

Il folle volo in Occidente. La tragicommedia di Ulisse (II parte)

Gennaro Scala (www.gennaroscala.it)

L'Ulisse dantesco è una figura della cupidigia, quindi è necessario un esame del significato della cupidigia nella *Commedia*.

L'intero cammino, dall'*Inferno*, dall'iniziale incontro con le Tre Fiere fino al *Paradiso*, fino alla confessione a Beatrice della propria cupidigia, è un percorso verso la liberazione di Dante, e, con lui, dell'intera umanità, dalla cupidigia.

All'uscita dalla selva, il primo incontro sono le Tre Fiere. Nel corso dei secoli si è scritto tantissimo sull'identificazione di queste tre allegorie, qui ci limiteremo a quanto è necessario. Esse sono una parodia della trinità come Lucifero e altre figure dell'*Inferno*¹, sono una e trine, ma trine nel senso di molteplice, l'insieme dei vizi sono rappresentati dalle fiere. La principale è la lupa, la cui identificazione con la cupidigia è abbastanza fuori discussione.

Il mistero della Trinità, pur nella sua parodia infernale, si trasforma in una dialettica tra l'uno e i molti, in quanto se la radice del peccato è una, molteplici sono le sue manifestazioni. Le fiere rappresentano un diverso modo di intendere i vizi capitali (espressione anche questa della natura profetica della *Commedia*), ma per il solo *Inferno*, nel *Purgatorio* si torna ad una visione più canonica.

Giovanni Pascoli, tra i commentatori da me consultati, è uno dei pochi che aiuta a districarsi in questa complessa allegoria dantesca: «Se la lupa è l'avarizia divenuta malizia, quest'avarizia maliziosa è raffigurata anche nel leone; e dunque il leone è la lupa. Così può dire alcuno. E rispondo: sì: in vero assomigliano. Famelico il leone, famelica la lupa; terribile in vista il leone, terribile dalla vista la lupa. E rispondo: sì: in vero il leone è dentro la lupa»². La lupa dovrà essere cacciata dal veltro, ovvero il programma della *Monarchia* secondo cui l'imperatore dovrà porre fine alla cupidigia di potere. Il leone è la lupa, se è vero che il leone rappresenta la superbia e quindi la brama di potere, ma essendo senza limiti, il leone viene a sovrapporsi alla lupa. Una sola fiera non rappresenta un vizio specifico, ma più di uno.

La lupa è la brama senza fine, è la cupidigia in quanto tale («di tutte brame pareo carca») ma che può manifestarsi in diversi ambiti, nella brama delle ricchezze, del potere, della conoscenza e in generale di tutte le cose terrene.

Tuttavia la lupa ha una relazione speciale con l'avarizia (intesa come desiderio smisurato di accumulare ricchezze). Dopo aver incontrato la lupa, Dante ricorre ad una similitudine con l'avarico («E qual è quei che volentieri acquista»), poiché l'analisi aristotelica della crematistica rappresenta un elemento centrale nella delineazione della cupidigia (Teniamo presente che nell'italiano di Dante l'avarico non è solo il tirchio, ma principalmente colui che è bramoso di denaro)³. Giustamente Leonid Batkin vide nella cupidigia una rappresentazione della accumulazione capitalistica, proprio dall'osservazione del nascente capitalismo nasce la centralità della cupidigia, ma un'analisi

1 «... è vero quanto notava Gorni: "l'*Inferno* dantesco è popolato di personaggi che recano il segno trino di una divinità negata", a cominciare dalle tre fiere; dal ricordato Cerbero che con le tre teste che caninamente latrano e gli altri suoi tratti è la prima impressionante 'figura' di Lucifero, e proprio come lui è definito «il gran vermo» (Inf. VI, 22, e XXXIV, 108); da Gerione che al corpo umano aggiunge quello di leone, serpente e scorpione... tutti animali, dunque, variamente connotati della mostruosità alla quale apertamente si riallaccia Lucifero con quella cresta da drago alla quale convergono, al sommo della testa, le sue tre facce. Quanto al loro significato, ancora oggi può ben valere quanto chiosava Pietro di Dante: "ut in Deo est potentia, sapientia, et amor summus, sic in isto per oppositum est impotentia, ignorantia, et odium summum: et haec tria in tribus ejus capitibus significantur"» Enrico Fenzi, *Lucifero*, Academia.edu

2 Giovanni Pascoli, *Sotto il velame. Saggio di un'interpretazione generale del poema sacro*. e-book

3 V. voce Avaro, Enciclopedia Dantesca Treccani online

strettamente «economica» non ci restituisce tutta la portata della visione dantesca.

La filosofia aristotelica serve a Dante per decifrare la nuova società che vedeva nascere sotto agli occhi, per la quale era necessaria una nuova dottrina politica che potesse arginare la cupidigia sul piano politico (esposta principalmente nella *Monarchia*). E, al tempo stesso, era necessario un rinnovamento profetico culturale e religioso del cristianesimo che avesse al centro il superamento della cupidigia (*Divina Commedia*).

Le Tre Fiere sono una creazione dantesca molto complessa e raffinata, tanto sul piano figurativo, una triade con al vertice la lupa, con le connotazioni di ogni fiera che si sovrappongono e si intersecano su ogni altra, fino a formare un insieme i cui significati sono molteplici e unitari allo stesso tempo, tanto sul piano psicologico, infatti Virgilio fa ben intendere che sono una proiezione della cattiva coscienza di Dante personaggio della *Commedia*⁴.

La lupa ha a sua volta qualcosa della lonza, della lussuria. È stata una sirena a distogliere Ulisse dal suo cammino, che nel sogno di Dante in Purg. XIX si presenta inizialmente con le sembianze della lussuria, per poi rivelarsi essere l'«antica lupa».

I vizi capitali riguardano l'anima, mentre le condanne sono dovute ad atti specifici, giudicati secondo l'Etica aristotelica, e secondo la concezione romana del diritto (la distinzione del dolo in base alla violenza o alla frode riprende il *De officiis* di Cicerone).

I condannati sono giudicati per gradi, per il rinnegamento della natura dell'uomo quale essere razionale, e per l'infrazione del vincolo d'amore a cui siamo tenuti in quanto creature frutto dell'amore di Dio.

La cupidigia, la lupa, si associa agli altri vizi («molti son li animali a cui s'ammoglia») per dar luogo a una scala di gravità che va dagli incontinenti dei primi gironi, a Giuda che tradì Cristo per i trenta denari, a Cassio e Bruto che tradirono Cesare per cupidigia di potere. Tutti e tre sono maciullati nelle tre bocche di Lucifero, fonte originaria della cupidigia nel suo voler essere come Dio. Al massimo grado la cupidigia contiene in sé, si confonde con la superbia, da ciò l'apparente assenza della superbia dai cerchi infernali (vecchio problema dell'esegesi dantesca)⁵, che in realtà non è assente, non viene assegnata a dei peccatori terreni ma ai giganti del Canto XXXI, che precedono Lucifero, nel quale cupidigia e superbia coincidono⁶. In Inf. I la lupa viene indicata quale emanazione dell'invidia di Lucifero, risolto inevitabile della sua superbia che non potendo paragonarsi a Dio si trasforma in invidia.

«La lupa, infatti, non è solo avarizia, accumulazione di beni puramente materiali, smania di possesso; tutto questo culmina nella smania di dominio, cioè nella volontà di potenza. È questo, forse, il peccato di Lucifero ed esso o essa, la volontà di potenza, si incorpora la superbia quale noi abitanti del terzo millennio la intendiamo oggi. »⁷ Illuminante commento di Maria Gabriella Riccobono, proprio della volontà di potenza si tratta, come vedremo, ma dobbiamo procedere per gradi.

Le Tre Fiere vengono quindi da Lucifero, e la maggiore è la cupidigia che ridefinisce tutti gli altri vizi, nel complesso si tratta una nuova manifestazione, diciamo un peccato originale 2.0 (Dio mi perdoni!) dopo che il peccato dei «primi parenti» è stato sanato dalla morte di Gesù Cristo (perciò Adamo si trova in Paradiso). La causa di questo ritorno del peccato originale è stata la Donazione di Costantino che ha destato la cupidigia dei beni temporali nella Chiesa, e da essa il disordine si è diffuso all'intera società. La cupidigia ha un'origine religiosa, da cui il messaggio profetico della *Commedia*, tuttavia nella definizione della cupidigia è fondamentale l'analisi aristotelica della dismisura nella crematistica. Possiamo dire che la cupidigia ha un doppio piano, religioso ed economico, è una figura teologico-economica.

4 Cfr. Gianfranco Contini, *Dante come personaggio-poeta della "Commedia"*. In *Varianti e altra linguistica*, Torino: Einaudi, 1970

5 V. voce Superbia e superbi, in Enciclopedia dantesca Treccani online

6 Per questo non c'è contraddizione tra la confessione a Beatrice della propria cupidigia e la confessione della propria superbia in Purg 13, 136-38

7 Maria Gabriella Riccobono, *Portar nel tempio le cupide vele*, Academia.edu

Nella teologia medievale l'avarizia aveva assunto un nuovo ruolo finendo per soppiantare la superbia quale vizio capitale⁸. La centralità e l'estensione del concetto di avarizia nella teologia morale cristiana venivano incontro all'indirizzo complessivo della filosofia dantesca di integrare il cristianesimo con la filosofia aristotelica, in particolare, in tal modo, crea una sua peculiare concezione dell'avarizia/cupidigia. Conformemente alla visione cristiana che estendeva il concetto di avarizia, la progressione all'infinito che si verifica nella cattiva crematistica viene estesa all'ambito politico e all'ambito della conoscenza e in quest'ultimo Ulisse ne è il simbolo.

Ha ragione Teodolinda Barolini a definire la cupidigia un «meta-vizio»⁹, tuttavia essa non riguarda solo all'ambito della incontinenza, poiché il malizioso Ulisse è una figura della cupidigia. Le tre categorie, incontinenza, malizia e matta bestialità, secondo cui è strutturato l'*Inferno* non sono degli ulteriori vizi che si sommano a quelli capitali, ma servono a definire la gravità della colpa a cui possono portare i vizi capitali.

«Se si resta fermi al concetto aristotelico di bestialità (e alla sua continuazione medievale), si vede bene, in effetti, che per il filosofo la bestialità non è un vizio a sé, ma piuttosto una particolare (ed estremamente difficile) tonalità del vizio. Ciò significa che ogni vizio è in teoria suscettibile di assumere una connotazione bestiale»¹⁰.

Secondo Paolo Falzone, «incontinenza, malizia e matta bestialità», i tre termini derivati dall'Etica aristotelica menzionati da Virgilio in *Inf. XI*, in cui vengono esposti i criteri secondo cui sono comminate le condanne, vanno intesi come una gradazione della bestialità. Tuttavia, se è certo a quali cerchi e quali peccatori vanno classificati secondo il criterio dell'incontinenza e della malizia, incerto è invece cosa intendere per matta bestialità. Per Aristotele e Tommaso, osserva Falzone, sarebbero comportamenti aberranti da ascrivere alla patologia (in quest'ultimo sarebbero per questo motivo suscettibili di una pena minore).

