

UC Berkeley

California Italian Studies

Title

Fortuna e politica all'origine della filosofia italiana

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/5ht7n7p4>

Journal

California Italian Studies, 2(1)

Author

Esposito, Roberto

Publication Date

2011

Peer reviewed

Fortuna e politica all'origine della filosofia italiana

Roberto Esposito

Prima di rintracciare il tema “fortuna” alle origini della filosofia italiana, poniamoci una domanda preliminare, da cui dipende il senso di tutto il discorso. Esiste qualcosa come una filosofia italiana? E, prima ancora, è possibile parlare della filosofia in termini nazionali – di una filosofia italiana, francese, tedesca? La filosofia è, come la storia e la geografia, riconducibile a contesti particolari, oppure, come la matematica e la musica, definibile solo in termini generali e anzi universali, secondo quella che è in fondo l’aspirazione di tutti i filosofi – parlare al mondo intero, soprattutto adesso che esso è completamente globalizzato? Si tratta di una domanda tutt’altro che nuova, cui si sono di volta in volta date risposte diverse ed anche opposte. Se Fichte e Heidegger hanno posto la filosofia tedesca al centro della cultura europea – arrivando a dichiarare il tedesco lingua filosofica per eccellenza, al punto che un francese, per capire Cartesio, avrebbe dovuto interrogarlo in lingua tedesca, altri, come Hölderlin e Nietzsche, ritengono che il pensiero trovi proprio nell’elemento straniero la propria verità. Come ho provato a sostenere in un libro recente – dedicato appunto alla individuazione dei caratteri del nostro pensiero dai suoi inizi fino al dibattito contemporaneo – credo si debba adottare un punto di vista insieme più duttile e profondo (Esposito 2010). Esso è ben sintetizzato da Gilles Deleuze, quando, nel suo saggio intitolato *Che cos’è la filosofia*, scrive che “Pensare non è un filo teso tra un soggetto e un oggetto..., ma si realizza piuttosto nel rapporto fra il territorio e la terra,” aggiungendo che la geografia è una componente essenziale della filosofia, almeno come e a volte anche più della storia (Deleuze and Guattari 2002, 77). Ma, anziché privilegiare un’ottica nazionale e, per così dire, autarchica, la ‘geofilosofia’ di cui parla Deleuze va in tutt’altra direzione rispetto ad ogni forma di nazionalismo filosofico. Intanto perché si riferisce alla terra, e non alla nazione, e poi perché ogni territorializzazione, ogni riferimento ad una terra particolare, va, secondo lui, pensata insieme al movimento, opposto, di deterritorializzazione, cioè di rottura dei confini territoriali e di continua contaminazione con il mondo esterno.

Se ci si pensa, entrambe queste caratteristiche – il carattere non nazionale della filosofia e la sua attitudine al continuo sconfinamento, quello che si può definire ‘cosmopolitismo filosofico’ – si adattano perfettamente alla specificità del pensiero italiano. Nato ben prima, e al di fuori, della formazione dello Stato unitario, che, come è noto, ha appena centocinquanta anni, il pensiero italiano appare fin dall’inizio rivolto all’esterno, appunto deterritorializzato, capace di recepire fermenti venuti da altre tradizioni e di trasmettere ad esse le proprie idee. Privo di contesto nazionale – diversamente dalle filosofie francese, inglese e alla fine anche da quella tedesca – senza una capitale come Parigi, Londra o Madrid in grado di darle unità, la filosofia italiana, fin dall’Umanesimo e dal Rinascimento, ha intrapreso un ricco scambio culturale con i tanti intellettuali stranieri venuti in Italia, portando e diffondendo a sua volta in tutta Europa i propri paradigmi innovativi, già a partire da Dante, Machiavelli, Bruno. Ma ciò – questa circolazione continua tra interno ed esterno – non cancella alcuni tratti tipici del pensiero italiano, che vanno anche aldilà di quello che è riconosciuto come il suo stile, artistico o

letterario, o anche di quella che è stata definita la sua vocazione civile (Bodei 2004, v-vi). Già Remo Bodei ha avuto modo di parlare, riferendosi alla nostra tradizione di pensiero, di filosofia ‘impura,’ o bastarda, alludendo alla sua attitudine pratica, attiva, estroflessa, alla sua tendenza a non ripiegarsi su stessa, ma a rovesciarsi nel mondo esterno, così com’è – percorso da conflitti, traumi, speranze di mutamento (e.g., *ibid.*, v). Diversamente da altre tradizioni filosofiche, rivolte alla definizione della soggettività o ai drammi della coscienza, come quella francese di Descartes e Pascal, oppure impegnate, come quella anglosassone, nella logica e nella teoria della conoscenza, la filosofia italiana si è formata intorno alla relazione, e alla tensione, tra storia, politica e vita – vale a dire alla sfera dell’azione e alle vicende del corpo, con tutti i rischi, le turbolenze, le opacità che ciò determina.

