

FRANCO COSTANTINI, **Le parti pensano il tutto? La Modernité de Dante attraverso Borges**¹

*La Monarchia, in ogni sua pagina, porta l'impronta del pensiero medievale. Sia! Ma questa constatazione non dovrebbe fare trascurare tutto ciò che essa annuncia*².

Uno dei numerosi meriti del saggio che Claude Lefort consacrò alla *Monarchia* di Dante, è stato quello di metterne in risalto la modernità, non solo in una prospettiva sincronica, ossia rispetto al pensiero politico medievale, ma anche e soprattutto in ottica diacronica, rispetto alla nostra modernità, al nostro tempo. In realtà possiamo dire che l'utopia sociale e politica che il trattato dantesco propone non è mai stata di attualità, né all'epoca dei comuni durante la quale il trattato fu composto, né dopo, nell'epoca del consolidamento degli stati-nazione monarchici e della loro trasformazione progressiva in stati-nazione. L'idea di un imperatore universale non era moderna nel quattordicesimo secolo e non lo diverrà mai, essa resterà il fantasma di un'irrealizzabilità.

È difficile comprendere quindi in cosa consista questa modernità, se il sistema politico proposto da Dante è anacronistico, utopico e addirittura antimoderno da un punto di vista storico (nella misura in cui non anticipa le tendenze dello sviluppo delle strutture politiche e sociali dei secoli successivi). Certo, si potrebbe

¹ Questo articolo recupera e sviluppa il testo di un intervento pronunciato durante la giornata di studi *Dante's Political Modernities* tenutasi all'ICI (Institute for Cultural Inquiry) di Berlino il 6 luglio 2018.

² «La Monarchie, en chacune de ses pages, porte l'empreinte de la pensée médiévale. Soit! Mais ce constat ne devrait pas faire négliger tout ce qu'elle annonce». Lefort (1993), p. 39. Traduzione mia.

dire che il semplice fatto di essere un trattato politico, la natura stessa del testo dantesco, costituisce in sé un aspetto importante della sua modernità. Ma il 'grande passo' di Dante consiste forse, o in ogni caso è in questi termini che Lefort sembra intenderlo soprattutto, nella fusione di riflessione politica e riflessione filosofica: «immenso è dunque il passo quando [Dante] carica la vita politica di un senso filosofico», scrive Lefort. E, aggiungiamo, la vita filosofica di un senso politico. Dante non si limita infatti a fare ricorso ad una terminologia e a un metodo filosofici per redigere il suo trattato politico, ad adattare concetti sviluppatosi nella tradizione Scolastica a una riflessione di ordine sociale e politico, egli instaura un legame diretto tra i due ambiti, piega in un certo senso la contemplazione all'azione ma per raggiungere una più perfetta contemplazione, cerca di applicare alla realtà i parametri della logica aristotelica, a interpretare la società e a dirigerla attraverso la forma del sillogismo: Dante fa della filosofia uno strumento della vita attiva, luogo del contributo del singolo alla società, e fa della politica uno spazio di riflessione, la dimensione del compimento fattuale di un processo intellettuale. Così come la poesia della *Commedia* è anche profezia, non solo narrazione ma strumento di interpretazione e modificazione del reale, così la riflessione filosofica non è mai relegata a una metafisica sprovvista di ricadute etiche e pratiche. Dante cerca, per così dire, di far camminare Rachele (la vita contemplativa) e Lia (la vita attiva) insieme. Se, come vedremo, lo scopo dell'organizzazione politica è eminentemente filosofico, una tale realizzazione non è auto-sufficiente e auto-riferita, ma proiettata nella pratica verso un'azione costante di trasformazione della realtà.

Concepire l'universalità del genere umano, certo ricalcata sulla comunità universale della *christianitas* ma che supera grandemente quest'ultima, è uno dei grandi gesti del trattato dantesco, che apre su un cosmopolitismo capace di trascendere gli angusti limiti dei conflitti storici per considerare l'umanità in

quanto specie. Nel libro primo, al capitolo tre, fondamento filosofico di tutta la costruzione concettuale del trattato, Dante cita l'autorità di Averroè per giustificare il suo discorso. Riassumendo: l'uomo, come tutti gli elementi della creazione, tende al proprio fine, ha un'operazione propria. Quale può essere questa operazione? Essa non può che coincidere con il buon uso della più alta facoltà umana, l'intelletto. Infatti, l'operazione propria dell'essere umano consiste nell'attualizzare la potenza di pensiero attraverso l'intelletto possibile³, poiché ciò che distingue l'uomo dai minerali o dagli animali ma anche dagli angeli (per i quali essere e conoscere coincidono), è la possibilità del pensiero. Quello stesso intelletto possibile (o materiale, secondo la definizione del filosofo