Il termine non definisce, appunto, un comportamento specifico, ma la massima degradazione umana. Se gli incontinenti hanno perseguito il male perché non vi è stato controllo della ragione sugli affetti, i maliziosi invece lo hanno fatto con cognizione di causa, hanno usato l'intelligenza per danneggiare il prossimo. Tuttavia, ciò che distingue la malizia dalla matta bestialità è la presenza nella malizia di una parte d'incontinenza. Ad es., Ulisse ha perseguito il male spinto dal desiderio di conoscenza che di per sé è naturale per l'uomo, ma in lui traviato dalla cupidigia. Invece, nella matta bestialità vi è quella completa perversione dell'uomo che è l'adesione al male per il male. La concezione dantesca non è del tutto congruente con quella aristotelica, ma in gran

8 «Sulla base della notissima sentenza paolina “radix enim omnium malorum est cupiditas” (Tim 6, 10), l'avarizia, intesa in senso generale, ovvero, con Tommaso, come ogni desiderio smodato di ottenere qualsiasi cosa: “nomen avaritiae ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem” (ST II-II, q. 118, a. 2co), oppure, con Agostino, come desiderio di possesso per amore di se e della propria eccellenza: “si avaritiam generalem intellegamus, qua quisque appetit aliquid amplius quam oportet, propter excellentiam suam, et quemdam propriae rei amorem”, diviene nel medioevo il principale peccato della cristianità, arrivando ad includere, assieme all'attaccamento ai beni materiali, anche la brama di potere, di onori e di sapere, e contendendo così alla superbia il primato di massimo vizio del settenario, come spiega ancora Tommaso sulla scorta della stessa sentenza paolina: “sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit” (ST I-II, q. 84, a. 1). In quanto tale, l'avarizia, che è esecrata già nelle Scritture come una vera e propria forma di idolatria, risulta essere “il vizio di cui si è scritto di più per tutto il Medioevo”. Che la cupidigia domini il mondo non è dunque convinzione del solo Dante, che nel vizio incarnato dalla lupa pure riconosce nel canto proemiale la principale causa di perdizione dell'umanità, e quindi lo maledice, in quanto tale, non solo nella *Commedia* (al “maladetto lupo” del v. 8 si aggiunga la già ricordata invettiva di *Purg. XX*, 10-12: “Maladetta sie tu, antica lupa / che più di tutte l'altre bestie hai preda / per la tua fame senza fine cupa!”), ma con pari veemenza già nella canzone *Doglia mi reca* (vv. 78-80: “Maladetta tua culla... maladetto lo tuo perduto pane...” e nella circostanziata analisi del vizio del *Convivio* (*Conv. IV*, xv, 8-9) “e in questo errore cade l'avaro maledetto...”»).

Roberto Rea, *La paura della lupa e le forme dell'ira (lettura di Inferno VII)*, *Accademia.edu*

9 «Cupidigia is a “super-vice”: an unbridled desire that is a composite of three of the sins of incontinence; it embraces excess desire for carnal pleasure, excess desire for food, and excess desire for money, honors, and advancement.» <https://digitaldante.columbia.edu/dante/divine-comedy/inferno/inferno-12/>

10 Paolo Falzone, *Dante e il mondo animale*, *Accademia.edu*

parte lo è, perché interviene il concetto cristiano di libero arbitrio .

I peccati infernali sono rappresentati nella forma di fiere perché causano l'imbestiamento dell'essere umano. E il cammino nell'*Inferno* segue un progressivo imbestiamento fino alla massima bestialità di Lucifero, che ne possiede i connotati più mostruosi e disgustosi.

Bestialità non è mera degradazione dell'umano. Tra i riferimenti di Dante bisogna avere presente non solo la «tua Etica» (Virgilio) ma quel passo centrale della *Politica* in cui Aristotele, contestualmente alla definizione dell'uomo come «animale politico», definisce l'essere umano tanto la migliore quanto la peggiore delle creature proprio in virtù della sua intelligenza. Per questo il tradimento è la peggiore delle colpe in quanto provoca la distruzione del vincolo comunitario, da cui derivano i più grandi mali.

Secondo il commento della Barolini ai versi di Paradiso XV, l'*Inferno* è il regno della cupidigia: «"La volontà retta è un amore buono, la volontà perversa un amore cattivo" – "recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor" – scrive Agostino, fornendo un modello fondamentale per il trattamento dell'amore nella *Commedia*. Il bonus amor agostiniano, opposto al malus amor, è sotteso alla caratterizzazione data da Dante dell'entrata del purgatorio come «la porta / che 'l mal amor de l'anime disusa» (Purg. X). Il poeta poi si avvicina molto a una parafrasi diretta di Agostino all'inizio di Paradiso XV, quando egli associa la volontà retta ("benigna voluntade") all'amore ben diretto ("amor che drittamente spira") e la volontà malvagia ("la iniqua [volontade]") all'amore mal diretto, ovvero alla "cupidità": "Benigna voluntade in che si liqua / sempre l'amor che drittamente spira, / come cupidità fa ne la iniqua"» (Par. XV)»¹¹.

Su questi principi sono stati edificati l'*Inferno* e il *Paradiso* (e il *Purgatorio* in cui il pentimento dimostra la non cattiva volontà delle anime traviate sulla strada terrena). La cupidigia anche sul piano terreno è pura volontà, può quindi essere soppressa dall'Imperatore.

In definitiva, è la buona o la cattiva volontà che conduce all'inferno o al paradiso. È un concetto di volontà che deriva dal creazionismo cristiano che determina una frattura tra essere (in senso ontologico) e agire, che ha determinato l'ineffettualità dell'etica cristiana, in quanto incapace di tenere conto delle necessità naturali dell'uomo, delle costrizioni sociali, della realtà del conflitto che pervade le relazioni umane. L'etica antica, non intendeva espungere il male dal mondo, a differenza dell'etica cristiana che invece paradossalmente ne sancisce il dominio, in quanto nel mondo terreno domina il maligno, mentre invece il bene è riservato al mondo ultraterreno. Machiavelli recupera lo spirito dell'etica antica ripristinando la cognizione della realtà del conflitto (polemos è padre di tutte le cose) e indica di «non partirsi dal bene potendo, a saper entrare nel male necessitati». Il Principe deve avere come fine il bene dello Stato, ma deve essere capace di usare il male (la violenza), se necessario, per difenderlo. Il discorso di Machiavelli, tutt'altro che estraneo all'etica, si oppone alla morale cristiana che rende imbelli e così favorisce «i più scellerati». Il superamento della antinomia tra bene e male della morale cristiana trova il suo compimento Goethe:

FAUST

Insomma, tu chi sei?

MEFISTOFELE

Parte di quella forza

che vuole sempre il male e produce sempre il bene

Se il libero arbitrio è l'idea dell'essere umano artefice del proprio destino, tale idea della libertà umana si presenta nel cristianesimo con una frattura verso il mondo reale. Una filosofia della libertà come quella hegeliana superava tale frattura: «La libertà è coscienza della necessità».

Ritornando alla *Commedia*, insieme alla filosofia cristiana concorre alla creazione della concezione

11 Teodolinda Barolini, *Multiculturalismo medievale e teologia dell'inferno dantesco*, Dante: Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri, Vol. 2 (2005)

dantesca della cupidigia la filosofia aristotelica. Il concetto di dismisura, l'inversione di mezzo e scopo che causa la progressione all'infinito, della «cattiva» crematistica, viene estesa alla sfera del potere (temporale e religioso) e, sul piano individuale, alla sfera della conoscenza.

Carlos López Cortezo scrive che è la lonza, non la lupa, a rappresentare l'avarizia, ciò è plausibile, data l'intercambiabilità delle Fiere, non dobbiamo attenerci ad una stretta identificazione. La lupa è la brama insaziabile, non rappresenta solo l'avarizia, ma la cupidigia in quanto tale, tuttavia nella lonza, sempre sulla base del metodo interpretativo di Carducci, possiamo vederci sia la lussuria che il desiderio smodato di ricchezza. Ciò trova riscontro nella canzone *Doglia mi reca*, la cui cifra è il parallelo tra avarizia e rapporto sessuale basato sul solo desiderio carnale, secondo il commento della Barolini¹². È in errore Cortezo, invece, quando ritiene che la lussuria non abbia niente a che fare con la cupidigia. Nella suddetta canzone il puro desiderio carnale viene indicato come fonte di dismisura, così il vento che sballotta senza sosta le anime di Paolo e Francesca è una rappresentazione della dismisura¹³.

La dismisura appare già nel primo canto nella brama senza fine della Lupa, il suo rapporto con l'analisi aristotelica della crematistica ce lo ricorda il paragone con l'avarico nell'incontro con la Lupa. Che fosse una reazione al proto-capitalismo della Firenze ai tempi di Dante appare nella prima invettiva contro Firenze¹⁴.

La gente nuova e i sùbiti guadagni
orgoglio e dismisura han generata

Nella *Commedia* la cupidigia assume la figura di un perverso complessivo del comportamento umano. La canzone *Doglia mi reca* testimonia che la cupidigia, oltre alle connotazioni religiose, ha origine dall'esperienza diretta di Dante nella Firenze del suo tempo. Veniamo quindi alle connotazioni economiche della cupidigia

L'acuta cognizione dantesca delle trasformazioni economiche intervenute nel suo tempo, e in particolare del processo di accumulazione capitalistica, è stata ben descritta da Enrico Fenzi nel commento a suddetta canzone. La figura dell'«avarico» (tesaurizzatore), già ben nota alla cultura filosofica e religiosa, antica e contemporanea a Dante, da eccezione sociale si trasformava in una normalità sociale a cui era difficile sfuggire. Alcuni versi della canzone sono un importante documento storico, il processo di accumulazione del nascente capitalismo viene identificato ed analizzato con notevole precisione.