Già in questo modo ci stiamo avvicinando al tema della fortuna, inteso appunto come la sfera della contingenza in cui la vita degli uomini è esposta ad incontrare ostacoli e limiti alla propria volontà di dominio sulla realtà. Da questo punto di vista arriviamo a un’altra delle caratteristiche del pensiero italiano – e cioè alla sua relazione difficile e, per così dire, obliqua con quell’insieme di logiche e di dinamiche che hanno assunto il nome di modernità. Naturalmente ciò non vuol dire che, nei suoi interpreti maggiori, la filosofia italiana sia premoderna o antimoderna: essa si situa all’interno della modernità, ma lungo una linea che non coincide con la sua direzione prevalente. E ciò proprio in rapporto a quell’ambito di problemi che richiamano in gioco la semantica della fortuna. In un certo senso potremmo dire che, nel suo complesso – al di là delle tante differenze di carattere storico, tematico, stilistico – la tradizione moderna, così come si configura tra Descartes e Hegel, passando per Hobbes, Locke, Leibniz e Kant, si costituisca proprio per fronteggiare, in maniera sempre più efficace e sofisticata, la potenza dirompente della fortuna, e cioè quell’insieme di pericoli, conflitti, traumi che sembrano insidiare sempre più da presso l’esistenza individuale e collettiva. Se si considera il carattere destabilizzante e disorientante di eventi, apparsi alla fine dell’epoca medioevale, come le scoperte geografiche, le guerre di religione, le grandi migrazioni e in generale la fine dell’ordine teologico-politico che aveva caratterizzato la cristianità medioevale, si può individuare nella modernità precisamente la risposta ordinativa a questo disordine crescente, a questa deriva che sembra mettere a repentaglio i beni e la vita di intere generazioni. Come aveva intuito per primo Nietzsche, tutte le principali categorie logiche, linguistiche, politiche moderne sono, nel loro fondo e nel loro significato, null’altro che enormi provvedimenti profilattici destinati a costituire una barriera protettiva nei confronti di mutamenti altrimenti non padroneggiabili, e in questo senso non più nella disponibilità degli uomini perché dipendenti da quella forma di contingenza cui gli antichi attribuivano i tratti mitologici della fortuna, di una sorte ingovernabile e in molti casi avversa.

Quali sono questi dispositivi immunitari che la filosofia moderna allestisce per governare un mondo fuori controllo? Direi che essi siano soprattutto tre – il paradigma di Soggetto, quello di Stato e quello di Storia lineare e progressiva. Quanto al primo, la definizione di coscienza soggettiva, già con Cartesio, ha la finalità stabilizzante di fissare un punto certo e saldo, rispetto al trascorrere delle apparenze, a partire da cui incanalare il flusso disordinato delle sensazioni. Perché il caos dell’esperienza possa comporsi in un’immagine unitaria – quella di un mondo esterno dai contorni indubitabili – è necessario costituire un’entità, un punto di partenza solido ed accertato, appunto il

soggetto, in grado di formarla, senza tema di ingannarsi. È proprio questo primato della coscienza interna, fissato nella formula canonica del *cogito*, a saldare la filosofia moderna lungo un percorso che, certo non in modo omogeneo, da Descartes, passando per Leibniz, arriva a Kant. Il secondo dispositivo immunitario, costruito dalla modernità per contrastare le proprie ansie e governare una fortuna altrimenti arbitra della vita umana, è costituito dall'idea di sovranità statale, come è pensata lungo quel tratto decisivo di pensiero politico che va da Bodin a Hobbes e, per certi versi, giunge fino a Hegel. Anch'esso, nella sua logica di fondo, è concepito come estremo rimedio ad una contingenza destinata a sfociare, secondo l'immagine hobbesiana, nella guerra di tutti contro tutti. Solamente quando gli uomini avranno consegnato i propri diritti ad un sovrano assoluto, deputato a difenderli, saranno a riparo dal vento furioso della fortuna, con tutto ciò che essa comporta di rischio mortale. Il terzo baldacchino immunitario della modernità è costituito dalla filosofia della storia. Creato più tardi di quelli di Soggetto e di Sovranità, anch'esso ha la funzione di prevenire, contenere, governare le onde mobili della contingenza, gli effetti imprevedibili della sorte. L'idea di storia – come sviluppo necessario dal passato al futuro attraverso il presente – è precisamente ciò che consente di fissare dentro un quadro di certezza, o almeno di attendibile previsione, quella oscillazione dell'esistenza che minaccia di sconvolgere le nostre vite sotto la maschera mitica della fortuna.

