

LA VELLEITAS. IL VIAGGIO DI ULISSE

di

Paolo Pagani

1. *Il viaggio dell'Ulisse dantesco*

Il Canto XXVI dell'*Inferno* narra della discesa di Dante e Virgilio nella ottava bolgia: quella dei «consiglieri fraudolenti»¹, tra i quali si trovano Ulisse e Diomede. Nell'ambiente di questa bolgia non c'è nulla di propriamente ripugnante; il che sembra distinguerla nettamente da altre situazioni «infernali».

Leggiamo in primo luogo il racconto con cui Ulisse risponde alla domanda di Virgilio intorno alla propria fine terrena (*Inferno* XXVI, 85-142), e ricordiamo che i due eroi omerici appaiono a Dante nella forma di due lingue che si dipartono da una medesima fiamma. La lingua più alta (Ulisse) inizia a parlare, quasi crepitando sotto il soffio del vento:

Lo maggior corno de la fiamma antica
cominciò a crollarsi mormorando,
pur come quella cui vento affatica;

indi la cima qua e là menando,
come fosse la lingua che parlasse,
gittò voce di fuori e disse: «Quando

mi diparti' da Circe, che sottrasse
me più d'un anno là presso a Gaeta,
prima che s'è Enea la nomasse;

¹ Sono negoziatori che ingannano a favore della loro patria, o comunque di una causa che ritengono giusta.

Paolo Pagani

né dolcezza di figlio, né la pieta
del vecchio padre, né 'l debito amore
lo qual dovea Penelope far lieta,

vincer potèr dentro da me l'ardore
ch'ì' ebbi a divenir del mondo esperto,
e de li vizzii umani e del valore;

Ulisse inizia a raccontare prendendo avvio dal momento in cui lui e i suoi compagni lasciano Circe, che li aveva trattiene per più d'un anno sulla costa tirrenica dell'Italia (episodio sul quale insiste Ovidio nelle *Metamorfosi*). Invece di puntare al ritorno a Itaca, dove era atteso da moglie, figlio e padre – come avrebbe fatto l'Odisseo omerico –, l'Ulisse dantesco punta all'avventura, cioè a fare esperienza della virtù e del vizio degli esseri umani. Cerca, insomma, di diventare «esperto» del non ancora noto.

ma misi me per l'alto mare aperto
sol con un legno, e con quella compagna
picciola da la qual non fui deserto.

Quindi, Ulisse cerca di raggiungere l'oceano con l'unica nave rimastagli e con i pochi compagni superstiti, e ancora disposti a seguirlo.

L'un lito e l'altro vidi infin la Spagna,
fin nel Morrocco, e l'isola de' Sardi,
e l'altre che quel mare intorno bagna.

Io e' compagni eravam vecchi e tardi,
quando venimmo a quella foce stretta
dove Ercule segnò li suoi riguardi,

acciò che l'uom più oltre non si metta:
da la man destra mi lasciai Sibilia,
da l'altra già m'avea lasciata Setta.

Ulisse e i compagni, ormai anziani, giungono alle «colonne d'Ercole», tra la Spagna (Siviglia) e il Marocco (Septa), dove si voleva che il mitico eroe avesse piantato – per volere degli dèi – le celebri «colonne» oltre le quali si andava per mare a proprio rischio e pericolo.

‘O frati’, dissi, ‘che per cento milia
perigli siete giunti a l’occidente,
a questa tanto picciola vigilia

de’ nostri sensi ch’è del rimanente
non vogliate negar l’esperienza,
diretro al sol, del mondo senza gente.

Ulisse esorta i compagni – da lui sentiti come fratelli – a non tornare indietro dopo un viaggio così lungo; e a non rinunciare, prima di morire, ad avventurarsi verso ovest (quasi inseguendo il sole che tramonta): avventura che li avrebbe portati a vedere quella parte del mondo (l’emisfero australe) che – secondo la tradizione medievale – doveva essere disabitata, perché composta solo da acque al cui centro si pensava sorgesse la montagna dell’Eden.

Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e conoscenza.

«Considerate la vostra natura» – dice Ulisse ai compagni –; «non siete stati creati per vivere come animali bruti, ma come uomini, e quindi per perseguire una pienezza di conoscenza e di vita, che non può accontentarsi di niente di inadeguato a una natura razionale»².

Li miei compagni fec’io sì aguti,
con questa orazion picciola, al cammino,
che a pena poscia li avrei ritenuti;

e volta nostra poppa nel mattino,
dei remi facemmo ali al folle volo,
sempre acquistando dal lato mancino.

I compagni di Ulisse sono aizzati a tal punto dall’esortazione, da non volersi più fermare. Voltata la poppa verso oriente (e quindi indirizzata la prua a ovest), fanno dei loro remi le ali di un «folle volo», cioè, di un volo che è destinato a rivelarsi fallace («folle» viene da *fallo*, *fallis*, *fefelli*, *falsum*, *fallere*), come lo è un «passo falso», e come lo era stato in precedenza il volo di Icaro.

² Maria Corti rileva in questi versi danteschi un evidente riferimento all’*Etica Nicomachea* di Aristotele (Corti 1993, p. 138).

Tutte le stelle già de l'altro polo
vedea la notte, e 'l nostro tanto basso,
che non surgea fuor del marin suolo.

La direzione era sud/sud-ovest; infatti – passato l'equatore –, già si incominciavano a vedere di notte tutte le stelle dell'emisfero australe, e la stella polare risultava tanto bassa all'orizzonte, che alla fine non emergeva più dal livello del mare. Ulisse, a questo punto, parla di «marin suolo» perché, ormai, è la distesa delle acque a fare da unico riferimento «terrestre», essendo venuto meno il rassicurante contatto visivo con le coste europee e africane.