Come con dismisura si rauna,
così con dismisura si ristigne;
e questo è quel che pigne

12 Teodolinda Barolini, *Ora parrà di Guittone, Doglia mi reca di Dante e l'anatomia del desiderio nella Commedia*, Academia.edu

13 «Credo sia proprio questo il significato della lonza: l'oro, la ricchezza, e non la lussuria. Anche perché l'apparizione successiva dei tre animali sta ad indicare, oltre la gerarchica già considerata, un rapporto di causalità -Gorni (1995: 23-55), le cui preziose osservazioni tengo molto presenti, a questo proposito parla di metamorfosi della "bestia"-, e non vedo la relazione tra lussuria (almeno che non sia intesa nel suo significato latino di 'vita lussuosa') e il significato attribuito al leone (superbia) e alla lupa (cupidigia): la lussuria non genera superbia e non ha niente a che vedere con la cupidigia. Si invece le ricchezze, dalle quali nasce la superbia: "ex divitiis nascitur superbia" (Alain de Lille: vox dives) e la cupidigia (cfr. Pg. XXII, 40-41: "Perché non reggi tu, o sacra fame / de l'oro, l'appetito de' mortali?"), se si considera che è "un desiderio disordinato di possedere ricchezze" (S. Theol. II-II C.118 a.2), ma -come si è visto sopra- in un senso ampio era definita pure come un desiderio smisurato, non soltanto di danaro, ma anche di scienza (ibid.)». Carlos López Cortezo, *Le promesse della filosofia. Analisi del proemio della Commedia*, Academia.edu

14 Per una buona e dettagliata discussione del rapporto tra Dante e il proto-capitalismo fiorentino v. Francis R. Hittinger, *Dante as Critic of Medieval Political Economy in Convivio and Monarchia*, <https://academiccommons.columbia.edu/doi/10.7916/D87P962W/download>

molti in servaggio, e s'alcun si difende,
non è senza gran briga.

Il denaro viene accumulato e tesaurizzato con dismisura. Ciò conduce molti alla servitù e se qualcuno riesce a sottrarsi a questo processo non è senza gran fatica .

Nella canzone abbiamo un'esposizione più dettagliata della realtà sociale che da origine alla cupidigia, soprattutto per quanto riguarda la dimensione della dismisura, che nella *Commedia* prende il rilievo di una categoria generale, nella suddetta invettiva contro Firenze vi è lo stesso contenuto, ma espresso in termini più incisivi e allo stesso tempo più generici.

Come osserva Fenzi¹⁵, l'avaro non è più eccezione sociale, e non basta più che a lui segua lo scialacquatore, consueto redistributore della ricchezza, in quanto tale fenomeno sociale ha raggiunto un livello tale che trasforma qualitativamente la società. Nel proto-capitalismo fiorentino il denaro principiava ad avere un ruolo quantitativamente e qualitativamente diverso rispetto alle società precedenti. Ciò che oggi chiamiamo capitalismo.

Ciò credo sufficiente per stabilire quanto conti l'osservazione del nascente capitalismo nella genesi della concezione dantesca della cupidigia.

Il concetto di dismisura proviene dall'analisi della cattiva crematistica di Aristotele, ed è l'inversione di mezzo e scopo che si verifica quando il denaro diventa scopo e non mezzo, per cui l'azione spostandosi sul mezzo che è potenzialmente illimitato sul piano quantitativo (denaro) si riproduce su stessa all'infinito. Uno degli aspetti più interessanti e più attuali, detto senza retorica, del pensiero di Dante, è l'applicazione di questo modello analitico al potere religioso e temporale, alla conoscenza.

Fenzi riconduce alla comune radice aristotelica la centralità in Dante e Marx della dismisura:

«La circolazione semplice delle merci -la vendita per la compera- serve di mezzo per un fine ultimo che sta fuori della sfera della circolazione, cioè per l'appropriazione di valori d'uso, per la soddisfazione di bisogni. Invece, la circolazione del denaro come capitale è fine a se stessa, poiché la valorizzazione del valore esiste soltanto entro tale movimento sempre rinnovato. Quindi il movimento del capitale è senza misura»¹⁶.

Il movimento senza fine del capitale, la brama senza fine della lupa.

Non è la sola significativa convergenza. In una genealogia del sapere, Dante è tra i progenitori di Marx, una parentela che si palesa ancora in Inf. XI, dove l'usura è condannata come contro natura, perché la natura è imitazione di Dio e il lavoro a sua volta è imitazione della natura, ed essendo che la ricchezza può venire solo dal lavoro, l'«usuriere che altra via tiene» commette un sopruso contro Dio e la natura. Se è dichiarata l'ispirazione aristotelica della condanna dell'usura, vi è allo stesso tempo una concezione del lavoro come unico creatore della ricchezza che non è aristotelica, ed è un'anticipazione della concezione marxiana.

Una volta definita, nei suoi tratti essenziali, la visione dantesca della cupidigia, possiamo tornare alla figura di Ulisse quale incarnazione della cupidigia intellettuale.

Ciò è opportunamente chiarito dallo stesso Dante. In Purg. XIX sogna una «dolce serena», che poi nel sogno si trasforma in un orrendo mostro. Lei che aveva distolto Ulisse dal suo cammino, secondo Virgilio è «quell'antica strega/che sola sovr' a noi omai si piagne», ovvero la cupidigia/avarizia che viene punita nella IV cornice dove si trovano. Il Canto successivo chiarisce ulteriormente che era l'«antica lupa».

In Purg. XIX vi è un'invettiva contro la lupa che ne fa un quadro più preciso rispetto ad Inf. I:

Maladetta sie tu, antica lupa,
che più che tutte l'altre bestie hai preda

15 E. Fenzi, *Tra etica del dono e accumulazione. Note di lettura a Doglia mi reca ne lo core ardire*, in Id., *Le canzoni di Dante. Interpretazioni e letture*, Le Lettere, Firenze 2017

16 Marx, K., *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, I, 1, p. 164.

per la tua fame senza fine cupa!

Secondo il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi, «questa lupa è infatti il primo nemico di Dante, e degli uomini, in tutta la Commedia. È quella che impedisce la salvezza nel I dell' *Inferno*, e che a più riprese è denunciata e condannata nelle sue manifestazioni più gravi – cioè nei potenti, e soprattutto nei papi – lungo il poema che infine per questo è stato scritto. Di qui la forza racchiusa in queste due terzine, la prima di condanna, la seconda di sospiro e invocazione verso lo sperato intervento divino. L'invettiva è posta non casualmente tra l'incontro con Adriano V – un pontefice – e quello con Ugo Capeto – un re – che impersonano i due poteri della terra, ambedue corrotti e viziati da questo terribile tra tutti i mali.»

Papa Adriano V narra di essersi volto alla vita eterna soltanto quando, diventato papa, « vidi che lì non s'acquetava il core,/né più salir potiesi in quella vita». La sua quindi è un'avarizia di tipo particolare. «Citando Gregorio Magno, ecco che cosa insegna nella Summa Tommaso d'Aquino [...] : «avaritia – insegna – est non solum pecuniae (avarizia non è solo avidità di denaro), sed etiam scientiae et altitudinis, cum supra modo sublimitas ambitur (ma è anche avidità di sapere e di eccellere, qualora il primato sia perseguito smodatamente)»¹⁷.

L'estensione da parte di Tommaso del significato del termine avaritia era iniziata con Agostino che intendeva in questo modo conciliare l'antico e il nuovo testamento. Per il primo l'inizio di tutti i mali è la superbia, «A superbia initium sumpsit omnis perditio» (Dalla superbia prende inizio ogni perdizione, Tobia, 4, 13), per il secondo la radice di tutti i mali è la cupidigia, «Radix omnium malorum est cupiditas» (La cupidigia è la radice di ogni male, San Paolo)¹⁸. Dante segue tale indirizzo, in Purg. XIX sono presenti tutte le «avarizie», quella in senso ordinario, l'avarizia di potere (papi e regnanti), e l'«avarizia» di conoscenza. In quest'ultimo caso, attraverso la sirena che richiama la figura di Ulisse.

Se quella di Adriano V è indubbiamente avaritia altitudinis, quella di Ulisse è avaritia scientiae (deduzione di Vittorio Sermoni). Dante ci vuole a caccia della verità, secondo la bella immagine

17 Vittorio Sermoni, *Il purgatorio di Dante*, Garzanti 2021, e-book

18 «Agostino nel *De libero arbitrio* aveva cercato, senza grande successo, di risolvere il contrasto tra Vecchio (Ecclesiastico) e Nuovo Testamento (San Paolo) in modo diretto, attraverso una dilatazione, un allargamento del concetto di avarizia. Definendo quest'ultima come desiderio smodato e disordinato di ogni cosa (non necessariamente di solo denaro), Agostino interpreta la celebre frase di San Paolo come a significare la forza del bramare, e non tanto l'oggetto del desiderio (avarus, infatti, da aveo, è l'avidò - non importa di che cosa). Lucifero cade per avarizia; non però per amore del denaro, bensì del potere. È questo un punto che verrà confermato successivamente da Gregorio Magno: «L'avarizia ha a che fare non solo col denaro ma anche con le alte posizioni; giustamente si parla di avarizia quando il prestigio è ricercato oltre misura». (Si tenga presente che era stato Girolamo a tradurre con cupiditas, da cui avaritia, il termine greco philargyria, che propriamente sta per “amore del denaro”. Come vedremo, tale slittamento semantico sarà poi all'origine di non poche incomprensioni ed equivoci). Va da sé che dilatando in tal modo la nozione di avarizia, essa finisce con il coincidere di fatto con la superbia, che è appunto la ricerca ossessiva delle «alte posizioni». È per questo che il tentativo di mediazione operato da Agostino non avrà successo: esso non accontenta pienamente nessuno e soprattutto non è funzionale alle esigenze di stabilità dell'ordine sociale dell'epoca.»

Stefano Zamagni, *Avarizia. La passione dell'averè. I 7 vizi capitali*, Il Mulino, 2009, p. 15

«La superbia fu l'origine di tutti i mali; l'orgoglio di Lucifero fu il principio e la causa di ogni rovina. Questa era la visione di Agostino e tale rimase la concezione dei posteri: l'orgoglio è la fonte di tutti i peccati, che crescono da esso come il tronco dalla radice. Tuttavia accanto al passo biblico, che confermava questa opinione: “A superbia initium sumpsit omnis perditio”, ve n'era un altro: “Radix omnium malorum est cupiditas”. Pertanto si poteva considerare anche l'avidità come la radice di tutti i mali, poiché per “cupiditas”, che come tale non si trova nella serie dei peccati capitali, si intendeva qui “avaritia”, come era riferito anche in un'altra lezione del testo. E sembra che, soprattutto dal XIII secolo in poi, la convinzione che sia l'avidità sfrenata a corrompere il mondo scacci l'orgoglio dal suo posto di primo e più fatale dei peccati nel giudizio delle genti. L'antico primato teologico della superbia viene scalzato dal sempre più forte coro di voci che attribuiscono tutti i guai dei tempi alla sempre crescente avidità. Come l'ha maledetta Dante: la cieca cupidigia!»

Johan Huizinga *L'autunno del medioevo*, Roma, Newton Compton, 1992, p. 46

della fera in lustra di Par. IV, la fiera che dopo la caccia si gode nella sua tana la sua preda-verità. Il Canto, che inizia con il sogno della «dolce serena» ci fornisce molti indizi per decifrare la figura di Ulisse e insieme della concezione dantesca della cupidigia, in merito alla quale Dante personaggio non ha ancora del tutto la coscienza a posto, visto che la nuova incarnazione del mostro viene a turbargli i sogni. La liberazione interiore finale avverrà con la confessione a Beatrice della propria cupidigia.