Ora è precisamente da questo triangolo immunitario, da questa specie di fortezza logica, elevata dalla filosofia moderna a salvaguardia dell'uomo e della società, che il pensiero italiano tende a fuoriuscire, o quantomeno a costituirne una sporgenza significativa. I suoi autori – almeno quelli più grandi – da Machiavelli a Bruno, da Campanella a Vico (ma ci si potrebbe spingere assai più avanti), pur ben diversi tra di loro, trovano, tuttavia, un punto in comune in una netta presa di distanza da questa concezione difensiva e neutralizzante. Mentre la filosofia moderna, nei suoi tratti prevalenti, si presenta come una filosofia della conservazione della vita e dell'ordine costituito destinato a difenderla, il pensiero italiano nasce come una filosofia della potenza, dell'espansione, dell'esistenza singolare e collettiva. Il suo problema di partenza non è quello di assicurare la sopravvivenza, ma quello di delineare delle forme di vita capaci di potenziarsi continuamente, con tutta l'incertezza e il rischio che ciò comporta. Nulla come l'idea, propria di Giordano Bruno, di una vita infinita che circola liberamente in un universo anch'esso illimitato e senza centro, dà il senso di questa propensione. Che il mondo, per lui, non abbia un'origine e un fine prestabiliti, che non sia il prodotto di un disegno volontario da parte di un Creatore, ma l'espressione di una potenza divina coincidente con quella della natura, implica che non lo si possa governare interamente né sul piano del sapere né su quello del potere. Ciò – questa concezione ad un tempo cosmologica ed antropologica – spiega, in qualche modo, anche la scelta finale del filosofo, il suo sacrificio personale, in una forma che sarebbe stata del tutto inconcepibile per Cartesio o per Hobbes: contro le filosofie immunitarie della conservazione della vita – al prezzo della sottomissione al potere sovrano – Bruno spinge la vita ad un continuo superamento, fino a rischiare di incontrare il suo stesso contrario, una morte intesa anch'essa come una scelta vitale.

Come egli stesso scrive in uno dei suoi dialoghi più noti, *De l'infinito, universo e mondi* la vita non ha “timore di spersersi,”¹ perché quella perdita fa anch'essa parte del medesimo flusso vitale che abbraccia uomini, animali e piante in una vicenda ininterrotta di mutazione e potenziamento che nessuna morte singolare è in grado di interrompere e che, anzi, a sua volta produce nuova vita in un altro degli infiniti angoli di un universo anch'esso infinito. La fortuna, per Bruno, fa parte di quella ‘ruota del tempo,’² che, pur modificando incessantemente le situazioni umane, non smette mai di girare, trasportando gli uomini da una condizione all'altra secondo un ritmo che coincide con quello, inesausto, della vita. Essa, vale a dire l'eterna mutazione delle cose, non può essere né controllata né, tantomeno, bloccata dalla ragione o dalla volontà. Al massimo utilizzata, assecondandone la direzione e cercando in essa un modo di esistenza adeguato alla natura e alla qualità di ciascuno. Ben si capisce come da questo punto di vista venga meno quell'idea di soggetto padrone dell'esperienza e garante della certezza del sapere che le grandi filosofie moderne ponevano al centro del quadro. Così come Dio non precede il mondo, ma si manifesta in esso, anche il soggetto umano non è presupposto al processo cosmico-storico in cui è situato, ma ne è una delle espressioni particolari. Piuttosto che centro dell'universo, egli, pur con le sue straordinarie capacità fisiche, intellettuali e morali, non è che un segmento, o un punto di passaggio, nella grande catena di creazione e distruzione della vita. In tal modo la concezione di Bruno, situata sul margine tra magia e scienza, umanesimo e naturalismo, arte e filosofia, definisce la propria distanza dalle linee portanti dell'epistemologia moderna. Mentre questa, nell'intento di riparare l'uomo dal caos di un'esistenza assediata dalla carica dissolvvente della fortuna, separa nettamente il soggetto del sapere dal suo oggetto, per Bruno il soggetto umano fa tutt'uno col mondo che conosce, sia nel senso che ne condivide la natura, sia in quello che è continuamente modificato da esso.