Cinque volte raccesso e tante casso
lo lume era di sotto da la luna,
poi che 'ntrati eravam ne l'alto passo,

Dal passaggio dello stretto di Gibilterra erano trascorsi cinque mesi (infatti la luna aveva acceso e spento per cinque volte la faccia che rivolge verso la terra).

quando n'apparve una montagna, bruna
per la distanza, e parvemi alta tanto
quanto veduta non avea alcuna.

Noi ci allegrammo, e tosto tornò in pianto;
ché de la nova terra un turbo nacque
e percosse del legno il primo canto.

Tre volte il fe' girar con tutte l'acque;
a la quarta levar la poppa in suso
e la prora ire in giù, com' altrui piacque,

infin che 'l mar fu sovra noi richiuso³.

Dalla montagna bruna (quella del Purgatorio) sembra partire un maremoto (forse una tromba marina), che investe la nave, facendola girare più volte su se stessa, per farla infine inabissare dalla parte della prua.

³ Il testo della *Commedia* qui citato è quello pubblicato da G.L. Passerini, sulla base di quello disposto dalla Società Dantesca Italiana (Sansoni, Firenze 1922).

2. Fonti latine dell'Ulisse dantesco

La figura di Ulisse che Dante ci presenta non corrisponde, evidentemente, a quella dell'Odisseo omerico⁴. Prima delle ricerche filologiche di Petrarca, del resto, i poemi omerici erano noti in Occidente solo attraverso riassunti, oppure attraverso quei riferimenti alle vicende da essi narrate che sono presenti nell'*Eneide* di Virgilio o nelle *Metamorfosi* di Ovidio.

In particolare, l'immagine di Ulisse come consigliere fraudolento – associato nelle sue imprese a Diomede – è propria delle *Metamorfosi*. Qui, nel Libro XIII, Ovidio narra della disputa tra Ulisse e Aiace per il possesso delle armi di Achille. Di Ulisse la mentalità latina sottolineava qualità come la resistenza alla fatica e alla sventura; ma anche l'esperienza del mondo e l'abilità menzognera e seduttrice (da lui esercitata anche sui propri compagni). Quest'ultimo tratto, in particolare, è alla base delle interpretazioni successive del personaggio.

Nel XIV Libro delle *Metamorfosi* si narra invece dell'arrivo di Enea al promontorio circeo, dove l'eroe troiano incontra un compagno di Ulisse, Macareo. Questi gli spiega (cfr. vv. 271 ss.) come l'eroe greco, lì a lungo trattenuto con i compagni da Circe, si fosse poi liberato della sua insidiosa ospitalità. Macareo spiega che la maga aveva preannunciato ai Greci, divenuti "pigri e tardi" per l'attesa, una lunga e pericolosa navigazione (cfr. vv. 435-440); così che lui, spaventato dalla

⁴ L'originario nome di Ulisse era Odisseo, nome che gli era stato assegnato dal nonno Autolico, e che significa «odiato dai nemici»: quei nemici che lo stesso Autolico si era procurato. Ὀδυσσεύς deriverebbe infatti dal verbo greco ὀδύσσομαι: «essere odiato». «Ulisse» è un epiteto dato a Odisseo in ambito latino e reso celebre dal traduttore latino dell'*Odisea* – Livio Andronico – nella seconda metà del III secolo a.C.: l'epiteto significa «ferito ad un'anca», e si riferisce a una ferita riportata dall'eroe alla coscia in una battuta di caccia al cinghiale. Ulisse è la «personificazione» dell'astuzia, del coraggio, della curiosità e dell'abilità pratica. È figlio di Anticlea e di Laerte, dal quale eredita il regno. Da parte materna Ulisse è quindi pronipote di Hermes, sposo di Penelope e padre di Telemaco – e secondo molte tradizioni anche di Telegono (avuto dalla maga Circe). Secondo un'altra tradizione il padre di Ulisse sarebbe stato Sisifo, che lo avrebbe avuto da Anticlea, prima che questa sposasse il re di Itaca: Laerte. Sisifo, non a caso, è considerato il grande ingannatore degli dèi. Sulla possibile morte di Ulisse per mano di Telegono abbiamo un accenno nel IV secolo d.C. nella *Ephemeris belli troiani* di Lucio Settimio e, più tardi, nel commento all'*Eneide* di Servio (*In Verg. Aen.*, II, 44). Su questi temi e sulla conoscenza dantesca dei testi medievali attingenti a quelle fonti cfr. Cristaldi 2016, pp. 266-267.

profezia, aveva preferito fermarsi a terra. Proprio da quella vaga predizione di Circe, prende spunto il racconto dantesco⁵.

Nel testo di Ovidio si colgono numerosi lacerti delle precedenti narrazioni omeriche (dalla disputa sulle armi di Achille, che prende spunto dall'*Iliade*), agli episodi di Polifemo e, appunto, di Circe (che traggono spunto dall'*Odissea*). Ovidio, però, lascia aperto il finale della vicenda di Ulisse. E, in effetti, il Virgilio dantesco sembra riferirsi a questo «finale aperto» quando – introducendo il colloquio con Ulisse e Diomede – dice ai vv. 79-84:

O voi che siete due dentro ad un foco
s'io meritai di voi mentre ch'io vissi,
s'io meritai di voi assai o poco

quando nel mondo li alti versi scrissi,
non vi movete; ma l'un di voi dica
dove, per lui, perduto a morir gissi.

E qui, «perduto» non vuol dire «dannato», bensì definitivamente disperso, come nel gergo dei poemi cavallereschi si dice di uno messosi all'avventura – «per lui» –, e mai più tornato⁶.