Il *Convivio* ha tra i suoi temi centrali l'avaritia scientiae, cioè il naturale desiderio di conoscenza pervertito dalla cupidigia. Ma è utile partire dai versi di *Doglia mi reca* che hanno una precisa corrispondenza lessicale e concettuale con il *Convivio*:

Corre l'avarò, ma più fugge pace:
oh mente cieca, che non può vedere
lo suo folle volere
che 'l numero, ch'ognora a passar bada,
che 'nfinito vaneggia.

Secondo il commento di Fenzi «un numero nel quale s'è consumata sino in fondo ogni idea di concreta ricchezza di cose, di valori d'uso, e dove per contro trionfa l'idea opposta di una forma di ricchezza astratta, puramente contabile e finanziaria, tendente all'infinito e proprio per questo inseguita dall'avarò sedotto precisamente dal miraggio di una tale infinita realizzazione di sé nell'infinita realizzazione del suo denaro come capitale»¹⁹.

Nel *Convivio* ritorna l'avarò che rincorre l'infinito, ma come paragone con chi attraverso la conoscenza razionale vuole raggiungere la conoscenza diretta di Dio.

Per Dante esiste un desiderio di conoscenza naturale che dirige la conoscenza verso l'oggetto, e di questo la coscienza è temporaneamente soddisfatta, mentre esiste un desiderio di conoscenza non naturale, in cui interviene quel pervertimento dell'ordine morale, tanto individuale che collettivo, costituito dalla cupidigia che devia da un'intencio recta verso l'oggetto (trovo appropriate le categorie di Nicolai Hartmann) in direzione di un'intencio obligua che devia la conoscenza dall'oggetto verso il soggetto del conoscere.

Smarrite le sue finalità concrete, la conoscenza diventa un fine per se stessa, e per se stessi, diventa il proprio fine ultimo. In questa deviazione il desiderio non può che crescere su stesso perennemente lasciando perennemente insoddisfatti.

La similitudine tra alimentazione e conoscenza è dei primi passi del *Convivio*. Il desiderio naturale di conoscenza trova un suo compimento nella relazione con l'oggetto, recando soddisfazione, a somiglianza dell'alimentazione, il più elementare rapporto umano con la natura. Invece la lupa, la cupidigia, «dopo 'l pasto ha più fame che pria», non consegue quella soddisfazione temporanea accessibile all'essere umano, seppure il desiderio di conoscenza, come nel caso dell'alimentazione, essendo un rapporto processuale con la natura, naturalmente si rinnova.

Il naturale desiderio umano di conoscenza «è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può, e quello punto non passa se non per errore, lo quale è fuori di naturale intenzione» e l'errore è quello dell'«avarò maladetto». Non è naturale, invece, la cupidigia di conoscenza simile al comportamento dell'avarò, essa è piuttosto il pervertimento del desiderio naturale.

Qual è il fine della conoscenza? Veniamo quindi al seguente passo (III xv 6-10), molto importante, del *Convivio* dove l'oggetto della critica dantesca è la conoscenza di Dio come concepita da Tommaso. È un confronto di grande interesse, siamo nel pieno di quella «teologia economica» dalla cui secolarizzazione sorge l'ideologia del capitalismo moderno.

Dov'è da sapere che in alcuno modo queste cose nostro intelletto abbagliano, in quanto certe cose [si] affermano essere che lo intelletto nostro guardare non può, cioè Dio e la eternitate e la

19 E. Fenzi, *Tra etica del dono e accumulazione*, cit

prima materia; che certissimamente si veggiono, e con tutta fede si credono essere, e per quello che sono intendere noi non potemo; [e nullo] se non cose negando si può appressare a la sua conoscenza, e non altrimenti. Veramente può qui alcuno forte dubitare come ciò sia, che la sapienza possa fare l'uomo beato, non potendo a lui perfettamente certe cose mostrare; con ciò sia cosa che 'l naturale desiderio sia a l'uomo di sapere, e senza compiere lo desiderio beato essere non possa. A ciò si può chiaramente rispondere che lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilitade de la cosa desiderante: altrimenti andrebbe in contrario di se medesimo, che impossibile è; e la Natura l'avrebbe fatto indarno, che è anche impossibile. In contrario andrebbe: chè, desiderando la sua perfezione, desiderrebbe la sua imperfezione; imperò che desiderrebbe sè sempre desiderare e non compiere mai suo desiderio (e in questo errore cade l'avarò maladetto, e non s'accorge che desidera sè sempre desiderare, andando dietro al numero impossibile a giugnere). Avrebbe anco la Natura fatto indarno, però che non sarebbe ad alcuno fine ordinato. E però l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può, e quello punto non passa se non per errore, lo quale è di fuori di naturale intenzione [...] Onde, con ciò sia cosa che conoscere di Dio e di certe altre cose quello esse sono non sia possibile a la nostra natura, quello da noi naturalmente non è desiderato di sapere. E per questo è la dubitazione soluta .

Soluzione temporanea, considerando che la *Commedia* si dirigerà verso una conoscenza diretta di Dio. Ma riceve un provvisorio punto fermo. Di Dio, dell'eternità, della prima materia arriviamo con la ragione ad averne cognizione, ma non desideriamo conoscerli direttamente. La natura, come dice il Filosofo (Aristotele) nihil facit frustra, nulla fa invano, ci ha fornito di organi naturali per la conoscenza limitata che in quanto esseri limitati possiamo raggiungere, e nell'esercizio di queste nostre capacità siamo soddisfatti. L'errore dei desideri non naturali non sta nel limite della conoscenza, ma piuttosto, al contrario, nella sua mancanza.

L'avarò che mira al numero impossibile da raggiungere rimanda a un preciso passo della *Metafisica* in cui Aristotele respinge l'operatività del concetto di infinito, poiché gli esseri umani nel processo conoscitivo operano sempre con il finito, altrimenti non sarebbe possibile la conoscenza. Da notare che ammette la divisibilità all'infinito di una retta, che tuttavia «non può essere pensata, se non si arresta la divisione». L'ammissione nel regno della conoscibilità dell'infinito avrebbe delle conseguenze sul piano etico, in quanto annullerebbe la causa finale, senza cui gli esseri umani perderebbero lo scopo dalla loro azione, poiché non avrebbe un termine, termine che è anche fine²⁰.

L'osservazione che la cupidigia di conoscenza condivide con l'avarò il falso scopo di mirare al numero impossibile da raggiungere, cioè il cattivo infinito della dismisura, se volessimo dirlo con

20 «... lo scopo costituisce il fine, il quale è tale che non è in vista di un altro scopo, ma le altre cose sono in vista di esso, sicché, se c'è un fine ultimo, non si andrà all'infinito; ma se non c'è nessun fine ultimo, non ci sarà lo scopo. Coloro i quali ammettono l'infinito non si rendono conto che eliminano anche la natura del bene: eppure nessuno tenterebbe di fare nulla, se non avesse la prospettiva di pervenire a un limite. E non esisterebbe neppure intelligenza, perché chi ha intelletto agisce sempre in vista di qualche cosa, e questo è un limite: il fine infatti è un limite.

Ma non è neppure possibile ricondurre la definizione dell'essenza sostanziale a una definizione via via più dettagliata, perché il titolo maggiore di definizione ce l'ha la prima, nella serie che si otterrebbe, e non l'ultima, e se non è definizione la prima, non lo è neppure la successiva. Inoltre coloro che sostengono questa dottrina eliminano anche il sapere scientifico, perché non è possibile conoscere prima di essere arrivati ai termini indivisibili. E non sarà possibile neppure la conoscenza, perché come è possibile pensare cose infinite in questo senso? Diverso è il caso della linea, che può essere divisa indefinitamente, ma che non può essere pensata, se non si arresta la divisione (e perciò non può contare le operazioni di divisione chi le prosegue all'infinito); ma è necessario pensare anche la materia in una cosa che si muove. E non può esistere nulla d'infinito: se esistesse non sarebbe infinito l'essere dell'infinito.

E non sarebbe possibile il conoscere neppure se le specie delle cause fossero di numero infinito, perché crediamo di conoscere soltanto quando conosciamo ciò che è causa; e non è possibile percorrere in un tempo finito ciò cui si possono aggiungere parti all'infinito». *Metafisica* II 2, ed. Utet, 2013

terminologia hegeliana, stabilisce un collegamento tra la dismisura analizzata nella *Politica* e il passo suddetto della *Metafisica*. È una lettura originale del testo aristotelico.

La conoscenza dantesca di Aristotele passa sicuramente attraverso Tommaso D'Aquino, ma tale questione segna tra loro una netta divergenza. Bruno Nardi osserva come Tommaso volesse introdurre in modo piuttosto surrettizio, con «dissimulata ingenuità», l'idea che per Aristotele il desiderio naturale di conoscenza conduce al desiderio di conoscere Dio, e in modo affatto contrario anche alla lettera del testo aristotelico, fa l'esempio della retta o della serie numerica a cui possiamo fare aggiunte all'infinito, finendo per ragionare proprio come l'«avaro maladetto»²¹.

È in questo passo l'osservazione aristotelica relativa alle infinite divisioni della linea. Tommaso²² e Dante menzionano la linea e i numeri, ma il senso è lo stesso. Mentre per Aristotele attraverso queste operazioni mentali non è possibile giungere all'infinito, al contrario per Tommaso tale operazione geometrica ci fornisce un esempio non solo della pensabilità dell'infinito, cioè di Dio, ma dimostra che gli esseri umani mirano in ultima istanza alla conoscenza diretta di Dio, che possono conseguire solo parzialmente in questa vita, e interamente nella vita dopo la morte.

Significativo quindi il parallelo dantesco tra l'avaro che persegue un'accumulazione virtualmente infinita, moneta per moneta, e la conoscenza di Dio a cui possiamo arrivare allo stesso modo in cui possiamo prolungare la retta, o la serie dei numeri, fino all'infinito. Ma è un numero «impossibile a giugnere», per quanto possiamo prolungare la retta avremo sempre una retta finita. Aggiungo un'interpretazione, che a me pare piuttosto evidente, ma implicita in Dante, altrimenti avrebbe dovuto accusare apertamente Tommaso. Per prolungare la retta all'infinito dovremmo immaginarci immortali, e quindi assimilarci a Dio, cadendo quindi nel peccato originale. Nella cupidigia di Ulisse Dante condanna il desiderio di essere simili a Dio tramite la conoscenza.

Come l'avaro, Ulisse è accumulatore di conoscenza, vuole «arricchirsi culturalmente», per dirlo con un'abusata espressione comune. Per quanto possa sembrare inappropriato il paragone tra il comportamento eroico di Ulisse e la superficialità dell'uomo-turista odierno (l'Europa trasformata in un grande parco per turisti è uno dei temi dell'ultimo Houellebecq), anche se nel 1300 la figura del turista non esisteva ancora, non è molto lontano dal vero dire che Ulisse per Dante è, per certi aspetti, come quei ricchi turisti che «ammazzano il tempo» nel vagabondare da una meta turistica all'altra.