³ *Monarchia* I, 3, 3-9: «Ed è appunto questo fine che noi qui cerchiamo di individuare quale principio direttivo della nostra indagine. Per scoprirlo bisogna innanzitutto tener presente che «Dio e la natura non fanno mai nulla di inutile», ma tutti gli esseri creati esistono in vista di una propria operazione. Infatti, l'ultimo fine presente nell'intenzione del creatore, in quanto creatore, non è l'essenza creata, ma l'operazione propria di quell'essenza, e di conseguenza non esiste l'operazione per l'essenza, ma l'essenza per l'operazione. C'è dunque un'operazione specifica, propria di tutta la società umana, alla quale è ordinata l'intera umanità in tutti i suoi innumerevoli componenti; a tale operazione però non può giungere né un uomo singolo, né una sola famiglia, né un solo villaggio, né una sola città e neppure un regno particolare. Ora quale sia questa operazione risulterà chiaro se riusciremo ad evidenziare la più alta facoltà propria di tutti gli uomini. Intanto io affermo che nessuna facoltà che sia condivisa da più individui di specie diversa può essere la facoltà più alta di qualcuno di essi, poiché, essendo la facoltà più alta il costitutivo della specie, ne seguirebbe che un'unica essenza specifica apparterrebbe a più specie diverse, il che è impossibile. Quindi la facoltà più alta dell'uomo non è quella semplicemente di esistere, perché tale facoltà è condivisa anche dai quattro elementi; e neppure quella di essere dotato di certe disposizioni qualitative, poiché questo si verifica anche nei minerali; né quella di esistere in modo animato, poiché così esistono anche le piante; né quella di conoscere semplicemente, poiché anche i bruti partecipano di tale facoltà; ma quella di conoscere per mezzo dell'intelletto possibile, il che non compete a nessun altro essere superiore o inferiore all'uomo. Infatti, sebbene vi siano altri esseri forniti di intelletto, tuttavia il loro non è l'intelletto possibile come quello dell'uomo, poiché tali esseri non sono altro che specie intellettive, il cui essere non è altro che l'intuire le essenze delle cose, il che avviene senza la mediazione empirica, altrimenti non sarebbero eterne. È chiaro quindi che la più alta facoltà dell'umanità è la facoltà o potenza intellettiva. E poiché tale potenza non può essere tutta quanta simultaneamente tradotta in atto da parte di un solo uomo o di qualcuna di quelle società particolari suaccennate, occorre necessariamente che nel genere umano vi sia una moltitudine di uomini, ad opera dei quali quella potenza venga totalmente attuata, così come è necessaria una moltitudine di cose generabili affinché tutta la potenza della materia prima sia sempre attuata, altrimenti esisterebbe una potenza separata [dall'atto], il che è impossibile. Con tale giudizio concorda Averroè nel commento al *De anima*» Dante (1986), pp. 531-539.

di Cordoba) che per Averroè costituisce una sostanza separata, eterna, unica per tutti gli uomini.

La Natura non fa nulla invano: «*natura nihil facit frustra*», recita un adagio della filosofia del tempo che ritroviamo nel trattato dantesco: la potenzialità pura non può sussistere, ogni potenza deve essere attualizzata. L'intellezione umana, secondo il modello averroista (qui estremamente semplificato), funziona così: l'intelletto agente *astrae* dai *phantasmata*, dalle immagini percepite dai sensi e immagazzinate nella parte sensitiva dell'anima umana, i concetti, e attraverso un processo di astrazione progressiva denuda il concetto, l'universale, dai suoi attributi sensibili. Il particolare è infatti il dominio della sensazione, l'universale quello dell'intellezione. Il concetto, denudato, spogliato, può infine essere ricevuto dall'intelletto possibile, o materiale, che è fondamentalmente un intelletto passivo. Affinché l'intelletto possibile sia interamente attualizzato, esso deve 'pensare' l'intelletto agente, è necessario che l'intelletto agente divenga la forma dell'intelletto materiale che è chiamato così appunto in virtù della sua capacità di ricevere delle forme, come la materia, e possibile poiché esso è una *preparatio* che ha bisogno di essere attualizzata, portata all'atto, come ogni potenza. Ma, se non possono persistere delle potenze inattualizzate, poiché ciò significherebbe l'esistenza di un'inutilità nella natura, occorre che l'intelletto possibile sia sempre, in ogni luogo, interamente attualizzato. Nessuna potenza può sussistere separata dal proprio atto.