Ma, come è noto, l'autore italiano che ha dedicato un'analisi specifica al tema della fortuna, ponendolo al centro del proprio pensiero, insieme filosofico, politico, antropologico, è Nicolò Machiavelli. La sua intera opera, e per certi versi persino la sua vita, costituisce un continuo corpo a corpo con essa – con quella “variazione delle cose” impermeabile al controllo totale dell'uomo che, tuttavia, da un momento all'altro, può trasformarsi in “occasione” non solo per la sua sopravvivenza politica, ma anche per un aumento della sua potenza. Anche per Machiavelli, come per Bruno, e contrariamente al metodo cartesiano che informa l'epistemologia moderna, il soggetto del sapere non è astrattamente isolabile dal suo contesto storico, politico, ambientale. Come avrebbe detto, qualche secolo dopo di lui, Foucault, il sapere ha sempre a che fare col potere, vale a dire con la condizione di chi lo pone in essere, essa stessa destinata a modificarsi in ragione dei rapporti di forza che di volta in volta si determinano, mutando, e talvolta travolgendo, la situazione precedente. Io credo che la nettissima avversione che, con l'eccezione di Spinoza e di pochi altri, la filosofia successiva ha concepito nei confronti di Machiavelli,

¹ Il testo originale dal quale la citazione viene tratta è il seguente: “Perché non son pervenuti ad intendere che il principio vitale non consiste ne gli accidenti che risultano dalla composizione: ma in individua e indissolubile sustanza, nella quale se non è perturbazione, non conviene desiderio di conservarsi, né timore di spersersi; ma questo è conveniente a gli composti, come composti, cioè secondo ragione simmetrica, complessionale, accidentale” (“Dialogo quarto” [2000a, 413]).

² Le parole citate fanno riferimento sia al dialogo bruniano, *De gli eroici furori* (“Argomento de' cinque dialoghi della seconda parte” [2000b, 765] e II, i, 5 [ibid., 891]), sia all'interpretazione di quello da parte di Ciliberto (1986).

ritagliandogli addosso un'immagine immorale e perfino diabolica, non dipenda tanto, o solo, dagli spregiudicati contenuti della sua opera, ma anche dall'effrazione che egli compie rispetto al modello di sapere che si andava formando in Europa. Se tale sapere, come era teorizzato in Francia e in Inghilterra, si definiva come un linguaggio formalizzato capace di rappresentare il reale e di consentirne il dominio – sottraendolo alle sorprese della contingenza – Machiavelli rovescia il rapporto di prevalenza tra teoria e pratica o tra forma e contenuto. Sostenere che la teoria non è separabile dalla pratica – come, in un altro contesto e in un'altra stagione della filosofia italiana, sosterranno sia Gentile (1974) sia Gramsci (2007) secondo quella che prenderà nome di 'filosofia della prassi' – significa dire che non è possibile dominare la concretezza del reale, cioè la sua mutevolezza, attraverso una teoria astratta, un metodo o un insieme di regole tese ad ingabbiare nelle loro strutture formali la realtà degli uomini e delle cose. Anziché cercare di addomesticare il reale, adattandolo agli schemi di una scienza costruita intorno al primato del soggetto conoscente, Machiavelli si fa guidare dal reale stesso, non esitando a seguirlo in tutte le sue pieghe e anche contraddizioni. Lo stesso rapporto passa, per lui, tra universale e individuale. Piuttosto che sottoporre il gioco, sempre molteplice ed eterogeneo, dei casi singolari alla fissità di leggi generali, egli rovescia anche in questo caso l'ordine di prevalenza, condizionando la possibilità di definire una legge generale alla sua capacità di dare conto della mutevolezza della vita. A questa opzione per la concretezza rimanda la sua famosa dichiarazione di attenersi alla "verità effettuale della cosa (1961, cap. 15).