Il vagabondare di Ulisse è dovuto alla mancanza uno scopo autentico. Nessuna terra può soddisfare la sua cupidigia di conoscenza, perché il suo fine non è l'oggetto della conoscenza, ma accrescere la sua potenza tramite la conoscenza. Ulisse ha smarrito la finalità concreta e sociale del conoscere, non è alla ricerca di una terra in cui insediarsi per farne la sua patria con i suoi compagni, egli persegue un fine puramente individuale («misi me per l'alto mare aperto») e i suoi compagni sono strumento sono suoi strumenti insieme ai remi fatti ali al «folle volo»²³. Anche la conoscenza può essere veicolo di alienazione nella misura in cui diventa «fine ultimo ed unico» (Marx).

Mirare al «numero impossibile da raggiungere» comporta un appiattimento della conoscenza sulla dimensione puramente quantitativa (anche questa analisi di notevole attualità). Mentre l'accumulazione di ricchezza cresce in modo puramente quantitativo, posso aumentare il patrimonio di 100 fiorini, ma questi 100 sono uguali ai 100 che avevo in precedenza, la conoscenza cresce in modo qualitativo, passando attraverso diversi livelli, ognuno compiuto e avente in sé la

21 Bruno Nardi, *Dal convivio alla commedia*, cit. p. 74

22 «Niente di finito può quietare il desiderio dell'intelletto. E lo dimostra il fatto che l'intelletto, data una qualsiasi cosa finita, escogita qualche cosa che la sorpassa: data, p. es., una qualsiasi linea finita, può concepirne una più estesa; e lo stesso si dica dei numeri. Questa è appunto la ragione dell'infinita addizionalità dei numeri e delle linee geometriche. Ora, l'altezza e la virtù di qualunque sostanza creata è finita. Quindi l'intelletto delle sostanze separate non si acquieta per il fatto che conosce delle sostanze create, per quanto eminenti, ma col desiderio naturale tende a conoscere una sostanza di dignità infinita, quale è appunto la sostanza divina». *Somma contra gentili*, III, 50, ed. UTET, 1997

23 : «His men, his "brothers," now show their real relationship to Ulysses: it is an instrumental one. They are his oars». R. Hollander (Ed.), Dante Alighieri, *Inferno*, New York, 2002, p. 493

sua perfezione. Lasciamo la parola a Dante (*Convivio*, IV, 13):

« ... quello che propriamente cresce sempre è uno; lo desiderio della scienza non è sempre uno ma è molti, e, finito l'uno, viene l'altro: sì che, propriamente parlando, non è crescere lo suo dilatare, ma successione di picciola cosa in grande cosa. Ché se io desidero di sapere li principii delle cose naturali, incontanente che io so questi, è compiuto e terminato questo desiderio. E se poi io desidero di sapere che cosa e com'è ciascuno di questi principii, questo è un altro desiderio nuovo, né per l'avenimento di questo non mi si toglie la perfezione alla quale mi condusse l'altro; e questo cotale dilatare non è cagione d'imperfezione, ma di perfezione maggiore. Quello veramente della ricchezza è propriamente crescere, che è sempre pur uno, sì che nulla successione quivi si vede, e per nullo termine e per nulla perfezione.»

La conoscenza di Ulisse pervertita dalla cupidigia è una conoscenza puramente quantitativa, appena conosciuta una terra passa alla successiva, perché intende solo accrescere il numero delle terre conosciute. Potremmo dire che Ulisse ha conosciuto tante terre, ma non ne ha conosciuta veramente nessuna.

La «forte dubitazione», termine che indica un affanno interiore, non era «soluta». Il forte dissidio interiore, da cui nasce Ulisse, su tali questione emerge nel passo successivo, collegato a quello appena citato, dove si parla dei diversi livelli di conoscenza secondo le fasi dell'età.

E perché la sua conoscenza prima è imperfetta per non essere esperta né dottrinata, piccioli beni le paiono grandi, e però da quelli comincia prima a desiderare. Onde vedemo li parvuli desiderare massimamente un pomo; e poi, più procedendo, desiderare uno augellino; e poi, più oltre, desiderare bel vestimento; e poi lo cavallo; e poi una donna; e poi ricchezza non grande, e poi grande, e poi più. E questo incontra perché in nulla di queste cose truova quella che va cercando, e credela trovare più oltre.

Questo passo segue maggiormente la filosofia tomasiana, anche se il desiderio naturale piuttosto che condurre alla conoscenza di Dio, porta sotto il dominio della lupa, ma per la filosofia di Agostino il desiderio può condurre al *bonus* o *malus amor*, secondo Tommaso che segue Agostino, ««la conversione, o adesione disordinata al bene transitorio» (“inordinata conversio ad commutabile bono”)²⁴, l'adesione affettiva ai beni terreni.

All'inizio vi è la crescita qualitativa della conoscenza. Il bambino gode del pomo, dell'augellino, che simboleggiano diversi livelli di conoscenza ma questi godimenti si esauriscono con il loro compiersi e spingono ad acquisire un diverso oggetto, un diverso livello di conoscenza. Ma tutto poi si conclude in una crescita puramente quantitativa, «ricchezza, e poi grande, e poi più», per cui lo stesso Dante ragiona come l'avarò e come Ulisse che deve andare sempre più oltre. Qui emerge pienamente il dissidio interno al pensiero di Dante. Nella *Commedia* vi sarà una maggiore vicinanza a Tommaso, già rilevato da altri, tra cui Nardi²⁵ e Falzone²⁶, ma le premesse ci sono già

24 Teodolinda Barolini, *Multiculturalismo medievale ... cit.*

25 «Questo dissidio tra due affermazioni, una apertamente mistica, l'altra tendenzialmente razionalistica, dissidio che riflette il carattere della cultura dantista nel *Convivio*, formata di elementi filosofici frammisti a elementi teologici, non ancora ben fusi tra loro, anzi spesso discordanti gli uni dagli altri, ucciderà la donna gentile come simbolo unitario della Filosofia, e condurrà, nella *Monarchia*, a una netta separazione della filosofia umana dalla dottrina rivelata.» B. Nardi, *Nel mondo di Dante*, cit. p. 228

26 «Nella *Commedia* la prospettiva di *Convivio*, III, 15 è dunque ribaltata. Il desiderio naturale di sapere — diceva il trattato — deve poter conseguire già in questa vita la sua completa realizzazione, altrimenti sarebbe una potenza vana; ancorché naturale, il desiderio di sapere — afferma invece la terzina del Purgatorio — è recato all'atto da un agente sovranaturale (la grazia): o in questa vita per speciale privilegio concesso da Dio (ed è in fondo il caso che Dante immagina per sé) o nella vita futura, allorché l'uomo che avrà ben meritato sarà ammesso a godere della visione beatifica. Tanto la tesi del *Convivio* si discosta da quella tomasiana, quanto il senso di questi versi le è invece omogeneo, sicché non sembra improprio sostenere, con Nardi (attraverso Tommaso), che nella *Commedia*

nel *Convivio*. Per andare fino in fondo nella critica alla filosofia tomasiana, Dante avrebbe dovuto indirizzarsi verso un naturalismo a lui precluso, per vari motivi (come abbiamo già visto nella prima parte di questo lavoro).

Dal dissidio sulla questione della conoscenza nasce la figura di Ulisse, alter ego di Dante.

Il riavvicinamento alla visione cristiana più ortodossa, non attenua la potente critica alla volontà di potenza rappresentata dalla figura di Ulisse, che è autocritica di Dante stesso, come osservavo nella prima parte di questo lavoro. Vi è in gioco non solo la questione della subordinazione della ragione alla fede, anzi è proprio essa che consente la critica della volontà di potenza. È il desiderio di assimilarsi a Dio attraverso la conoscenza che comporta la perdita del senso del limite.

Ulisse ha le sembianze dell'eroe perché segue coerentemente il suo principio interiore, sempre più oltre, finché non incontra il suo destino. Tuttavia ciò che lo spinge è la cupidigia di conoscenza, non il desiderio di conoscenza come vuole Gennaro Sasso, che è tra quanti vogliono assolvere Ulisse²⁷.

In mezzo alle contraddizioni, e al dissidio interiore, prende corpo un'analisi originale di Dante che vede un disordine esiziale, simile al comportamento dell'avarò, che si estende a tutti gli ambiti della società. Una perdita del fine delle azioni umane che non giungono al loro termine, si perdono in una progressione all'infinito che causa disordine, caos sociale, violenza, distruzione. La monarchia universale servirebbe proprio a fermare questa progressione della cupidigia di potere, poiché il monarca dantesco giunto al sommo, non potendo ambire a maggiore potere, ferma questa progressione. Un'osservazione incidentale di Marx spiega bene questa estensione del comportamento dell' «avarò» (tesaurizzatore) all'ambito del potere. «Questa contraddizione tra il limite quantitativo e l'illimitatezza qualitativa del denaro rispinge sempre il tesaurizzatore al lavoro di Sisifo dell'accumulazione. Al tesaurizzatore succede come al conquistatore del mondo: la conquista di un nuovo paese è solo la conquista di un nuovo confine.»²⁸ Il mito di Sisifo viene ripreso da Dante per il contrappasso degli avari in purgatorio.

Troppo bene si è rispecchiata in Ulisse la coscienza occidentale perché non facesse di lui un «eroe della conoscenza», ignorando la condanna dantesca. Ma perseguendo la conoscenza per se stessa, e per se stessi, Ulisse non incontra lo stesso scacco che incontra Faust alla conclusione-nuovo inizio della sua vita, quando ritiene di aver sprecato la sua vita e che «nulla si può conoscere?».

Ulisse per conoscere il mondo non ha paura di sfidare l'ignoto. Il destino vorrà la sua morte, ma altri dopo di lui avranno successo. Così è nato il mondo moderno. Ma, considerati gli esiti, era il viaggio di Ulisse necessario? Enormi problemi ed enormi rischi derivano dalla progressione all'infinito, il paradigma su cui viene a fondarsi la civiltà occidentale che rischia di devastare la Terra e di innescare uno scontro con le altre civiltà che oggi costituiscono il limite oggettivo di Ulisse, l'uomo occidentale. La Natura e l'Altro sono oggi il limite di Ulisse, il termine contro il quale si infrange la progressione all'infinito. Negare l'intero percorso della nostra civiltà, come dettato dalla sola follia, non ha utilità e non ha senso. Il percorso fallimentare di Ulisse ci indica la necessità di ritrovare i «sentieri interrotti» nel passato.