Tra le altre fonti latine di Dante dobbiamo ricordare Orazio (*Epist.* I, Libro, II, 17-18), per il quale l'Odisseo omerico è una figura «esemplare»: «*rursus, quid virtus et quid sapientia possit, utile proposuit nobis exemplar Ulixen*»⁷. Ma anche Cicerone che, in *De finibus* (V, XVIII), ci presenta un Ulisse, ancora omerico, ma – dopo l'incontro con le Sirene – più desideroso di esplorare l'ignoto che di rivedere la patria e ritrovare gli affetti⁸. Si noti che anche Dante, in *Pg* XIX, 22-24, allude a questo potere disvelante che le Sirene avrebbero avuto sull'e-

⁵ L'immaginazione antica non arrivava a ipotizzare un mancato ritorno di Ulisse in patria, o anche una sua nuova partenza senza ritorno. Al massimo, con l'omerica predizione fatta da Tiresia all'imbocco del regno dei morti (nel Canto XI dell'*Odissea*), aveva ipotizzato un viaggio cui Ulisse sarebbe stato costretto per placare la collera del dio del mare – in vista, comunque, di un suo definitivo rientro a Itaca.

⁶ Sui taciti riferimenti di Dante alla cultura dei poemi cavallereschi, cfr. Rajna 1920, p. 224.

⁷ Secondo Orazio, Ulisse «*multorum providus urbes et mores hominum inspexit, latumque per aequor, dum sibi, dum sociis reditum parat, aspera multa pertulit*» (*Epist.* Libro I, II, 19-22).

⁸ In *De officiis*, III, 97 il riferimento ciceroniano a Ulisse e al suo coraggio nell'abbandonare la tranquillità domestica riguarda invece la partenza dell'eroe omerico per la guerra di Troia.

roe omerico⁹. Ricordiamo poi Seneca che, nella *Epistula* 88 – dove pure presenta l'ipotesi di un viaggio dell'eroe «*extra notum nobis orbem*» –, accosta Ulisse a Catone come esempio stoico di sprezzo per la voluttà (*enkrateia*) e di perseveranza attraversarsi i mali (*karteria*). Secoli dopo Seneca, è nel commento di Servio all'*Eneide* che si trova un collegamento tra il congedo di Ulisse da Circe e un suo (sia pur improbabile) attraversamento dell'oceano in direzione dell'Ade (*In Verg. Aen.* VI, 107).

3. Spunti storici e mitici della narrazione del viaggio di Ulisse

Bruno Nardi¹⁰ ipotizza che lo spunto per la narrazione dantesca sia potuto venire da un autentico episodio storico. Nel 1291 Teodisio Doria e i fratelli Vadino e Ugolino Vivaldi – armatori genovesi – avevano organizzato una spedizione di due galee con l'intento di passare lo stretto di Gibilterra e navigare in mare aperto; allo scopo però – e qui il parallelo con l'impresa di Ulisse non regge più – di raggiungere le piazze commerciali asiatiche. I due Vivaldi si erano imbarcati con la spedizione; e, con loro, si erano imbarcati anche due frati francescani, desiderosi di raggiungere per quella via le Indie a scopo missionario. Le navi, però, non aveva fatto ritorno. Sorleone Vivaldi, figlio di Ugolino, si era imbarcato anch'egli, alla volta del Marocco, per cercare i dispersi – ma invano¹¹.

⁹ «Io volsi Ulisse del suo cammin vago / al canto mio; e qual meco s'ausa, rado sen parte; sì tutto l'appago!».

¹⁰ Nardi 1942, pp. 89-99.

¹¹ Nel maggio del 1291 due navi da carico dei Vivaldi, l'Allegranza e la Sant'Antonio, lasciarono il porto di Genova per recarsi – come racconta un cronista dell'epoca: Jacopo Doria – nelle Indie attraversando l'oceano, e riportare di là merci pregiate. Le due navi fecero tappa nei porti di Barcellona, Valenza, Almería, oltrepassarono lo Stretto di Gibilterra; sostarono ancora a Cadice, poi costeggiarono le coste africane fino al capo Yubi, per raggiungere le Isole Canarie – già scoperte qualche anno prima dai genovesi – e di lì spingersi verso Sud. Esse furono scorte per l'ultima volta al largo di Gozora, all'altezza del capo Yubi; poi, più nulla. Il viaggio dei Vivaldi rimase avvolto per sempre nel mistero. Le ipotesi che si fanno sulla fine della spedizione sono due; o le navi furono distrutte da una tempesta nei pressi del capo Yubi; oppure esse furono catturate dai Berberi (il Marocco era allora in guerra contro Genova), e l'equipaggio condotto nell'interno del continente africano. Forse, è più probabile la seconda ipotesi, che fu accettata anche dai contemporanei. Infatti il figlio di Ugolino Vivaldi, Sorleone, qualche anno dopo sbarcò a Mogador, nel Marocco, in cerca del padre – di cui comunque non trovò traccia. Sul nesso tra la narrazione dantesca e la naviga-

Inoltre secondo Nardi, Dante – che non conosceva i poemi medievali che avevano ripreso la figura di Ulisse – avrebbe riportato in modo figurato in quel personaggio la vicenda della propria peregrinazione durante l'esilio. E il parallelo tra Dante e Ulisse sarebbe suffragato dalla presenza, accanto a Dante nel viaggio infernale, di Virgilio, quale succedaneo della figura di Atena: protettrice di Ulisse nelle sue avventure.

Secondo Nardi nella figura dell'Ulisse dantesco – certamente lontana da quella dell'Odisseo omerico – si deve ravvisare il tipo dell'uomo, «tragico», che non accetta di essere consegnato al «limite». Il suo viaggio oltre i confini del *Mare Nostrum* sarebbe da interpretare come un viaggio verso il Paradiso terrestre. La «montagna bruna» che si profila all'orizzonte poco prima del naufragio sarebbe appunto quella del Purgatorio: ma, come Nardi precisa, meglio sarebbe chiamarla «montagna del Paradiso Terrestre».

Del resto, la ricerca della collocazione geografica dell'Eden era al centro delle preoccupazioni di geografi e cartografi medievali. Molti, appunto, lo collocavano in cima a una montagna così alta da toccare il tolemaico «cielo della luna», e ubicata in mezzo all'oceano¹².