Tota, simul, semper. La potenza di pensiero dell'uomo deve essere, ed è, tutta simultaneamente e perennemente attualizzata. Compare qui un'apparente incoerenza nel discorso dantesco: se l'intelletto possibile deve sempre, costantemente essere attualizzato (e quindi lo è), se lo stato del mondo è questo, perché si avrebbe bisogno di un imperatore universale per condurre l'umanità a fare ciò che essa già fa, da sempre e per sempre? Molti commentatori si sono

arrestati su questo punto particolare, cercando di chiarirlo⁴. Vi ritornerò in seguito.

Dante in verità non si limita a ricollegarsi alla controversa autorità del commentatore arabo per stabilire il fondamento speculativo della sua dottrina politica, il che sarebbe di per sé già abbastanza sorprendente; egli modifica il pensiero averroista, o lo interpreta se vogliamo, per piegarlo al suo scopo. Averroè non parla di un'attualizzazione totale dell'intelletto possibile, e la sua noetica si basa su di una concezione elitaria della società: esiste sempre al mondo almeno un sapiente, un filosofo, e grazie a lui e attraverso lui l'intelletto della specie è integralmente in atto. Come scrive Jean Baptiste Brenet:

Partendo dall'idea che l'intelletto materiale o possibile sia in relazione con la specie umana, Averroè e Dante sembrano giungere a conclusioni differenti: c'è sempre del pensiero, dice il primo, poiché vi è sempre naturalmente un uomo che pensa. Occorre una 'moltitudine' di esseri umani (o la moltitudine degli esseri umani), afferma il secondo, perché tutto ciò che è dall'umanità pensabile sia conosciuto⁵.

Si vede chiaramente che la grande invenzione dantesca, il suo apporto alla teoria aristotelica nella sua versione averroista, è l'*humanitas*, questa moltitudine (una moltitudine, La moltitudine?) necessaria alla specie umana per raggiungere il proprio fine. D'altronde le uniche due occorrenze del termine *humanitas* all'interno del trattato ricorrono proprio in questi due capitoli (I, 3 e 4). L'imperatore universale sarà al servizio di questa moltitudine e non il contrario: «Infatti non i cittadini sono in funzione dei consoli, né il popolo del re, ma, al contrario, i consoli sono in funzione dei cittadini e il re del popolo»⁶.

⁴ Recentemente J. B. Brenet (2006) e (2018). Devo molto a entrambi gli articoli. Ma, come Brenet ricorda, Tabarroni e Chiesa si ponevano già questa domanda nella loro edizione.

⁵ «De l'idée que l'intellect matériel ou possible est en relation avec l'espèce humaine, Averroès et Dante paraissent conclure à des énoncés différents: il y a toujours de la pensée, dit le premier, parce qu'il y a naturellement toujours un homme qui pense. Il faut une 'multitude' d'êtres humains (ou la multitude des êtres humains), affirme le second, pour que tout ce qui pensable par l'humanité soit connu» Brenet (2006), p. 474. Traduzione mia.

⁶ *Monarchia* I, 12, 11. Dante (1986), p. 585.

L'imperatore dantesco è la Ragione, con essa coincide e di essa assolve il compito a livello 'macroscopico', secondo un'analogia tra corpo umano e corpo sociale⁷. Da questo punto di vista, come Lefort aveva compreso, il testo di Dante è il fondamento di una filosofia della storia. Filosofia della storia perché si fa dello svolgimento di fatti storici il segno di un ordine trascendentale che non è solo l'ordine escatologico cristiano ma anche un ordine razionale e naturale delle cose.

La monarchia universale non è per Dante solamente una struttura il cui scopo sarebbe quello di inquadrare in maniera più o meno costrittiva la società, essa è, per riprendere i termini che Lefort utilizza per parlare della democrazia, una «*forme de société*»⁸. D'altronde, perché un filosofo dell'antiautoritarismo, difensore del pluralismo e della democrazia, avrebbe dovuto interessarsi ad un'opera che non sembra fare altro che predicare la sottomissione assoluta del genere umano ad un monarca assoluto? Lefort ha il merito di aver compreso che la natura profonda della modernità del testo dantesco non consisteva tanto nella tesi proposta dall'autore, quanto nei fondamenti concettuali che Dante deve fornirsi e forgiarsi per intraprendere una riflessione inedita, quella che lega, e non subordina, azione e contemplazione, libertà e felicità, politica e filosofia.