Ulisse è un prodigioso simbolo che intuisce uno sviluppo che allora era ancora in germe. La

«mortalis ista felicitas (...) ad immortalē felicitatem ordinatur.» P. Falzone, *Desiderio della scienza ...*, cit. p. 251

27 «Non è evidente che, esemplare perfetto dell'umano desiderio di sapere, e perciò della scienza e della connessa virtù, da quello, dal desiderio che lo possedeva e lo assoggettava a sé come al suo proprio destino, il personaggio era (se l'espressione non appaia enfatica) insieme condannato e, in senso specifico, salvato? Era salvato dalla forza medesima che lo condannava e che, per la sua irresistibilità, lo rendeva innocente. Era dannato perché, in questa peculiare situazione, innocente com'era nel prestare ascolto alla voce che lo soggiogava, da questa era spinto verso il luogo della sua catastrofe dove, "perduto", scomparve.» Gennaro Sasso, *Ulisse e il desiderio: Il canto XXVI dell'Inferno*, Viella, 2011, p. 64

28 K. Marx, *Il capitale*, cit. p. 185

conoscenza tecnico-scientifica (includere la tecnica di governo e la tecnica militare), insieme alla conoscenza della Terra seguita alle scoperte geografiche, permetterà alla civiltà europea un balzo in avanti rispetto alle altre civiltà. C'è da osservare, però, che è uno sviluppo dell'intera umanità, che verrà raccolto in modo casuale dalla civiltà europea, perché allora era in formazione. Basti ricordare che i numeri, la carta, la polvere da sparo non sono invenzione europea, ma strumenti di cui essa si appropria.

Massimo Cacciari in un'intervista si chiedeva retoricamente: la civiltà europea ha seguito la strada di Enea o quella di Ulisse? Dante veder in anticipo il fallimento di civiltà insito nel dominio della cupidigia, lo vede nell'esplosione degli odi inconciliabili tra fazioni e tra città, che aveva causato il fallimento della civiltà comunale, con-dannata interamente all'*Inferno*. Dopo la società comunale, il testimone storico, nella civiltà europea in formazione, passava ai regni (già con-dannati da Dante per la medesima cupidigia), mentre lo «maladetto fiore», ovvero l'accumulazione capitalistica fiorentina e delle altre città italiane, finanzia la prima delle guerre secolari tra Francia e Inghilterra, che accompagneranno il lungo parto abortito dell'Europa moderna. I Bardi e i Peruzzi, principali banchieri fiorentini, nel 1340 perderanno il capitale prestato al re d'Inghilterra, causando il fallimento a catena delle attività a loro collegate, e una grave crisi economica a Firenze (la prima crisi economica in senso moderno). Il capitale originario delle città italiane, si trasferirà, accumulandosi da egemone ad egemone. All'egemonia del fiorino subentrerà quella di altre monete, ma il simbolo del dollaro conserva ancora oggi la volontà di superare le Colonne d'Ercole. La derivazione indicata come più probabile della \$ (il simbolo originale aveva due stanghette) deriva dalle due colonne avvolte da un nastro con la scritta «Plus ultra» raffigurati nel cosiddetto dollaro spagnolo. Secoli di conflitti egemonici nell'ambito del mondo europeo-occidentale, che hanno causato continue rivoluzioni nell'ambito dell'organizzazione del lavoro, dello Stato, e della Tecnica, senza che nessuno Stato sia stato in grado di funzionare da principio ordinatore, fino all'esplosione finale della civiltà europea in due guerre mondiali. Il tutto all'interno di una progressiva accelerazione della storia che assomiglia alla caduta di un peso.

Ulisse è simbolo della progressione all'infinito, che comporta il continuo superamento dei limiti, ovvero il paradigma su cui viene a fondarsi la civiltà europea-occidentale. Devo rimandare alla I parte per il complesso rapporto tra greco e romano che si gioca intorno alla dismisura di Alessandro Magno, quale uno dei volti di Ulisse. Non è senza motivo che Dante scelga proprio un eroe greco per affermare, in negativo, quel principio della misura quale valore che maggiormente caratterizza il pensiero di Aristotele, e la cultura greca²⁹.

Cos'è il senso del limite? Il ceppo posto dalla divinità davanti all'uomo per provocarne il superamento? Nel caso di Ulisse non è tanto il superamento delle Colonne d'Ercole, ma questo ulteriore viaggio, quando lui e i suoi compagni sono ormai vecchi e tardi, per vedere «il mondo senza gente». Più che una sfida alla divinità, sembra il gesto folle, senza senso, di chi ha perso il senso della misura e della finitudine umana.

Ulisse non può che protrarre fino alla fine la stessa operazione, la scoperta di una nuova terra, da aggiungere alla precedente. Avendo smarrito il fine terreno, che per Aristotele è anche un termine, non può che proseguire all'infinito, finché la sua finitudine di essere umano non metta la parola fine. Erano davvero per Dante, cristiano, le colonne un limite posto da Dio? Ai suoi tempi erano già state superate, come scriveva il suo maestro Brunetto Latini³⁰. Le Colonne d'Ercole, mito

29 «Secondo Hegel, i Greci hanno “ad un tempo animato ed onorato il finito”. Animare il finito significa ovviamente rinunciare al concetto biblico-cristiano di creazione, e riconoscere al finito la capacità potenziale di automovimento e di direzione verso la propria finalità che il finito stesso contiene in sé (*dynamei on*). Onorare il finito significa cercare la perfezione non in un infinito smisurato ed indeterminato (*apeiron, aoriston*), ma proprio nel finito stesso, che è perfetto proprio perché è *finito*.»

Costanzo Preve, *Per una storia alternativa della filosofia*, Petite Plaisance, 2013, p. 155

30 «Era in anticipo sui tempi, il progetto dei Vivaldi? Ma lo stretto di Gibilterra era stato già violato, e con successo. Non alludiamo semplicemente alla rotta in direzione nord, testimoniata da Brunetto Latini in un disteso passo del Tesoretto (vv. 1043-1062), che spira la superiore serenità dell'uomo colto. È persino arguto, Brunetto: le Colonne

pagano, non potevano avere per Dante un significato religioso, sono piuttosto un simbolo della necessità che le azioni umane abbiano uno scopo concreto, che costituisce anche un termine per l'azione stessa (Aristotele). L'agire di Ulisse non ha questo termine, il termine è il termine stesso, il continuo superamento, una terra, poi un'altra e un'altra ancora, finché incontra il limite, nella natura esterna, oppure nella nostra natura di esseri umani mortali, per questo Dante mette ben in chiaro che Ulisse è vecchio quasi decrepito. Andando sempre più oltre infine inevitabilmente ci si scontra con il limite. Il «trapassare del limite» (simbolico delle Colonne d'Ercole) ha il significato della perdita del senso della finitudine umana.

Smarrito il fine concreto in cui l'azione umana deve andare a concludersi, e spostandosi la finalità sul mezzo, l'azione effettua, in un loop infinito, la ripetizione della stessa azione.

Ulisse è come Don Giovanni del libretto di Lorenzo Da Ponte. A Don Giovanni non interessa che la nuova conquista sia alta o bassa, bruna o bionda, ricca o povera, basta che faccia numero, da annoverare nel catalogo tenuto da Leporello, a testimonianza della sua smisurata potenza sessuale. Come quella di Don Giovanni, quella di Ulisse è una tragicommedia. Don Giovanni non ha paura, non si tira indietro quando la statua del Commendatore lo invita a cena, contrappuntata dai commenti comici di Leporello. Provando a liberarci delle stratificazioni culturali createsi intorno alla figura di Ulisse, questo vegliardo ormai agli ultimi anni della vita che si mette in mare e incita i compagni ad andare a visitare la «terra senza gente», ci ricorda il vecchio che vorrebbe comportarsi come se avesse il vigore sessuale della gioventù. Come detto nel canto successivo, Ulisse era nell'età in cui bisogna «tirare i remi in barca». Se non proprio ilarità il comportamento di Ulisse suscita l'idea di un comportamento insensato, e tale è per Dante il suo «folle volo».

A causa della mitizzazione (l'«eroe della conoscenza»), non si è voluta vedere la comicità nel «canto di Ulisse». Necessariamente Virgilio opera un inganno ai suoi danni, se si fosse presentato nei suoi veri panni, l'eroe greco, che come tutti i dannati conoscono quanto è accaduto dopo di loro (l'aveva spiegato Farinata), si sarebbe rifiutato di parlare con chi aveva espresso pessimi giudizi su lui nell'*Eneide*. Quindi Virgilio, l'unico a conoscere il greco, parla ad Ulisse, fingendosi qualcun altro, un greco, forse Omero, come deduceva il Tasso qualche secolo fa. È legittimo ingannare l'ingannatore, è un altro contrappasso, e senza inganno sarebbe fallito l'obiettivo di farsi dire com'era morto, Dante personaggio ne è curiosissimo. Se non basta questa deduzione, pur necessaria, allora sentiamo come Virgilio liquida Ulisse (vien detto nel canto successivo), dismettendo il tono aulico e rivolgendosi a lui in mantovano: «Istra t'en va più non d'adizzo». Ora vai, non voglio più azzarti. Ma forse per rendere il tono dovremmo usare un'espressione volgare (alle quali il Poeta non era estraneo): vai ora, e non rompere più il c... Secondo Francesco de Sanctis, il comico di Dante non fa ridere, ma in questo caso, se abbiamo presente l'inganno di cui è vittima Ulisse, dobbiamo ammettere che un certo grado di comicità non manca.

Come non manca il tragico, Ulisse è un eroe che persegue coerentemente il suo principio interiore, va fino in fondo al suo destino, fino al limite ultimo. Ma allo stesso tempo il suo è un comportamento insensato, il suo è un «folle volo». Per questo al tragico si deve aggiungere il comico. Ulisse è la prima figura di eroe tragicomico, nel senso della coesistenza di comico e tragico.

Il desiderio di conoscenza per l'uomo non si estingue mai, questa è una convinzione che fa parte

d'Ercole, ci assicura, sono state varcate, dopo la morte del semidio, da gruppi desiderosi di nuovi stanziamenti, che sono «oltre passati, / sì che sono abitati / di là in bel paese / e ricco per le spese». Dovrebbe essere, questa fiorentina contrada, la Gran Bretagna. Evidentemente, risalire l'Atlantico alla volta di spiagge settentrionali non era, nella percezione del tempo, la violazione di un tabù. Lo era invece cercare, al di là delle Colonne, le sconosciute acque meridionali, le rive misteriose dell'Africa? Neanche la direzione sud, in verità, rimaneva vergine, la marineria italiana aveva preso a sondarla. Tant'è: nel 1291, la costa atlantica del Marocco veniva stabilmente vigilata da una flotta in armi agli ordini di un ammiraglio genovese. Lo scorcio finale del XIII secolo, insomma, schiudeva possibilità piuttosto che incentivare timori: la navigazione oceanica poteva apparire praticabile in ogni senso, almeno a ridosso di masse continentali; e, se praticabile, anche lecita. »
S. Cristaldi, *Il richiamo del lontano*, cit. p. 269

non solo di Dante e della cultura alta. Tra i centinaia di detti ereditati da mia madre della cultura contadina vi è quello secondo cui «la vecchia a cent'anni diceva che aveva ancora da imparare». Vi è però anche un'età in cui mettere a frutto l'esperienza, in particolare Ulisse è nell'età senile in cui l'uomo «alluma non pur sé ma gli altri», o meglio, dovrebbe, secondo il comportamento consono alle diverse età descritto nel *Convivio* (IV, 27), invece prevale il personale desiderio di conoscenza, di cui continua a bruciare, quindi dovrà bruciare in eterno all'*Inferno*³¹.