Va rilevato che Dante non dà spazio nella sua rievocazione alla narrazione della *Navigatio Sancti Brandani Abbatis* (di anonimo autore latino del X secolo), che racconta del monaco irlandese Brandano (VI secolo) che avrebbe costruito una imbarcazione per navigare in mezzo all'oceano, a bordo della quale – dopo cinque mesi di viaggio – sarebbe giunto all'Isola del Paradiso terrestre, per farne poi ritorno¹³. Dante, al contrario, in *Purgatorio* I, 130-32, parla dell'isola del Purgatorio, in cima alla quale sta il Paradiso terrestre, come di un «lito deserto / che mai non vide navicar sue acque / omo, che di tornar sia poscia esperto».

zione dei Vivaldi insiste con complessi e interessanti riferimenti Sergio Cristaldi (Cristaldi 2016). In ogni caso, l'episodio dei Vivaldi non doveva essere un caso isolato se nel *Tesoretto* di Brunetto Latini (vv. 1043-1062) si parla di viaggi atlantici, in direzione delle isole britanniche.

¹² Lo stesso Cristoforo Colombo, nel resoconto del suo terzo viaggio (1498), raccontava di aver trovato, sulle coste dell'attuale America Meridionale, una terra corrispondente all'Eden.

¹³ Le Canarie? Qualche isola americana? Le Faroer? Comunque, si è provato (negli anni Settanta) che con un "due alberi" di legno, dallo scafo protetto da pelli di vacca impermeabilizzate dal grasso, è possibile arrivare dall'Irlanda all'America Settentrionale facendo scalo in Groenlandia.

4. *Opposte interpretazioni dell'Ulisse dantesco*¹⁴

Nardi ritiene che la collocazione di Ulisse all'inferno sia riconducibile ultimamente alla *hybris* con cui egli avrebbe cercato di superare i limiti concessi alla natura umana, per raggiungere Eden, e forse per impadronirsi del segreto dell'«albero della vita»; così come Lucifero, secondo il racconto biblico, aveva cercato di superare i propri limiti creaturali. In *Isaia* 14, 12-15 leggiamo al riguardo:

Come mai sei caduto dal cielo, Lucifero, figlio dell'aurora? Come mai sei stato steso a terra, signore di popoli? Eppure tu pensavi: salirò in cielo, sulle stelle di Dio innalzerò il trono [...]. Salirò sulle regioni superiori delle nubi, mi farò uguale all'Altissimo. E invece sei stato precipitato negli inferi, nelle profondità dell'abisso!

Ora, il naufragio di Ulisse starebbe al suo «folle volo», così come la caduta di Lucifero sta alla sua pretesa di innalzarsi al di sopra del Creatore¹⁵.

All'interpretazione di Nardi si oppone quella di Mario Fubini¹⁶, e ancor prima di Michele Barbi¹⁷: del resto, va ricordato che non vi erano propriamente divieti divini a traversare i «riguardi» erculei¹⁸ – come invece la Rivelazione biblica indica per l'albero edenico del bene e del male. Anche Giovanni Getto sostiene che, col suo viaggio, «Ulisse non pecca e non è punito, anzi segue una legge nobilissima

¹⁴ Per riferimenti del racconto dantesco alla letteratura moderna e contemporanea e per una amplissima bibliografia sull'argomento, si consideri: Russo KAPAΛH 2003.

¹⁵ Nardi – come scrive Fubini – «ha ricordato che dal Paradiso terrestre verso cui si volge la prora di Ulisse erano stati cacciati i primi parenti dopo il peccato e che Dio ne aveva negato l'accesso a loro e ai loro discendenti: oltrepassando le colonne d'Ercole, che verrebbero a significare il divieto di Dio, l'uomo si è posto ancora una volta contro la divinità. Appunto contro questo decreto divino cozza e si infrange l'eroica volontà dell'uomo che ha osato quel che gli era vietato di osare. In questo consiste la follia di Ulisse. Nella follia di Ulisse e dei suoi compagni vi è tutto l'orgoglio umano che spinse Adamo ed Eva a trapassare il segno gustando il frutto del bene e del male per essere simili a Dio: v'è anzi lo stesso orgoglio di Lucifero [...]. Nel folle volo di Ulisse Dante scorge una continuazione del peccato originale, anzi una continuazione del peccato degli angeli ribelli [...] e simile a un dio ribelle ci appare veramente Ulisse dritto sulla prua della nave che solca l'Oceano sconfinato e misterioso» (Fubini 1970).

¹⁶ Fubini 1966, pp. 1-36.

¹⁷ Barbi 1941.

¹⁸ Moniti monumentali indicanti che, al di là di essi, non si sarebbe più trovato alcun porto conosciuto, bensì il «mondo senza gente».

della natura umana che va ad urtare contro invalicabile limite, che non è la punizione di una specifica, inesistente colpa, ma una legge naturale, il destino dell'uomo»¹⁹. Sulla stessa linea, Mario Apollonio, che nega che Ulisse infranga chissà quali divieti imposti chissà da chi: niente dissidio, dunque, tra un Dante teologo (difensore della proibizione) e un Dante poeta (cantore dell'avventura trasgressiva)²⁰. Per superare il limite inerente alla condizione dell'*homo viator* – spiega Fubini – ci vuole la Grazia²¹, quando invece Dante racconta l'avventura di un uomo non sorretto dalla Grazia²². In tal senso il suo può essere detto un "*Fol Hardement*"²³.

Il dissidio presunto tra un Dante teologo, avverso all'impresa di Ulisse, e un Dante poeta che simpatizza per la sua iniziativa, era invece messo in campo da Vittorio Rossi²⁴ e, ovviamente, da Benedetto Croce²⁵.