Per quanto riguarda, poi, l'universo politico – che per Machiavelli è l'unico che veramente conti – le cose sono ancora più nette. Anche in questo caso non esiste un punto di vista, filosofico o scientifico, ad esso esterno e precedente. Non esiste, rispetto alla politica, un prima o un dopo indipendenti dalle sue dinamiche e dai suoi conflitti. La realtà, nel suo significato politicamente rilevante, non è mai l'opera di un singolo attore, ma sempre il risultato di una dialettica più ampia, fatta di rapporti di forza, di condizionamenti naturali, di elementi di contingenza all'interno della quale solamente egli può giocare la sua partita, ma senza mai presumere di governarne l'intero scenario. Il tema classico della fortuna – che l'autore desume dalla tradizione classica modificandolo radicalmente per adattarlo alla propria prospettiva – esprime appunto questa necessaria inerenza, sia del sapere sia del potere, all'orizzonte di volta in volta determinato che è il risultato di circostanze mai pienamente dominabili. Perciò la visuale che gli uomini possono avere su di esso è sempre parziale, e anche opaca, dal momento che è relativa alla posizione che in quel momento occupano all'interno del quadro – prima che altri eventi, altrettanto fortuiti, ne determinino una variazione. Come è anche per Bruno, la realtà non è mai tutta in piena luce, perfettamente trasparente, ma sempre inscritta dentro una zona di ombra che si potrà di volta in volta limitare, ma mai dissolvere del tutto.

Ciò vale per tutti, per i ceti dominanti e per quelli subordinati, per i nobili e per i popolari, per i sudditi e per il principe. Che Machiavelli ragioni al di fuori di un orizzonte statale – in Italia ancora ben lontano dal potersi costituire – è espresso dalla sua estraneità alla teoria della sovranità, quale quella che di lì a poco sarebbe stata elaborata in Francia ed in Inghilterra. Se egli eccede il dispositivo immunitario del Soggetto, è altrettanto estraneo a quello dello Stato sovrano. Certo, egli teorizza le virtù – nel senso tutt'altro che cristiano dato a quest'espressione – del principe, quando non è più possibile conservare l'ordine repubblicano, ma senza farne, come accade a Hobbes, il perno della

assicurazione protettiva rispetto ai colpi violenti della fortuna. Al contrario anche il principe, sia nel momento in cui crea il proprio dominio, sia quando dovrà difenderlo dai suoi nemici, deve fare i conti con essa, come accadde a quel Cesare Borgia la cui virtù non bastò a metterlo al riparo dai colpi di coda di una fortuna destinata a spingerlo alla rovina. Mai come in quel caso emblematico il rapporto tra virtù e fortuna sfugge a qualsiasi teorizzazione a priori, si sottrae a qualsiasi misurazione preventiva delle rispettive forze. Quando Machiavelli attribuisce a ciascuna di esse il cinquanta per cento nella possibilità di successo, (1961, cap. 25) si riferisce a una sorta di media statistica che è ben lontana dal poter definire le quantità in atto nei singoli casi. In realtà anche la percentuale di volta in volta concessa alla virtù nei confronti della forza cieca della fortuna deriva, in ultima analisi, da questa, nel senso che, a seconda delle circostanze, si può avere maggiore o minore controllo sugli eventi che segnano le fasi decisive dell'esistenza. In nessun momento – e meno che mai in quello finale, quando ciascun uomo affronta la circostanza inevitabile della propria morte – quel controllo può essere totale. Sempre l'attore politico, o anche l'uomo comune, deve misurarsi con qualcosa che non dipende completamente da lui perché abbraccia un ambito sempre più ampio di quello che il suo sguardo può arrivare ad abbracciare.