Con l'estensione dell'analisi aristotelica della cattiva crematistica, l'analisi dantesca si avvicina, anticipandola, alla critica heideggeriana della volontà di potenza. Tralasciando la ricostruzione della nascita della metafisica, la volontà di potenza che culmina con Nietzsche è essenzialmente assenza di scopo, essa non ha altro scopo se non il proprio accrescimento. Scrive Heidegger: «Non è il nulla ciò di fronte a cui la volontà indietreggia spaventata, ma il non volere, l'annientamento della sua propria possibilità essenziale». Per gli stessi motivi Ulisse non può indietreggiare fronte al limite estremo, oltre il quale vi è «il mondo senza gente». Rappresentazione molto efficace del nichilismo. Nietzsche: «Che cosa significa nichilismo? Manca il fine, manca la risposta al perché». Ulisse essenzialmente manca del fine.

La massima vicinanza è laddove Dante definisce, nel già citato passo, la cupidigia di conoscenza come desiderio di desiderio (chi mira al numero impossibile da raggiungere «desidererebbe sempre sé desiderare»). Per Nietzsche «la volontà di potenza vuole se stessa – e nient'altro», e di conseguenza il suo continuo accrescimento. Per questo, secondo Heidegger, la volontà di potenza è volontà di volontà³².

Il motivo per cui la critica della volontà di potenza di Heidegger così ben si adegua alla figura di Ulisse è più di una singolare coincidenza, considerato che il filosofo tedesco non risulta fosse un estimatore della *Commedia*, ma l'indicazione che entrambi hanno un trattato delle stesse questioni di fondo della cultura occidentale. La scienza, «la conoscenza in generale, sono una forma della volontà di potenza», ma «giunti ad avere nella storia dell'Occidente una potenza essenziale»³³ Nella *Monarchia* «la più alta facoltà dell'umanità è la facoltà o potenza intellettuale.» Per questo la

31 Cfr. Mario Trovato, *Il contrapasso nell'ottava bolgia*, Dante Studies, No. 94 (1976)

32 «La volontà umana “ha bisogno di una meta — e preferisce volere il nulla piuttosto che non volere” [Nietzsche]. Infatti la volontà, in quanto volontà di potenza, è: potenza di potenza, o, come possiamo dire ugualmente bene, volontà di volontà, volontà di rimanere al di sopra e di poter comandare. Non è il nulla ciò di fronte a cui la volontà indietreggia spaventata, ma il non volere, l'annientamento della sua propria possibilità essenziale. L'orrore del vuoto del non volere — questo «horror vacui» — è il “fatto fondamentale della volontà umana”. E proprio da questo «fatto fondamentale» della volontà umana, cioè che essa preferisce essere volontà del nulla piuttosto che non volere, Nietzsche ricava la prova della sua tesi che la volontà è, nella sua essenza, volontà di potenza.

La volontà in quanto volontà di volontà, è volontà di potenza nel senso dell'autorizzazione alla potenza». In quanto existenzia essa sarebbe rappresentata dall'eterno ritorno dell'identico: “Poiché vuole l'ultrapotenzamento di se stessa, la volontà non si acquieta a nessun livello di vita, per elevato che sia. La volontà esercita la potenza nell'oltrepassamento del suo stesso volere. Essa ritorna costantemente a se stessa come uguale a se stessa”.

M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche “Dio è morto”*, in *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 218

«...che cosa intende Nietzsche stesso con il termine «volontà di potenza»? Che cosa significa volontà? Che cosa significa volontà di potenza? Queste due domande sono per Nietzsche un'unica domanda; infatti per lui la volontà non è altro che volontà di potenza, e la potenza non è altro che l'essenza della volontà. La volontà di potenza è allora volontà di volontà, cioè volere è volere se stesso.»

Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, 1994, p. 49

«Per che cosa si lotti è, pensato e auspicato come fine con un contenuto particolare, sempre di importanza secondaria. Tutti i fini della lotta e le grida di battaglia sono sempre e solo strumenti di lotta. Per che cosa si lotti è già deciso in anticipo: è la potenza stessa che non ha bisogno di fini. Essa è senza-fini, così come l'insieme dell'ente privo-di-valore. Questa mancanza-di-fini fa parte dell'essenza metafisica della potenza. Se mai qui si può parlare di un fine, questo fine è la mancanza di fini dell'incondizionato dominio dell'uomo sulla terra. L'uomo di questo dominio è il super-uomo (Uber-Mensch). (Ivi, p. 638).

33 Ivi, p. 409

perversione di questa facoltà ad opera della cupidigia è la forma più elevata di cupidigia.

La volontà di potenza nella *Divina Commedia* è incarnata da Dio («vuolsi così colà dove si puote ciò che si vuole»). La colpa di Ulisse è di voler essere come Dio. La divina volontà di potenza è ancora argine alla umana volontà di potenza. Con la «morte di Dio», inevitabilmente seguita alla sua umanizzazione, l'argine crolla.

Il cristianesimo fonda quell'identità tra volontà ed essere, e quindi l'identità tra volontà e potenza, cioè la potenza di portare ad essere quanto è nella mente del Creatore, come espresso dal celeberrimo passo appena citato.

«Quando Tommaso identifica in Dio essenza e volontà {“Est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia”: *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 75, n. 2), egli non fa in realtà che spingere all'estremo questo primato della volontà. Poiché ciò che la volontà di Dio vuole e la sua stessa essenza (“principale divinae voluntatis volitum est eius essentia”: *ibid.*, lib. 1, cap. 74, n. 1), ciò implica che la volontà di Dio vuole sempre se stessa, e sempre volontà di volontà. »

Secondo Giorgio Agamben, il concetto moderno di volontà è essenzialmente estraneo alla tradizione del pensiero greco e si forma attraverso un lento processo che coincide con quello che porta alla creazione dell'io.

Perché nasca l'oikonomia è necessario che il mondo sia frutto della Creazione e quindi determinato dalla volontà del Creatore. In generale il passaggio costituito dal cristianesimo e dalla filosofia medievale viene poco considerato da Heidegger, l'analisi di Agamben risulta quindi integrativa per il nostro discorso, soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra la volontà di potenza e l'oikonomia che si afferma con il cristianesimo.

«Alla domanda “perché Dio ha fatto il cielo e la terra?”, Agostino risponde: “quia voluit”, “perché così ha voluto” (A u g ., *Gen. Man.*, 1, 2,4). E secoli dopo, al vertice della scolastica, l'infondabilità della creazione nell'essere è chiaramente ribadita *contra Gentiles* da Tommaso: “Dio non agisce per necessitatem naturae, ma per arbitrium voluntatis” {*Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 23, n. 1). La volontà è, cioè, il dispositivo che deve articolare insieme essere e azione, che si sono divisi in Dio. Il primato della volontà, che, secondo Heidegger, domina la storia della metafisica occidentale e giunge con Schelling e Nietzsche al suo compimento, ha la sua radice nella frattura fra essere e agire in Dio ed è, pertanto, fin dall'inizio solidale con l'oikonomia teologica»³⁴.

Il peccato di Ulisse è voler acquisire una volontà di potenza che è propria di Dio. Ulisse di Dante, eroe cristiano nel suo essere individuo, è espressione della natura contraddittoria del cristianesimo che è stato tanto generatore della volontà di potenza, quanto suo freno. D'altronde, questa contraddizione non è nella stessa Bibbia? Per quale motivo furono condannati Adamo ed Eva per aver mangiato dall'albero della conoscenza se essi erano stati fatti ad immagine e somiglianza di Dio?

Come scrisse Marx nelle *Tesi su Feuerbach* finora per quanto riguarda la conoscenza il «lato attivo è stato sviluppato, in modo astratto e in contrasto col materialismo, dall'idealismo, che naturalmente ignora l'attività reale, sensibile come tale». L'uomo non si limita a conoscere la realtà, l'uomo è creatore, crea il suo mondo con la sua attività. Il platonismo, il cristianesimo, l'idealismo sono stati espressione della facoltà creativa dell'essere umano, destinato naturalmente ad un diverso rapporto con la natura, che non gli ha fornito artigli per difendersi, arti adeguati alla corsa, una pelliccia per difendersi dal freddo e dal caldo. Che questo rapporto abbia portato l'essere umano, in primis occidentale, in rotta di collisione con la natura, non significa che debba essere rinnegato in toto.

La *Commedia* è una delle massime espressioni poetiche della divinizzazione dell'essere umano (pensiamo a come si conclude) insita nel creazionismo, che inevitabilmente comporta la scomparsa della trascendenza. Ciò che solo trascende l'essere umano è la natura infinita ed eterna che lo ha generato, e che non è stata creata da nessun Dio (Eraclito). Ma ne è stato allo stesso tempo

34 G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit, p. 72

l'autocritica, di cui l'Ulisse è la creazione più significativa. .

Nel cristianesimo dantesco la trascendenza della natura si presenta accoppiata con la sua antropomorfizzazione («Dio, l'eternità e la prima materia»). Questo consente a Dante di condannare il viaggio di Ulisse che vuole essere simile a Dio, salvo poi realizzarlo con successo egli stesso grazie alla grazia (se mi passate il gioco di parole).

In conclusione del suo viaggio Dante incontra Dio, che non è altri che noi stessi. Il cristianesimo, la religione cede il passo alla divinizzazione dell'uomo, all'umanesimo scientifico. All'uomo religioso medioevale subentra l'uomo vitruviano di Leonardo, l'effigie del Dio-Uomo inscritta nel cerchio e nel quadrato, commisurazione di infinito e finito, vista in conclusione del suo viaggio da Dante. Una storia che ha condotto, nei nostri giorni all'illusione, attraverso la Tecnica, di una completa padronanza del mondo. Ma Ulisse resta nell'*Inferno* ad ammonirci con il ricordo dell'inevitabile naufragio a cui conduce questa rotta.

Come ha scritto Emanuele Severino, l'inversione di mezzo e scopo prima di verificarsi nel denaro si verifica in ambito teologico, Gesù invece di essere tramite a Dio, diventa esso stesso scopo, così come il denaro invece che mezzo di scambio diventa scopo stesso dello scambio³⁵.

Gli Dei nell'antica Grecia erano un tramite alla natura non generata e infinita, ma ad un certo livello di sviluppo della conoscenza umana sorge nell'essere umano (occidentale) l'illusione di potersi ergere al di sopra della natura, di diventarne il creatore, così come si era fatto creatore del proprio mondo umano. Questo ergersi dell'essere umano al di sopra della natura crea l'inversione di mezzo e scopo. Perso il senso del limite posto dalla Natura lo si perde anche nella società, così sorge l'illusione dell'oikonomia, l'illusione di poter amministrare l'intera società come se fosse la propria casa, che non fosse necessario gestire politicamente la natura umana (come ritiene Aristotele), ma che questa fosse determinabile e plasmabile a piacere.