Lefort cita vari autori influenzati direttamente o indirettamente dal pensiero politico dantesco (due su tutti, Machiavelli e La Boétie); vi è però uno scrittore di cui Lefort non parla e che ci aiuterà a fare una transizione verso la modernità, un giovane aristocratico prussiano che alla fine del diciottesimo secolo prese parte alla Rivoluzione francese, ne condivise i valori, e scrisse alcuni *pamphlet* che gli varranno il titolo di «*orateur du genre humain*»: Anacharsis Cloots. Questo personaggio, tra il 1792 e il 1793, anno della sua morte per ghigliottina, pubblica tre scritti che risuonano singolarmente, a volte in maniera quasi speculare, con il

⁷ Di tale analogia si occupa anche un'opera assai citata da Lefort, Kantorowicz (1957).

⁸ Lefort (1986).

trattato dantesco: *La République universelle, Bases constitutionnelles de la République du genre humain* e *Dernier appel au genre humain*.

Le preoccupazioni di Cloots sembrano essere, qualche secolo più tardi, le stesse di Dante. La soluzione, ispirata dall'ordine naturale delle cose, una sola: l'unità universale.

*La vera legislazione e la felicità permanente saranno il frutto dell'unità umana, della tenuità delle parti integranti. Due soli sull'orizzonte offrirebbero un falso giorno, due sovrani sulla Terra sono assurdi quanto due dei in Cielo*⁹.

Al di là della citazione dei 'due soli', che è improbabile derivi direttamente dall'immagine dantesca (anche se, nello stesso testo, Cloots citerà, questa volta esplicitamente, *l'Inferno* dantesco), ciò che sorprende è di ritrovare le stesse dimostrazioni della *Monarchia*: la felicità deriva dall'unità che a sua volta deriva da un libero assoggettamento al principio unificatore (pensiamo alla paradossale affermazione di *Purgatorio* XVI, 80: «liberi soggiacete»).

Una sorta di millenarismo laico, anche se ovviamente influenzato dalle correnti escatologiche cristiane, disegna il ritorno all'unità, l'assoggettamento dell'umanità al sovrano, come un ritorno all'età dell'oro: «l'età dell'oro ritornerà quando il sovrano regnerà, quando l'errore e la tirannia non frammenteranno più i domini del sovrano universale»¹⁰.

Il sovrano universale è, per Cloots, il popolo, che attraverso i suoi rappresentanti ridiventa padrone del proprio posto nella Storia, ma anche in Dante, come lo nota Lefort: «le monarque est le représentant de l'humanité»¹¹ e

⁹ «La véritable législation et la félicité permanente seront le fruit de l'unité humaine, de la ténuité des parties intégrantes. Deux soleils sur l'horizon nous donneraient un faux jour; deux souverains sur la Terre sont aussi absurdes que deux dieux dans le Ciel» Cloots (2014), p. 35.

¹⁰ «L'âge d'or reviendra quand le souverain régnera, quand l'erreur et la tyrannie ne morcelleront plus les domaines du souverain universel» Cloots (2014), p. 75.

¹¹ Lefort (1986), p. 52.

quindi la sovranità appartiene in un certo senso all'umanità intera, per mezzo della sua incarnazione disindividualizzata. Lo scopo di un tale universalismo? Quello che era proprio già al progetto dantesco¹², e che appartiene forse a ogni vero progetto politico della storia, l'ottenimento di un'umanità felice e libera: «Législateurs, nous voulons une Constitution qui marie le bonheur permanent avec la liberté permanente».

Come si è giunti a Cloots? Il nome di questo pensatore singolare compare, citato *en passant* e subito messo da parte, in un racconto di J. L. Borges, *Il parlamento (El congreso)*, tratto dalla raccolta *Il libro di sabbia* (1975)¹³.

Il racconto è molto 'borgesiano': un protagonista di origine italiana, Alejandro Ferri, si ritrova coinvolto nell'impresa di costituzione del primo Parlamento del mondo, utopia politica e intellettuale nata dall'immaginazione del suo fondatore, don Alejandro Glencoe, che dopo essere stato esiliato dalla vita politica del suo paese, decide di fondare la sua propria istituzione transnazionale¹⁴. L'idea sembra abbastanza semplice: creare un'istituzione politica rappresentativa di tutta l'umanità. Tuttavia, ben presto ci si rende conto che una tale impresa, oltre ai numerosi ostacoli d'ordine pratico, pone anche e soprattutto dei problemi d'ordine filosofico.