Ciò non vuol dire che l'uomo non abbia alcuno strumento per incidere sul proprio destino – altrimenti non sarebbe possibile né un sapere della politica né una virtù. L'esempio della storia passata, in particolare di quella romana, costituisce una prima indicazione che, se non va presa alla lettera, vista la mutazione sempre in atto delle circostanze, può fungere pur sempre da punto di riferimento. Ma la storia, tutt'altro che procedere sempre verso il meglio, è sospesa al rischio di una regressione catastrofica, come in altro modo Giambattista Vico teorizzerà due secoli dopo. Quel che conta, per definire il comportamento virtuoso, è proprio la conoscenza del peso della fortuna nelle vicende umane. Ciò può spingere gli uomini a costruire argini solidi, se non per escluderla, quantomeno per limitarne gli effetti. Solo chi sa che non tutto è nelle sue mani, che il proprio destino dipende in larga misura dalla sorte, sarà in grado, al momento opportuno, di fare uso di tale consapevolezza – potrà giocare una partita in cui anche la sorte sarà uno degli elementi del gioco, conducendolo in qualche caso alla vittoria, in altri ad attuire l'inevitabile sconfitta. Chi fa politica, insomma, piuttosto che tentare, invano, di escludere la fortuna dall'ambito dell'esperienza, o limitarsi a subirla come qualcosa che ci immobilizza impedendoci di reagire, deve cercare di ritorcerla in suo favore, senza per questo illuderci di possederne le chiavi o di dominarne interamente la forza. Solo in tale modo, presupponendola, o addirittura sopravvalutandone il raggio di azione, sarà in grado di farle fronte.

Come questa concezione, che potremmo definire dialettica – naturalmente in un senso non hegeliano – del rapporto tra virtù e fortuna sottragga Machiavelli anche al terzo dispositivo immunitario costruito dalla cultura moderna, vale a dire alla filosofia della storia, intesa come uno sviluppo predeterminato nella sua genesi e nel suo esito, è evidente. La storia, per Machiavelli, non è un filo che si svolga linearmente in funzione di una necessità prestabilita e neanche un percorso progressivo che va dal male al bene. Essa non ha nulla a che vedere con il provvidenzialismo cristiano, ma non è simile neanche alla storia ciclica della tradizione classica, anche se l'autore dichiara di rifarsi ad essa quando assume la concezione polibiana dell'*anacyclosis* (cfr. 1984, I.ii) – in realtà scardinandola dall'interno. In tutti i suoi testi il principio della variazione alla fine prevale

sempre rispetto a quello della ripetitività dei cicli storici. Nessun organismo politico a lui contemporaneo riproduce in maniera letterale la storia della repubblica e poi dell'impero romano, a riprova della irriducibile molteplicità dei tempi e delle situazioni. Per Machiavelli la storia umana è un labirinto di cui nessuno detiene il filo. Perciò non ha la forma né della linea né del circolo, dal momento che tutte le sue regolarità si dimostrano alla fine parziali o apparenti. L'unica regola fissa che la storia conferma è, semmai, la mancanza di regole: un'irregolarità che finora nessun individuo e nessun organismo politico è riuscito definitivamente a domare. In questo senso, per Machiavelli, non può esistere né una filosofia, né, tantomeno, una scienza della storia. Perché questa sia ipotizzabile bisognerebbe poter stabilire una relazione fissa tra cause ed effetti, applicando alla storia una causalità di tipo lineare e consecutivo. Ma ciò è proprio quanto egli esclude quando registra che una stessa causa spesso produce effetti differenti, così come, in altre circostanze, cause differenti producono lo stesso effetto.

Tale effetto, nella concezione machiavelliana, deriva fundamentalmente da due ordini di fattori che tendono ad intrecciarsi fra loro. Da un lato il carattere corporeo, e non artificiale, che Machiavelli assegna agli organismi politici. Da questo lato è possibile parlare di una sorta di biopolitica machiavelliana. A differenza di quanti – a partire da Hobbes – immaginano lo Stato come un grande meccanismo, Machiavelli adopera sempre la metafora biologica del corpo, attraversato dagli stessi umori e costituito dagli stessi organi di un corpo umano. Ciò vuol dire non solo che esso è sottoposto allo stesso ritmo di nascita, sviluppo e morte degli organismi biologici, ma che le sue reazioni di attacco e difesa contro gli altri corpi, o contro le patologie che lo abitano, non consentono di prevederne compiutamente la durata e il destino. Da qui quella incertezza, nella loro lotta reciproca, che ancora una volta chiama in causa il potere ingovernabile della fortuna. Se gli Stati fossero delle macchine, sarebbero immortali, non soggetti ai colpi avversi della sorte e agli attacchi di nemici. Ma, essendo corpi viventi, esattamente come quelli degli abitanti che li abitano, essi sono naturalmente esposti ad ogni genere di malattie e di squilibri, di generazione e di degenerazione. L'altro elemento che esclude una qualsiasi filosofia della storia – e dunque qualsiasi riparo immunitario dalla imprevedibilità degli eventi – è quello della pluralità dei tempi. La storia umana, non esprimendo un disegno unitario, né di ordine divino né di ordine naturale, include al proprio interno tempi diversi, come diversi sono gli ambiti in cui essi si dispiegano. In ultima analisi il successo di una data azione è determinato dalla capacità, da parte dell'attore che la pone in essere, di cogliere il proprio tempo e di adeguarsi al suo ordine di successione. Naturalmente tenendo conto che egli non è solo e che anche gli altri suoi competitori possono, e anzi devono, agire nella stessa maniera. Ma esattamente qui sta la difficoltà che alla fine rimette sempre in gioco il fattore fortuna. Perché si può cogliere il proprio tempo – o, come Machiavelli ama esprimersi, afferrare "l'occasione" – ma non influire sul modo in cui lo fanno contemporaneamente gli altri. Non solo. Ma, come dovette sperimentare sulla propria pelle il duca Valentino, questo dominio del proprio tempo ha pur sempre una necessaria eccezione costituita dal tempo, imprevedibile, della malattia e della morte, propria o altrui, come quella del padre naturale, Alessandro VI, che finì per trascinare anche il figlio alla rovina (1961, cap. 7).