A ben vedere, la proposta di Nardi – quella di interpretare Ulisse come una sorta di eroe «gnostico», ostile al «limite» in quanto tale – non pare realmente persuasiva. Dante simpatizza per Ulisse, certo: ma non perché Ulisse abbia identificato il limite con la privazione, e quindi con il male. Questa è la perenne tentazione gnostica: identificato il limite, che è condizione stessa di possibilità dell'esserci di qualcosa che non sia Dio (e quindi della creatura), con la «privazione», cioè col male ontologico, non resta che intendere la vita morale come il superamento (purchessia) di ogni limite – secondo una inevitabile «cattiva infinità», che è destinata a riproporre in forma sempre nuova il limite di volta in volta eventualmente superato. Se non che, l'infinito che è in gioco nella prospettiva gnostica non può che essere un infinito potenziale, cioè un infinito che si dà sempre nella forma di un certo finito, sia pure progrediente all'infinito.

In realtà, l'Ulisse dantesco rappresenta un'altra posizione: quella di chi, non identificando più la perfezione con il limite, secondo la mentalità etico-estetica dei greci – limite metaforicamente rappresen-

¹⁹ Getto 1946, pp. 41 ss. Ulisse qui è presentato come «eroe dell'intelligenza».

²⁰ Apollonio 1951, pp. 642-45.

²¹ Fubini 1966, pp. 37-76.

²² Pagliaro 1967, pp. 371-432.

²³ Forti 1965, pp. 499-517. Qui si nega che quella di Ulisse sia peccaminosa *curiositas*; ma si nega anche che Ulisse potesse semplicemente stare tra le «anime grandi» del Limbo.

²⁴ Rossi 1923.

²⁵ Croce 1921.

tato dal *Mare Nostrum*, circoscritto e rassicurante²⁶ –, piuttosto identifica la perfezione con l'infinito: un infinito compiuto (un infinito di perfezione, appunto), com'è Dio nella concezione neoplatonica e cristiana. Ulisse rappresenta l'uomo che sta nel difficile equilibrio tra l'aspirazione a un bene positivamente infinito (Dio creatore) e l'accettazione del limite creaturale. Egli rappresenta l'uomo che sa di essere una apertura finita sull'infinito: sull'infinito trascendentale, che dà adito all'infinito di perfezione.

La temperie romantica prima, e quella decadente poi, trasformano completamente la figura di Ulisse. Nel poemetto omonimo di Alfred Tennyson²⁷ (siamo a metà Ottocento) l'eroe è spinto a operare non solo e non tanto dall'amore per la conoscenza, quanto dal fastidio per la consuetudine; per cui egli rifugge dalla vita con una moglie non più giovane, dal governo della sua piccola isola, e cerca di «bere il calice della vita fino alla feccia»; anticipando in ciò l'Ulisse dannunziano del Poema *Maia*. Siamo qui però – a ben vedere – agli antipodi dell'Ulisse dantesco. In August Rüegg addirittura leggiamo:

Dante ha fatto dell'Ulisse del Medio Evo, vale a dire della tarda antichità, un autentico rappresentante del Rinascimento, una figura che per l'ardita concezione e la rappresentazione tragicamente grandiosa può essere accostata alle più grandi figure dell'umanità rinascimentale, a Cesare Borgia, come a Colombo, al Principe di Machiavelli come allo shakespeareiano Riccardo III e al dottor Faust del dramma di Marlowe²⁸.

Stranamente anche critici avveduti, come Ireneo Sanesi, indulgono in simili accostamenti, e interpretano il punto di vista di Ulisse come

²⁶ Nella *Gerusalemme Liberata* del Tasso (al x Libro, ottava 25) leggiamo: «Risponde: "Ercole, poi ch'uccisi i mostri / ebbe di Libia e del paese ispano, / e tutti scòrsi e vinti i lidi vostri, / non osò di tentar l'alto oceano: / segnò le mète, e 'n troppo brevi chiostri / l'ardir ristinse de l'ingegno umano; / ma quei segni sprezzò ch'egli prescrisse, / di veder vago e di saper, Ulisse».

²⁷ Annota Borges ne *L'ultimo viaggio di Ulisse*: «Un'ultima osservazione. Devote del mare e di Dante, le due letterature di lingua inglese hanno ricevuto un qualche influxo dall'Ulisse dantesco. Eliot (e prima di lui Andrew Lang e prima ancora Longfellow) ha insinuato che da quell'archetipo glorioso procede il mirabile *Ulysses* di Tennyson. Ancora non è stata indicata, che io sappia, un'affinità più profonda, quella dell'Ulisse infernale con un altro capitano sventurato: Ahab di *Moby Dick*. Questi, come quegli, costruisce la propria perdizione a forza di veglie e di coraggio; il tema generale è lo stesso, la conclusione è identica» (Borges 2001).

²⁸ Rüegg 1945, p. 111.

quello di un nicciano riformulatore della legge morale e violatore di ogni limite proprio della condizione umana²⁹.

In realtà l'Ulisse dantesco non parla di limiti o di divieti, ma invita i suoi compagni al «naturale adempimento del loro compito di uomini». Per questo, nelle sue parole a Virgilio, non c'è pentimento per il tentativo intrapreso³⁰.

5. *La velleitas come cifra interpretativa dell'Ulisse dantesco*

L'Ulisse dantesco rappresenta la condizione dell'uomo come «animale velleitario». La velleità è intrinseca alla natura umana, la quale – in quanto trascendentalmente aperta – aspira ad un bene senza limiti che non è in grado di darsi da sé. Infatti l'uomo tutt'al più realizza i propri progetti, e progetta sulla base di ciò che riesce a immaginare, e immagina sulla base di ciò che sperimenta (dilatandolo e modificandolo, certo); ma sperimenta sempre realtà finite. Annota Tommaso: «Niente di finito può acquietare il desiderio dell'intelletto. Lo si capisce dal fatto che, qualunque bene finito gli sia dato, l'intelletto mastica [*molitur*] qualcosa di ulteriore» (CG, III, 50). Pertanto, anche qualora realizzasse il progetto più alto, non potrebbe esserne realmente soddisfatto, perché lo troverebbe inadeguato al bene infinito cui in realtà aspira senza saperlo immaginare.