¹² Monarchia I, 12, 6: «si può concludere con altrettanta evidenza che questa libertà, o meglio questo principio di ogni nostra libertà, è il massimo dono fatto da Dio alla natura umana — come ho già detto nel Paradiso della Commedia — perché, grazie ad esso, possiamo raggiungere la felicità su questa terra come uomini e nell'aldilà come dèi. Stando così le cose, chi potrà negare che il genere umano si trova nella sua condizione più perfetta quando possa godere pienamente di quel principio [della libertà]? Ora, esso gode della massima libertà proprio quando vive sotto il monarca» Dante (1986), p. 583.

¹³ Si riporta in nota l'originale spagnolo tratto da Borges (1989) e nel testo la traduzione italiana di I. Carmignani in Borges (2004) o, per i Nove saggi danteschi, di T. Scarano in Borges (2001).

¹⁴ «Recordó haber leído en una de las volcánicas páginas de Carlyle el destino de aquel Anacharsis Cloots, devoto de la diosa Razón, que a la cabeza de treinta y seis extranjeros habló como "orador del género humano" ante una asamblea de París. Movido por su ejemplo, don Alejandro concibió el propósito de organizar un Congreso del Mundo que representaría a todos los hombres de todas las naciones» Borges (1989), p. 23.

Twirl, uomo di grande lucidità e acume, osservò che il Parlamento poneva innanzitutto un problema di carattere filosofico. Progettare un'assemblea che rappresentasse tutti gli uomini era come fissare il numero esatto degli archetipi platonici, enigma che ha impegnato per secoli i perplessi pensatori¹⁵.

L'argomento è inizialmente solo abbozzato, ma eccoci proiettati nel dibattito secolare sugli Universali. Non si tratta solo di interrogarsi su quali criteri di rappresentatività, quali categorie bisognerà applicare nella scelta dei membri del Congresso; alla fine, il discorso sfocerà nella comprensione del fatto che questi Universali, per esistere, devono essere attualizzati dalla specie umana sempre, tutti, costantemente: *tota, simul, semper*.

Mentre proseguono i lavori di costruzione dell'edificio che dovrà accogliere il Congresso, il protagonista Alejandro Ferri è inviato a Londra per effettuare delle ricerche alla *British Library*: il Congresso universale deve, ovviamente, dotarsi di una biblioteca universale (inutile ricordare qui quanto l'immagine della biblioteca, con tutte le sue implicazioni metaforiche, sia strutturante per la poetica borgesiana). Sotto le volte della biblioteca inglese, chi potrebbe egli incontrare se non (una) Beatrice? Ragazza che «non aveva ancora compiuto vent'anni», con la quale il protagonista inizia una relazione amorosa che finirà per protrarsi e rischiare di ostacolare la sua missione. La storia con Beatrice Frost, che segna anche da un punto di vista stilistico una breve incursione nel tono lirico e intimo, rappresenta la compenetrazione di individuale e universale, la loro impossibile scissione. La parentesi narrativa amorosa, che non aggiunge apparentemente nulla alla narrazione principale, è dunque giustificata così: «Questa è la storia complessiva del Parlamento del Mondo, non la storia di

¹⁵ «Twirl, cuya inteligencia era lúcida, observó que el Congreso suponía un problema de índole filosófica. Planear una asamblea que representara a todos los hombres era como fijar el número exacto de los arquetipos platónicos, enigma que ha atareado durante siglos la perplejidad de los pensadores» Borges (1989), p. 24.

Alejandro Ferri, la mia, ma la prima comprende la seconda, così come tutte le altre»¹⁶. La storia individuale può pensare la storia universale che la ingloba? E questa storia universale è più o meno che la somma di tutte le storie individuali?

Ferri è costretto, dopo un anno, a lasciare Londra e Beatrice per fare ritorno in Argentina, dove deve consegnare il rapporto delle sue ricerche al Mister Glencoe, fondatore del Congresso. Ferri trova quest'ultimo profondamente mutato; egli ordina ai suoi collaboratori, suscitando lo sconforto e l'incomprensione generale, di bruciare tutti i libri della nascente biblioteca del Congresso («Ogni tanti secoli bisogna bruciare la Biblioteca di Alessandria»¹⁷) e, durante questo *autodafé* che darà inizio a una notte mistica di epifanie, dichiara ai suoi accoliti:

Quattro anni ho impiegato a capire quello che sto per dirvi. L'opera che abbiamo intrapreso è così vasta che abbraccia - ora lo so - il mondo intero. Non si tratta di un gruppo di chiacchieroni che blaterano fino a frastornarsi nei capannoni di una fattoria perduta. Il Parlamento del Mondo è cominciato nel primo istante del mondo e continuerà quando non saremo che polvere. Non c'è luogo in cui non sia presente»¹⁸.