Oggi indichiamo con il termine «economia» ciò che per Aristotele era la crematistica, ovvero l'arte di acquisire i beni e la ricchezza. Sebbene nella *Politica* la distinzione non è chiara, vi è una crematistica buona (i beni sono pur sempre necessari alla polis) fondata sul valore d'uso (più vicina scrive Aristotele all'amministrazione della casa, all'economia, in quanto questa fondata sul valore d'uso, ma non a questa identica) e in una cattiva che ha come fine l'accrescimento delle ricchezze nella forma monetaria, basata sul valore di scambio (ciò che successivamente abbiamo chiamato capitalismo). L'economia, per Aristotele, riguarda l'amministrazione della casa sulla base delle decisioni prese dal suo padrone e quindi non è soggetta a deliberazione politica. La crematistica invece riguarda l'intera collettività e quindi sarebbe soggetta a deliberazione politica. Che il singolare qui pro quo non sia casuale? Che vi fosse insito dal principio l'idea dell'amministrazione del mondo come fosse una casa proprietà di un padrone? In questa frattura tra essere e prassi determinata dal creazionismo sorge l'oikonomia divina, che secolarizzata porta all'idea di una completa amministrabilità del mondo. Proprio perché il mondo è plasmabile a piacere e non vi più alcun limite nella natura, sorge l'idea di una possibile crescita all'infinito della potenza economica. In breve, l'affermarsi di una sfera dell'oikonomia (mondo amministrato) è condizione necessaria per il perseguimento dell'illimitato, in quanto comporta la caduta dei limiti naturali che in precedenza erano da ostacolo. Il denaro, da quando aveva acquisito una nuova funzione ai tempi di Dante, non ha cessato di evolversi. Marx scriveva che l'anatomia della scimmia si può comprendere solo in base all'anatomia dell'uomo, per dire che talune strutture sociali si comprendono solo quando sono giunte alla loro piena formazione. Così possiamo analizzare in prospettiva la nuova funzione del denaro che nasce in Italia circa 7 secoli fa, vista da Dante nella Firenze del suo tempo. Oggi, con la virtualizzazione della moneta è possibile un enorme controllo sulla società, con un solo click sarebbe possibile, in un futuro non tanto lontano, tagliare a chiunque i mezzi di sussistenza (anzi è già stato fatto in Canada e Germania con taluni giornalisti «dissidenti» che si sono recati nel Donbass). Così si realizza il significato effettivo del termine economia, ovvero la gestione, l'amministrazione della società come se fosse una casa di proprietà

35 *La filosofia futura*, Rizzoli, 1989 p. 69

del padrone. Il capitale è dall'inizio una nuova forma di potere sulla società che, insieme alla concentrazione del potere coercitivo nello Stato, consente, tra l'altro, l'abbandono della schiavitù perché si stabilisce un nuovo potere di controllo più efficace.

Il motivo per cui Dante risulta tra i classici più citati nel *Capitale* non è dovuto alla sola ammirazione artistica di Marx, ma viene, ritengo, da una affinità più profonda. Così come la via d'uscita dal vicolo cieco della società comunale italiana è verso un monarchia universalista oikonomica, in cui l'imperatore dantesco sopprimendo tutte le cupidigie, trasforma il mondo in una casa di sua proprietà, dove vige solo la sua volontà. Così nel comunismo marxiano la via d'uscita dal vicolo cieco della civiltà europea dopo la sconfitta di Napoleone è verso un universalismo oikonomico chiamato comunismo, dove si estingue la famiglia, lo Stato, i principali corpi intermedi. Motivo per cui Preve applicava giustamente al comunismo il concetto hegeliano di furia del dileguare. Critica che si applica ugualmente all'universalismo dantesco. Marx pensava come Dante che si dovesse porre fine all'illimitato (nell'economia, a differenza di Dante che lo riscontrava anche nella sfera del potere e della conoscenza), e che si potesse giungere con il comunismo ad una padronanza decisiva sulla società, una convinzione molto interna all'oikonomia. Engels ebbe solo il merito dell'enunciazione esplicita della sostituzione dello Stato con «l'amministrazione delle cose»³⁶. Sia Dante che Marx partono da Aristotele, ma finiscono per negare quell'assunto fondamentale della *Politica* secondo cui i rapporti tra gli esseri umani nella polis devono essere governati politicamente, non si può estendere l'amministrazione della casa (oikonomia) all'intera polis. Dante quindi deve essere inseparabile da Machiavelli nella nostra cultura, figlio di Dante non solo per il modello della romanità (fu il poeta a rovesciare il primo a rovesciare il giudizio complessivamente negativo del cristianesimo sulla romanità), ma anche nella sua opposizione a lui quale pensatore del conflitto, ineliminabile, e quindi da gestire politicamente.

A ragione, Costanzo Preve in *Storia alternativa della filosofia* ritiene Marx, e Heidegger per la critica della volontà di potenza, i maggiori critici della società occidentale, ma allo stesso tempo rileva che condividono entrambi un medesimo eurocentrismo che proviene da Hegel. Solo Lenin contribuì a «diminuire l'occidentalismo marxiano», per il suo antimperialismo che fu dovuto più che altro all'intuito politico di Lenin, anzi sia Marx che Engels furono complessivamente favorevoli all'imperialismo inglese.

Bisognerebbe ricostruire una teoria filosofica e politica adeguata al mondo multipolare che tenga conto della presenza di altre civiltà, che superi il radicatissimo eurocentrismo (oggi occidentalocentrismo), ma allo stesso tempo radicata nella nostra non trascurabile eredità culturale, che stiamo letteralmente buttando via.

Al suo tramonto, abbiamo della civiltà europea-occidentale due critiche radicali (nel senso marxiano, che intendono andare alla radice del problema).

La critica dell'oikonomia da parte di Marx che però resta nell'ambito dell'oikonomia (anche in questo molto affine a Dante). La sua teoria resta fondamentale per l'analisi del capitalismo, ma non ha strumenti per definire il ruolo nella storia dell'identità culturale (civiltà). Dalle civiltà storiche derivano le principali potenze che contendono l'egemonia mondiale statunitense.

La seconda, è una critica della civiltà occidentale, la critica della volontà di potenza, ovvero il paradigma su cui viene a fondarsi la civiltà occidentale che si origina dalla «metafisica» di Platone, si estende dal cristianesimo, fino alla Tecnoscienza dei nostri giorni, trovando la massima espressione in Nietzsche. Assente la questione del rapporto con le altre civiltà, tale critica riguarda la salvezza della civiltà occidentale, che per un certo periodo coincide con l'egemonia mondiale della Germania, per poi lasciare spazio al pessimismo filosofico: «Non c'è più niente da fare, solo un Dio ci può salvare»

Il giovane filosofo Diego Fusaro³⁷, nel libro *La notte del mondo*, ha cercato ciò che unisce Marx e Heidegger. Ecco, io vedo, andando all'indietro, una loro congiunzione in Dante. All'alba del

36 Al posto del governo sulle persone appare l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi produttivi. Lo Stato non viene "abolito": esso si estingue» (Engels, *Antiduhring*)

mondo moderno, egli vede un'unica cupidigia, di ricchezze (il comportamento dell'avarò diventato norma sociale), di conoscenza, espressione dalla volontà di potenza di Ulisse, di potere (regnanti e papi), nell'imperialismo di Firenze mosso dalla sola cupidigia di ricchezze. Sì, Dante ha una cognizione dell'imperialismo, che nel marxismo verrà dopo Marx.

La visione dantesca sa contenere in sé sia la dimensione culturale, filosofica e religiosa sia la cruciale questione del sorgere dell'oikonomia.

In conclusione, ecco perché l'invettiva contro Firenze si trova in apertura del «Canto di Ulisse». La cupidigia o volontà di potenza unisce Firenze e Ulisse, cupidigia di cui quest'ultimo è espressione intellettuale. Il viaggio di Ulisse avviene all'insegna del «maladetto fiore», la logica con cui Ulisse compie il suo viaggio è la stessa dell'«avarò maladetto» che mira al «numero impossibile a giugnere». L'imperialismo fiorentino non è guidato dalla virtù romana, ma dalla brama illimitata di denaro e di possesso.

La filosofia dantesca è universalistica, la sua Monarchia è un impero universale. Possiamo dire che tutte le religioni e filosofie imperiali sono universalistiche, mirano per loro natura ad includere «tutti gli uomini», vale per il cattolicesimo, il cristianesimo ortodosso, l'islamismo, il liberalismo e il comunismo. Fu proprio per il suo indirizzo universalistico che il comunismo poté essere una sfida globale al liberalismo. Tuttavia, l'universalismo dantesco seppe contenere al suo interno il senso del limite. Le colonne d'Ercole sono un simbolo nato dall'antico limite naturale della civiltà greco-romana, prettamente mediterranea. Limite che i Greci varcarono con Alessandro Magno (uno dei volti di Ulisse, come abbiamo visto nella parte precedente) le cui conquiste segnarono la fine della civiltà greca, la cui eredità fu raccolta e salvata dai romani, i quali invece nel complesso, fra alterne vicende, convissero seppur in modo conflittuale, con l'impero partico. Con la modernità questo limite «naturale» è scomparso, ma ne è sorto uno nuovo nella presenza di altre civiltà dotate di armi atomiche. Dobbiamo imparare a riconoscere questo limite, se vogliamo con-vivere con le altre civiltà della Terra.

Ha davvero qualcosa di prodigioso la figura di Ulisse, in cui Dante ha saputo racchiudere e presentire tutto uno sviluppo successivo, reso possibile dalle scoperte geografiche e scientifiche, dall'espansione economica e imperialistica (contrapposta alla prassi imperiale di Roma). Ora che Ulisse, l'uomo occidentale, è giunto al limite estremo, deve decidere se proseguire nella rotta che lo porta al «mondo senza gente», oppure ritornare a Itaca per rimettere ordine nella sua patria.

37 Riporto questo passo che maggiormente riguarda le questioni da me trattate:

«Sia che lo si chiami kapitalistische Produktionsweise, secondo la definizione di Marx metabolizzata dai suoi eterodossi allievi del Novecento, sia che lo si etichetti come Technik, in accordo con il lessico di Heidegger e dei suoi epigoni, il sistema della produzione mondializzata, nella sua anonima autoreferenzialità di un minaccioso dispositivo che signoreggia gli uomini, presenta una dinamica di sviluppo illimitata e illimitabile: marxianamente, il capitale persegue il telos del proprio incremento smisurato, proprio come, heideggerianamente, la tecnica rincorre lo scopo del proprio irrelato e insensato autopotenziamento, in una cornice di mero nichilismo antiumanistico, in cui il mercato diventa il solo valore direttivo.»