È qui, propriamente che l'elemento biopolitico – l'incidenza dei ritmi alterni della vita e della morte, della salute e della malattia, sui tempi della politica – diventa decisivo. Mai come da questo punto di vista, anticipando quella connessione tra politica e vita

biologica che oggi abbiamo sotto gli occhi, Machiavelli si rivela un pensatore assolutamente attuale. La concezione della fortuna, della sua prevalenza finale sulla virtù, ne costituisce la conseguenza diretta. Quello che Machiavelli sembra dirci, forse più di ogni altro filosofo moderno è che, proprio perché la politica ha molto a che fare con la vita, con i suoi ritmi, con i suoi bisogni, con le sue soglie biologiche, essa non è tutta nelle nostre mani. Dipende da un gioco incrociato che nessun protagonista è in grado di gestire da solo per troppo tempo senza che, prima o poi, la sua fortuna non si rovesci. Ma Machiavelli ci dice un'altra cosa, forse anche più rilevante, su cui il pensiero italiano è tornato di recente. E cioè che in politica, proprio come accade nei nostri stessi corpi, non è possibile immunizzarsi completamente dai traumi e dai conflitti che continuamente ci coinvolgono. Anche perché nulla può essere più autodistruttivo di un eccesso di immunizzazione, come ci dimostrano le malattie autoimmuni. Immaginare di immunizzarci definitivamente – di sottrarci del tutto al vento della fortuna o anche, forse è la stessa cosa, al rischio della comunità – può costituire un rischio peggiore di quelli che si volevano evitare: il rischio della fine della politica e dell'appassimento dell'organismo individuale e collettivo. Contro un simile rischio è pur sempre preferibile sottostare all'imprevedibilità degli eventi e ai capricci della fortuna.

Bibliografia

- Bodei, Remo. 2004. "Per Nicola Badaloni." In *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, edited by Nicola Badaloni, v-viii. Pisa: ETS.
- Bruno, Giordano. 2000a. *De l'infinito, universo e mondi*. In *Dialoghi filosofici italiani*, edited by Michele Ciliberto, 301-454. Milan: Mondadori, I Meridiani.
- . 2000b. *De gli eroici furori*. In *Dialoghi filosofici italiani*, edited by Michele Ciliberto, 775-960. Milan: Mondadori, I Meridiani.
- Ciliberto, Michele. 1986. *La ruota del Tempo: interpretazione di Giordano Bruno*. Rome: Editori Riuniti.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. 2002. *Che cos'è la filosofia?* Translated by Angela De Lorenzis. Turin: Einaudi.
- Esposito, Roberto. 2010. *Pensiero vivente*. Turin: Einaudi.
- Gentile, Giovanni. 1974. *La filosofia di Marx*. Florence: Sansoni.
- Gramsci, Antonio. 2007. *Quaderni del carcere*. 4 vols. Edited by Valentino Gerratana. Turin: Einaudi.
- Machiavelli, Niccolò. 1961. *Il principe*. Edited by Luigi Firpo. Turin: Einaudi.
- . 1984. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Edited by Giorgio Inglese. Milan: BUR Rizzoli.