Quest'ultima frase sembrerebbe adattarsi benissimo alla descrizione dantesca della noetica universale averroista, a quest'intelletto unico, eterno, separato, che pensa attraverso le immagini sensoriali raccolte da tutti gli individui, che li

¹⁶ «Ésta es la historia general del Congreso del Mundo, no la de Alejandro Ferri, la mía, pero la primera abarca a la última, como a todas las otras» Borges (1989), p. 28.

¹⁷ «Cada tantos siglos hay que quemar la Biblioteca de Alejandría» Borges (1989), p. 31.

¹⁸ «Cuatro años he tardado en comprender lo que les digo ahora. La empresa que hemos acometido es tan vasta que abarca —ahora lo sé— el mundo entero. No es unos cuantos charlatanes que aturden en los galpones de una estancia perdida. El Congreso del Mundo comenzó con el primer instante del mundo y proseguirá cuando seamos polvo. No hay un lugar en que no esté» Borges (1989) p. 31. Si tratta, in fin dei conti, dello stesso concetto esplicitato magistralmente in Brenet (2006): «With respect to some individual, who is born, who will die, who at times imagines, and at times does not, it is clear that this universal is unstable. It appears then disappears, according to the whims of this limited imagination. But as for the human race, or the flux of ordinary individuals continuously renewed, the universal, as such, endures. During the "evacuation" of a "subject", or its removal, the intervention of another replaces it, so that, in relation to this population of continuous images, to the general structure of fantasy, the possible intellect remains in actuality, and reality is not in vain».

costituisce e al tempo stesso li trascende, a quest'intelletto che è presente ovunque e da nessuna parte. In Borges come nel *Paradiso* dantesco, l'apprensione dell'unità del Tutto, la comprensione che corrisponde ad una dissoluzione del particolare, finisce per divenire un atto mistico e impossibile a «trasumanar per verba» (*Par.* I, 70):

*Le parole sono simboli che postulano un ricordo condiviso. Ma quello che voglio raccontare adesso è solamente mio; quanti lo divisero con me sono ormai morti. I mistici invocano una rosa, un bacio, un uccello che è tutti gli uccelli, un sole che è tutte le stelle e il sole, una brocca di vino, un giardino o l'atto sessuale. Nessuna di queste metafore è adeguata a quella lunga notte di giubilo, che ci lasciò, stanchi e felici, sul limitare dell'aurora*¹⁹.

Questa epifania intellettuale, che rimanda alla tradizione mistica occidentale così come orientale, non è così lontana da quella che sperimenta il protagonista della *Commedia* in cima al *Paradiso*, e al *Paradiso* dantesco sembrano alludere le immagini della rosa e quella dell'uccello, di cui diremo ancora qualcosa.

Per riprendere i termini della noetica averroista, si potrebbe forse parlare d'*intellectus adeptus*, di quel momento, passeggero e inesprimibile, in cui l'individuo accoglie in se l'interezza dell'intelligibile, ricevendo l'intelletto agente come sua forma, momento in cui il singolare pensa l'universalità dello scibile e dell'esistente, in cui un'unica persona fa, per un istante, quello che è solitamente fatto dalla moltitudine degli esseri umani in ogni istante: attualizza, da solo, l'intera potenza intellettuale della specie umana. Non solo: come notava Tommaso d'Aquino, a proposito della tesi averroista dell'acquisizione dell'intelletto, questa *copulatio* tra individuo, intelletto possibile e intelletto

¹⁹ «Las palabras son símbolos que postulan una memoria compartida. La que ahora quiero historiar es mía solamente; quienes la compartieron han muerto. Los místicos invocan una rosa, un beso, un pájaro que es todos los pájaros, un sol que es todas las estrellas y el sol, un cántaro de vino, un jardín o el acto sexual. De esas metáforas ninguna me sirve para esa larga noche de júbilo, que nos dejó, cansados y felices, en los linderos de la aurora.» Borges (1989,) p. 31.

agente significa che questa sostanza «che si unisce al nostro intelletto a titolo di forma, [...] è al tempo stesso ciò che è intelletto e ciò attraverso cui è intelletta»²⁰, oggetto e mezzo dell'intellezione. Come dire: comprendere il tutto significa divenire il tutto, oppure rendersi conto, ed è il caso del racconto borgesiano, di esserlo sempre stati.

Oppure forse la comprensione profonda della coesione del reale coincide con l'intuizione della sua irriducibile frammentazione. Il principio unificatore, organizzatore, sia esso l'imperatore, la repubblica universale o il parlamento del mondo, si scontra con l'impossibilità di mettere completamente da parte una singolarità che persiste e si oppone alla diluizione nell'ordine della specie, e con il compito sovrumano di concepire il sistema nella sua totalità pur permanendo parte integrante di questo stesso sistema, paradosso di un'intellezione oggetto e strumento di se stessa.

