, sia spiegabile nella sua natura ontologica proprio e soltanto presupponendo il momento decisionale del

²¹ Ivi, p. 142.

²² M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (1948-49), ed. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2005, pp. 202-203.

²³ Plutarco, *Il fato*, 570 F-571 B.

²⁴ Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, V, 30, 1025 a 14.

soggetto, e, se questo elemento mancasse alla riflessione, non potremmo neppure formarci un concetto di fortuna o di sfortuna. Così conclude Plutarco: «come ciò che è in nostro potere è parte del contingente, così la fortuna è parte del caso; e ciascuno dei due è un evento fortuito per ciascuno dei due, il caso del contingente, e la fortuna di ciò che è in nostro potere, non di tutto, ma solo di quello cade sotto la nostra scelta ... Perciò il caso è comune sia agli animali sia a quelli inanimati, mentre la fortuna appartiene solo all'uomo che sia ormai in grado di agire. Ne è prova il fatto che 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»²⁵.

Fato, fortuna, caso, contingente, possibile, libero arbitrio: tutti questi elementi sono ricompresi nell'idea di "destino" (*heimarmene*). Questi, come Platone aveva detto nel *Timeo* e come ci ripete Plutarco, sono a loro volta ricompresi nella più alta intelligenza e volontà del «dio primo» che conosce l'imperscrutabile e ha stabilito le leggi del mondo, la provvidenza (*pronoia*): «ora la provvidenza suprema è la più antica tra le cose esistenti, eccetto quell'essere del quale è la volontà o l'intelligenza o le due cose insieme, cioè ... del padre e artefice di tutte le cose»²⁶. Il demiurgo.

²⁵ Ivi, 572 E.

²⁶ Ivi, 573 B.