Ora, la velleità – nel senso che la filosofia classica dà a questo termine – indica proprio la tensione a un “impossibile pratico”, ovvero realizzativo.

Un fondamentale prodromo della successiva teoria della *velleitas* sta nell'Agostino anti-pelagiano di *De Civitate Dei* XIV (15.2.). L'uomo, avendo disobbedito a Dio, è ora condannato a disobbedire a se stesso, cioè alla propria coscienza. Dunque, non avendo voluto ciò che (allora) poteva – cioè essere felice –, attualmente è condannato a volere ciò che non può – cioè essere felice.

L'uomo, in condizione post-lapsaria, vuole anche – disobbedendo appunto a se stesso – fare cose che sono impossibili a essere volute. Il peccato implica il progetto di una contraddizione pratica, quindi di un impossibile: un bene «disordinato», cioè isolato dall'ordine ontologico entro cui, solo, può essere voluto.

²⁹ Sanesi 1941.

³⁰ Fubini 1970.

Ora, la differenza tra velleità e peccato è chiasmatica: velleità è volere ciò che non si può scegliere (e quindi fare); peccare è scegliere (e quindi fare) ciò che non si può propriamente volere. In entrambi i casi la sfasatura tra volere e scegliere è data – spiega Agostino – dal peccato d'origine.

Dunque, se il peccato è la scelta di un contenuto d'azione che, essendo in contrasto con il perseguimento del fine ultimo, non può essere realmente voluto, la velleità è la volizione di ciò che propriamente non può essere scelto, in quanto è fuori dalla portata realizzativa dell'agire umano. L'oggetto della velleità – lo ribadiamo – non è un impossibile assoluto, ma piuttosto un impossibile pratico, cioè qualcosa che potrebbe realizzarsi, ma non a opera dell'uomo.

Seguendo Tommaso, una tale volizione, pur aprendosi anche a possibilità patologiche, originariamente non è che l'indicazione più chiara del carattere trascendentale del volere umano – e quindi della libertà (*S.Th.*, I IIae, q. 13, a. 5) –, che pure ha operativamente a che fare con possibilità finite. Leggiamo al riguardo in Tommaso (*CG*, II, 47):

L'apprensione intellettuale non è determinata a certe cose, ma è di ogni cosa; perciò anche dell'intelletto possibile il Filosofo dice (*De Anima* III) che è ciò per cui ci accade di diventare ogni cosa. La tendenza, dunque, della sostanza intellettuale si riferisce ad ogni cosa. Ma questo è proprio della volontà: che si riferisca ad ogni cosa; così che anche il Filosofo dice che essa è delle cose possibili e delle impossibili.

Si tratta comunque di impossibilità rispetto alle capacità dell'uomo – come dicevamo –, e non di impossibilità assoluta: l'esempio che Aristotele faceva in proposito – quello della immortalità – è sufficientemente chiaro in proposito. Nel *Commento all'Etica Nicomachea* (l. III. lect. 5) Tommaso spiega che «nessuno sceglie cose tali che si realizzino per opera di un altro, ma solo ciò che ritiene di poter fare lui stesso»; ma con ciò è ben lontano dal ritenere formalmente impossibile a realizzarsi ciò che eccede le possibilità umane.

Electio enim, quia refertur ad nostram operationem non dicitur esse impossibile. Et si quis dicat se eligere aliquod impossibile, videbitur esse stultus. Sed voluntas, quia respicit bonum absolute, potest esse cujuscumque boni, licet sit impossibile. Sicut aliquis potest velle esse immortalis, quod est impossibile secundum statum hujus corruptibilis vitae.

È evidente che Tommaso si contraddirebbe se comprendesse nell'ambito del trascendentale *bonum* – coestensivo con l'essere – il formalmente impossibile. Che l'impossibile in questione sia un impossibile pratico, e non ontologico, è confermato anche da un passo del *De Veritate*, dove – sia pure esponendo un'obiezione – Tommaso afferma positivamente che, mentre «*voluntas est possibilium et impossibilium [...]; liberum autem arbitrium solum eorum quae sunt in nobis*» (q. 24, a. 4). Ancora più chiaro è un altro passo, in cui Tommaso parla di ciò che eccede la *potestas* del libero arbitrio, in quanto supera la capacità realizzativa dell'uomo: «*sicut volare non subest libero arbitrio humanis, quia excedit vim potentiae motivae in homine*» (q. 24, a. 12). Quest'ultimo è un buon esempio di ciò che Tommaso intende con *velleitas*.

Nel *Commento alle Sentenze*, l'Aquinate accennava alla *velleitas* come a una volizione imperfetta, perché *sub conditione*: vorrei *x*, se *x* fosse possibile. L'esempio portato in proposito – quello di Cristo che vorrebbe non patire, se questa fosse la volontà del Padre – conferma la nostra precedente interpretazione, in quanto non riguarda una impossibilità formale ovvero assoluta (*II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2).

Del resto, nel luogo in cui distesamente discute del tema della *velleitas* l'Aquinate spiega che la scelta umana, riguardando azioni umane, non può di diritto avere a tema se non contenuti praticamente accessibili; infatti, «le cose che sono fatte da noi, ci sono possibili [*sunt nobis possibilis*]» (*S.Th.*, I IIae, q. 13, a. 5) – dove quel *nobis* è ciò che chiarisce il dettato.

Ora, il fatto è che l'uomo, non solo può aspirare a qualcosa che è fuori della portata della sua scelta, ma anzi è destinalmente orientato proprio a quella assolutezza di bene che è per lui inimmaginabile; e, dunque, persino improgettabile: lo stesso Tommaso diceva che essa «eccede il potere di qualunque creatura» (*II Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 1, ad 2um). In ogni caso, l'impossibile pratico cui la volontà umana è orientata è proprio quella felicità o beatitudine che, in modi diversi, sia Aristotele (*EN*, I, 1099 b 9 ss.) che Tommaso (*S.Th.*, I IIae, q. 5, a. 5) sostengono possa essere solo un dono divino.