La *modernité* di Dante consiste forse in questo, innanzitutto, nell'aver concepito il problema di un ordine universale, aver immaginato il genere umano come un'entità le cui parti sono asservite al Tutto e in cui questo 'Tutto' rappresenta lo strumento di realizzazione delle parti, la possibilità di scoprire e sviluppare il loro potenziale nella direzione di una finalità propria ad esse stesse. Dante ha l'intuizione che un tale problema di ordine politico e sociale è, invero, un problema di ordine filosofico, e inversamente, all'infinito.

Siamo dunque ritornati a questa iniziale incoerenza apparente del ragionamento dantesco, che rimane aperta e di cui troviamo una riformulazione nel racconto di Borges: perché avremmo bisogno di un sovrano universale, sia esso un monarca o un'assemblea, per mettere in atto ciò che è già, per sua stessa natura e necessariamente, eternamente in atto? Se, politicamente, la questione

²⁰ «Sed est ipsa substantia separata quae coniungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur et qua intelligitur». Tommaso d'Aquino, *In IV Sentiarum*, d. 49, q. 2, a. 1. Sull'argomento, vedi Brenet (2011).

resta aperta, filosoficamente e, ancor più, poeticamente, possiamo sottoscrivere quello che afferma il protagonista del racconto borgesiano, Alejandro Ferri: «Ha importanza aver sentito che il nostro progetto, di cui più di una volta ci eravamo fatti beffe, esisteva realmente in segreto ed era l'universo e noi stessi»²¹. La soluzione narrativa trovata dall'autore argentino nella chiusa del suo racconto risuona con un passaggio tratto da uno dei *Nove saggi danteschi*, la cui pubblicazione segue di pochi anni quella del *Libro di sabbia*. In uno dei saggi, *L'aquila e il Simmurg*, consacrato all'episodio dell'incontro, nel diciannovesimo canto del *Paradiso*, di Dante pellegrino con un'aquila formata da numerose anime di beati, Borges scrive:

*I pellegrini cercano una meta ignota; quella meta, che conosceremo solo alla fine, deve per forza meravigliarci e non essere o sembrare un'aggiunta. L'autore risolve la difficoltà con eleganza classica; abilmente, coloro che cercano sono ciò che cercano*²².

È tra l'altro interessante notare come proprio all'aquila in *Paradiso* XIX Dante ponga lo stesso dilemma riguardante la giustizia divina che viene sollevato in *Monarchia* II, 7; e proprio nella *Monarchia* troviamo una auto-citazione esplicita del poeta fiorentino (*Mon.* I, 12, 6), che parla del suo *Paradiso*, che doveva star componendo negli stessi anni. Sembra che ci sia un rapporto, sotterraneo e tenace, tra le riflessioni filosofico-politiche che strutturano la *Monarchia* e quelle che, poeticamente, danno forma all'architettura del paradiso, senza dubbio, tra i regni oltremondani, il più 'ordinato' e quello in cui sempre più sembrano sfocare i confini netti dell'individualità.

²¹ «Importa haber sentido que nuestro plan, del cual más de una vez nos burlamos, existía realmente y secretamente y era el universo y nosotros» Borges (1989), p. 32.

²² «Los peregrinos buscan una meta ignorada, esa meta, que sólo conoceremos al fin, tiene la obligación de maravillar y no ser o parecer una añadidura. El autor desata la dificultad con elegancia clásica; diestramente, los buscadores son lo que buscan» Borges (1989), p. 368.

Che Borges abbia conosciuto e frequentato Averroè e Dante, è indubbio (oltre ai citati *Nove saggi* basti pensare al racconto *La ricerca di Averroè*, pubblicato nel 1949 nella raccolta *Aleph*), ma non era mia intenzione proporre un rapporto di filiazione diretta tra i testi, indagare il testo dantesco come possibile fonte di quello borgesiano, quanto piuttosto cercare di illuminare mutualmente un testo con l'altro, interrogarli insieme sotto la stessa luce e osservarne le variazioni di riflesso. Il racconto è in un certo senso la versione di Borges del *Colloquio degli uccelli* (*Mantiq-al-tayr*) di Farid al-Din Attar, che a sua volta richiama, per Borges, l'aquila 'una e multipla' del diciannovesimo canto del *Paradiso*, che a sua volta costituisce una formulazione poetica del dilemma della giustizia divina e della sua realizzazione terrena che è anche uno dei punti di partenza della coeva *Monarchia* (testo presumibilmente conosciuto da Borges, che lo cita in nota in uno dei suoi saggi²³). La *diffractive reading* teorizzata da D. Haraway²⁴, e ampiamente utilizzata nella dantistica da M. Gagnolati²⁵, permette non solo di leggere Borges attraverso Dante ma anche Dante attraverso Borges. Il prisma è stato il saggio di Lefort: il filosofo francese ha mostrato la modernità che dimora negli interrogativi che Dante si pone per fornire un'impalcatura concettuale al suo trattato politico, ha messo in luce la portata politica di una dottrina noetica, il 'monopsichismo' averroista, che interroga il legame tra elemento e insieme, tra individuo e specie.