Se Ulisse è all'inferno, non è a causa della sua aspirazione all'infinito. La condanna è infatti ben diversamente motivata: l'accostamento ovidiano con Diomede e la collocazione nell'ottava bolgia lo individua inequivocabilmente come consigliere fraudolento.

L'esortazione che egli rivolge ai suoi compagni – «fatti non foste a viver come bruti ma per seguir virtute e canoscenza» – non è a sua volta fraudolenta; e trova giustificazione in un brano del dantesco *Convivio* (IV, VII, 11-15) che qui riportiamo:

11. [...] Sì come dice Aristotile nel secondo dell'Anima, "vivere è l'essere delli viventi"; e per ciò che vivere è per molti modi (sì come nelle piante vegetare, nelli animali vegetare e sentire e muovere, nelli uomini vegetare, sentire, muovere e ragionare o vero intelligere), e le cose si deono denominare dalla più nobile parte, manifesto è che vivere nelli animali è sentire – animali, dico, bruti –, vivere nell'uomo è ragione usare. 12. Dunque, se vivere è l'essere [delli viventi, e vivere nell'uomo è ragione usare, ragione usare è l'essere] dell'uomo, e così da quello uso partire è partire da essere, e così è essere morto. E non si parte dall'uso del ragionare chi non ragiona lo fine della sua vita? e non si parte dall'uso della ragione chi non ragiona lo cammino che far dee? Certo si parte; e ciò si manifesta massimamente in colui che ha le vestigie inanzi, e non le mira. 13. E però dice Salomone nel quinto capitolo delli Proverbi: "Quelli morirà che non ebbe disciplina, e nella moltitudine della sua stoltezza sarà ingannato". Ciò è a dire: colui è morto che non si fé discepolo, che non segue lo maestro; e questo vilissimo è quello. 14. Potrebbe alcuno dicere: Come? è morto e va? Rispondo che è morto [uomo] e rimasto bestia. Ché, sì come dice lo Filosofo nel secondo dell'Anima, le potenze dell'anima stanno sopra sé come la figura dello quadrangulo sta sopra lo triangulo, e lo pentangulo, cioè la figura che ha cinque canti, sta sopra lo quadrangulo: e così la sensitiva sta sopra la vegetativa, e la intellettiva sta sopra la sensitiva. 15. Dunque, come levando l'ultimo canto del pentangulo rimane quadrangulo e non più pentangulo, così levando l'ultima potenza dell'anima, cioè la ragione, non rimane più uomo, ma cosa con anima sensitiva solamente, cioè animale bruto³¹.

Ovvero, un essere umano può trovarsi a vivere anche a un livello non propriamente umano, ma piuttosto tendenzialmente animale (nel senso dell'*animal brutum*). Quando Ulisse esorta i suoi compagni, li invita a suo modo a ricercare, come è proprio degli esseri razionali, la ragione ultima delle cose, traendone fino in fondo le conseguenze. Un essere umano che rinunci a questo, certo si muove, fa cose, ma non è più umanamente vivo.

D'altra parte, onorare il livello propriamente umano del vivere implica l'accettazione di quella difficile condizione di squilibrio che la parola *velleitas* efficacemente esprime³².

³¹ Il testo è quello della Società Dantesca Italiana.

³² Fondamentalmente su questa linea, con sottolineatura della dimensione noetica dell'intrapresa ulissiana, troviamo l'interpretazione di Sergio Cristaldi: «Ulisse ha preteso di adeguare tutto l'arco della tensione conoscitiva con le sole energie umane, che sono parziali e insufficienti: secondo la dottrina di Tommaso d'Aquino, che Dante nella *Commedia* asseconda (superando così la precedente posizione del *Convivio*),

6. Nota finale

Come abbiamo già ricordato, qualche interprete ha visto nel viaggio di Ulisse una metafora del viaggio stesso di Dante, cioè della sua intrapresa di illustrare i tre regni escatologici nella *Commedia*. I due viaggi sarebbero, tra l'altro, accomunati da un'identica *hybris*. «Dante fu Ulisse e in qualche modo poté temere il castigo di Ulisse», scrive Borges al riguardo. Secondo questo autore, Ulisse è all'inferno proprio a causa del suo viaggio³³. Un viaggio da alcuni, tra cui Pietrobono e Casini nei loro Commenti al testo, giudicato «sacrilego»³⁴. Già Tommaseo, nel suo Commento all'*Inferno*, ricordava che per Clemente Alessandrino e per Agostino gli uomini non avrebbero dovuto raggiungere la parte inferiore della terra³⁵.

Del resto, lo stesso Ulisse, nel raccontare la sua impresa, la dice «folle»; e anche in *Paradiso* XXVII, 83 troviamo un rinvio al «varco folle d'Ulisse». È poi notevole che l'aggettivo in questione sia lo stesso che Dante riferisce, all'inizio del Poema, all'invito rivoltogli da Virgilio («temo che la venuta non sia folle»)³⁶; e la ripresa di un tale aggettivo nel racconto di Ulisse sembra intenzionale. A conferma dell'analogia tra i due viaggi, possiamo poi ricordare che, quando Dante giunge sulla spiaggia del Purgatorio – che era la meta di Ulisse –, dice che nessuno ha potuto navigare quelle acque e farne ritorno. Dopo di che

sussiste nell'uomo una sproporzione costitutiva tra il desiderio naturale e la corrispondente capacità, sproporzione che solo la grazia è in grado di colmare. Facendo leva sul desiderio senza soppesare le risorse a propria disposizione, Ulisse è andato incontro a una *débauche* inevitabile» (Cristaldi 2016, p. 291). Su questo, cfr. anche Mineo 2008, p. 182.