La novella di Borges fornisce una possibile risposta al dubbio sollevato dal terzo capitolo del primo libro della *Monarchia*, in cosa la struttura monarchica universale potrebbe aiutare il genere umano a fare ciò che già costantemente e naturalmente fa, attualizzare l'interezza della sua potenza intellettuale. Con Alejandro Ferri, protagonista del *Congreso*, potremmo rispondere: a nulla, ma

²³ Borges (1989), p. 359.

²⁴ Haraway (1997).

²⁵ Gagnolati (2013) e Gagnolati-Southerden (2020).

solamente il fatto di immaginare una struttura universale, di pensarne i fondamenti teorici e il funzionamento pratico, ha permesso di comprendere che l'universalità che si cercava è già in atto e non è altra cosa da coloro che la pensano.

Franco Costantini

franco.costantini@gmail.com

Riferimenti bibliografici

Alighieri (1986)

Dante Alighieri, *Monarchia*, traduzione a cura di Pio Gaja in Id., *Opere Minori*, vol. II, Torino, Utet, 1986.

Brenet (2006)

Jean Baptiste Brenet, *Théorie de l'intellect et organisation politique chez Dante et Averroès*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 98, 3, 2006, pp. 467-487.

Brenet (2011)

Jean Baptiste Brenet, *S'unir à l'intellect, voir dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du thomisme*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 21, 2, 2011, pp. 215-247.

Brenet (2018)

Jean Baptiste Brenet, *Dante and Averroes, new readings of Monarchia I 3*, in Maria Luisa Ardizzone (a cura di), *Dante as Political Theorist. Reading Monarchia*, Newcastle upon Tyne (UK), Cambridge Scholars Publishing, 2018, pp. 60-81.

Borges (1989)

Jorge Louis Borges, *Obras Completas II 1975-1985*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1989.

Borges (2001)

Jorge Louis Borges, *Nove saggi danteschi*, a cura di Tommaso Scarano, Milano, Adelphi, 2001.

Borges (2004)

Jorge Louis Borges, *Il libro di sabbia*, a cura di Tommaso Scarano, traduzione di Ilide Carmignani, Milano, Adelphi, 2004.

Cloots (2014)

Anacharsis Cloots, *La république universelle suivie de Bases constitutionnelles de la république du genre humain*, Montreuil, L'insomniaque, 2014.

Gagnolati (2013)

Manuele Gagnolati, *Amor che move: linguaggio del corpo e forma del desiderio in Dante, Pasolini e Morante*, Milano, il Saggiatore, 2013.

Gagnolati-Southerden (2020)

Manuele Gagnolati - Francesca Southerden, *Possibilities of Lyric: Reading Petrarch in Dialogue*. With an Epilogue by Antonella Anedda Angioy, *Cultural Inquiry*, 18, Berlino, ICI Berlin Press, 2020. <<https://doi.org/10.37050/ci-18>>.

Haraway (1997)

Donna Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouseTM: Feminism and Technoscience*, New York, Routledge, 1997.

Lefort (1986)

Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

Lefort (1993)

Claude Lefort, *La modernité de Dante*, in Dante, *La Monarchie*, traduction de Michèle Gally, Paris, Editions Belin, 1993.

Kantorowicz (1957)

E. H. Kantorowicz, *The king's two bodies*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

En prenant le départ de l'essai de Claude Lefort, «La modernité de Dante», paru en 1993, cet article se propose d'enquêter un aspect particulier et fondamental du traité médiéval: le rapport entre les parties et le tout. Pour faire cela, on propose d'abord une analyse du passage de la Monarchie où la noétique averroïste est mise au service d'une théorie politique, pour le confronter après, dans une lecture croisée, avec une nouvelle de J. L. Borges. Ce qui en résulte est un itinéraire possible entre moyen-âge et modernité, politique et mystique, formes de poésie et formes de vie.

Parole-chiave: Dante; Borges; Lefort; Averroès; Monarchia.