³³ Scrive eloquentemente Borges nel saggio *L'ultimo viaggio di Ulisse*: «Dante era teologo; più d'una volta la stesura della *Commedia* gli sarà parsa non meno ardua, forse non meno rischiosa e fatale, dell'ultimo viaggio di Ulisse. Aveva osato forgiare arcani che la penna dello Spirito Santo appena accenna; l'intento poteva ben includere una colpa. Aveva osato considerare Beatrice Portinari quasi uguale alla Vergine e a Gesù. Aveva osato anticipare le sentenze dell'imperscrutabile Giudizio Finale, ignote anche ai beati; aveva giudicato e condannato le anime di papi simoniaci e aveva salvato quella dell'averroista Sigieri, che aveva divulgato la teoria del tempo circolare» (Borges 2001).

³⁴ Si vedano i rispettivi commenti alla *Commedia*: Casini 1947 e Pietrobono 1952.

³⁵ Tommaseo 1944.

³⁶ Dante scrive infatti di sé in *Inferno*, II, 31-36: «Ma io perché venirvi? o chi 'l concede? / Io non Enea, io non Paulo sono: / me degno a ciò né io né altri 'l crede. / Per che, se del venire io m'abbandono, / temo che la venuta non sia folle. / Se' savio; intendi me' ch'i' non ragiono».

Virgilio lo cinge iniziaticamente con un giunco, «com'altrui piacque»: e qui le parole sono le stesse con cui Ulisse suggella il racconto della sua tragica fine.

Naturalmente, nel caso in cui si considerasse sacrilego il viaggio di Ulisse, il parallelo con il viaggio di Dante – che viene viceversa benedetto in due occasioni nel corso del Poema stesso³⁷ e che ha il felice esito che sappiamo – non reggerebbe più. E invece in qualche modo il parallelo regge, ma con una decisiva differenza tra i due casi: la *velleitas* di Dante – sorretta dalla Grazia – consegue ciò che è «praticamente impossibile», quella di Ulisse – non sorretta dalla Grazia – no. E questo, non per un'estrinseca punizione divina, ma per una intrinseca insufficienza naturale³⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Apollonio M., *Dante; storia della "Commedia"*, Vallardi, Milano 1951.
- Barbi M., *Con Dante e i suoi interpreti. Saggi per un nuovo commento alla "Divina Commedia"*, Le Monnier, Firenze 1941.
- Borges J.L., *L'ultimo viaggio di Ulisse*, in *Nove saggi danteschi*, tr. it. di A. Melis e F. Rodriguez Amaya, Adelphi, Milano 2001.
- Casini T., *La Divina Commedia di Dante Alighieri*, vol. I, *L'Inferno*, Sansoni, Firenze 1947.
- Corti M., *La «favola» di Ulisse: invenzione dantesca?*, in Ead., *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Einaudi, Torino 1993.
- Cristaldi S., *Dante, Ulisse e il richiamo del lontano*, in *Dante oggi e letture dell'Inferno*, a cura di S. Cristaldi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.
- Croce B., *La poesia di Dante*, Laterza, Bari 1921.
- Forti F., *Ulisse*, in «Cultura e Scuola», 13-14, 1965.
- Fubini M., *Il peccato di Ulisse e altri scritti danteschi*, Ricciardi, Milano-Napoli 1966.
- Fubini M., *Ulisse* (1970), in *Enciclopedia Dantesca*, a cura di U. Bosco, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 1970-78.

³⁷ Si pensi al II dell'*Inferno*, dove Dante è spinto da Virgilio – e remotamente da Beatrice – a intraprendere l'«altro viaggio»; e al XVII del *Paradiso*, dove Cacciaguada offre una sorta di autorevole suggello all'intrapresa del suo discendente.

³⁸ «Del resto, come bene ha ricordato il Getto, il fallimento dell'impresa di Ulisse, il limite che fatalmente incontra, non è peculiare soltanto di una determinata concezione dogmatica e trascendente della realtà, non è, come pare a M. Rossi, una dura imposizione del Dio trascendente, è condizione intrinseca di tutti gli uomini che sempre, a un certo punto, si trovarono dinanzi a un limite» (Fubini 1970).

- Getto G., *La poesia dell'intelligenza*, in *Aspetti della poesia di Dante*, Sansoni, Firenze 1946.
- Mineo N., *Eroi senza missione ed eroi predestinati: Ulisse, Enea, Dante*, in Id., *Saggi e letture per Dante*, Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2008.
- Nardi B., *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Bari 1942.
- Pagliaro A., *Ulisse. Ricerche semantiche sulla Divina Commedia*, D'Anna, Firenze 1967.
- Petrobono L., *Commento a La Divina Commedia*, SEI, Torino 1952, vol. I, *Inferno*.
- Rajna P., *Dante e i romanzi della Tavola rotonda*, in «Nuova Antologia», LV, 1920, fasc. 1157.
- Rossi V., *La Divina Commedia di Dante commentata. L'Inferno*, Parrella, Napoli 1923.
- Rüegg A., *Die Jenseitvorstellungen von Dante und die übrigen Literarischen Voraussetzungen der Divina Commedia*, Benziger, Einsiedlen-Colonia 1945.
- Russo ΚΑΡΑΛΗ G., *ΤΟ ΘΕΛΕΥΤΑΙΟ ΤΑΞΙΔΙ ΤΟΥ ΟΔΥΣΣΕΑ ΣΤΗΝ ΙΤΑΛΙΚΗ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ*, Politecnico di Torino, ΤΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2003.
- Sanesi I., *L'ultima navigazione di Ulisse*, in *Saggi di critica storica e letteraria*, Bocca, Milano 1941.
- Tommaseo N., *Commento a La Divina Commedia di Dante Alighieri*, vol. I, *L'Inferno*, UTET, Torino 1944.