

## **Utopia del conversare, utopia di una comunità rinnovata**

*(Utopia of Conversation, Utopia of a Renewed Community)*

**FRANCESCA BREZZI**

### **Abstract:**

*The essay presents a mirror reading of *The Symposium of San Silvestro* and the essay *Invitation to lunch by Kant* (Heller 1992), under the sign of utopia, to show how in the utopia of conversation traces of a renewed community-reality can be found. Both texts focus on fundamental concepts of ethics and living together. The characteristics of a good conversation – autonomy, pluralism and freedom of spirit – can form the bonds of humanity, which then means being citizens of the world (Heller, 1992: 113).*

**Keywords:** Humanity, nature, freedom, happiness

### **Abstract:**

*Nel saggio si presenta una lettura speculare de *Il simposio di San Silvestro* e il saggio *Invito a pranzo da Kant* (Heller 1992), sotto il segno dell'utopia, per mostrare come nell'utopia del conversare si possano trovare le tracce per una realtà-comunitaria (forse utopica) rinnovata. In entrambi i testi si focalizzano concetti fondamentali dell'etica e del vivere insieme. Le caratteristiche di una buona conversazione – autonomia, pluralismo e libertà di spirito – possono formare i vincoli*

dell'umanità, che significa poi essere cittadini del mondo (Heller 1992: 113).

**Parole chiave:** *Humanität*, natura, libertà, felicità

## 1. Un ricordo

“Madrina di concetti” così Ágnes Heller definisce Diotima e in ugual modo desideriamo ricordarla.

Il dolore della perdita si accompagna alla consapevolezza che un dialogo si interrompe, si esaurisce lo stimolo di una discussione feconda, non avremmo più udito le sue affermazioni talvolta spiazzanti. La notizia della sua morte ci ha colto all'improvviso, perché tutte noi, studiose e amiche, avevamo davanti agli occhi la brillante novantenne che aveva animato numerosi incontri in Italia, ricordavamo le passeggiate nel sole dorato di Roma, città, che infaticabile voleva conoscere sempre meglio.

Con altre amiche italiane (Paola Ricci Sindoni, Giovanna Costanzo, Laura Boella, Vittoria Franco, Cristina Guarnieri) eravamo unite a Ágnes Heller da rapporti affettivi di comunanza empatica, ma altresì da legami di studio e di ricerca che si erano concretizzati in molte iniziative<sup>1</sup>.

A quella notizia eravamo più sole, più forte era il rimpianto.

Personalmente ricordo il filo che mi lega a una opera in particolare, il prezioso piccolo testo, *Il Simposio di San Silvestro* (Heller 2010)<sup>2</sup>, saggio forse minore, rispetto a scritti molto densi di Heller ma rile-

---

<sup>1</sup> Organizzammo un grande convegno per i suoi Ottanta anni presso l'Università Roma Tre, cui seguì il volume della rivista del Dipartimento da me diretta B@belonline/print, *Ebraismo, Etica, Politica. Per Ágnes Heller*. Edd. G. Costanzo e P. Ricci Sindoni. Milano: Mimesis 2009, n. 7.

<sup>2</sup> Ricordo che abbiamo presentato con Heller stessa e Vittoria Franco il testo appena uscito presso l'ambasciata di Ungheria a Roma. Mi piace altresì ricordare che il mio avvicinamento all'opera di Heller è dovuto a una rete di amiche, ad uno scambio fecondo di sapere. Per un verso Paola Ricci Sindoni e Giovanna Costanzo mi hanno coinvolto a partire dalla pubblicazione di Giovanna Costanzo stessa, *Ágnes Heller costruire il bene*, Roma 2007, per l'altro, lessi *Il Simposio di San Silvestro*, divenuto

vante, un dialogo modellato sul *Simposio* platonico, che offre notevoli e significative diversità rispetto all'illustre originale di cui ho parlato in altre occasioni.

In questa sede mi riprometto una lettura speculare de *Il simposio di San Silvestro* e il saggio *Invito a pranzo da Kant* (Heller 1992), sotto il segno dell'utopia, per mostrare come nell'utopia del conversare si possano trovare forse le tracce per una realtà-comunitaria (forse utopica) rinnovata.

In entrambi gli studi, con la consueta finezza e profondità di approccio, ma anche con levità, Heller affronta temi urgenti e densi, il mio scopo tuttavia è di mostrare come i due testi possano essere colti quasi come un controcanto l'uno dell'altro, il secondo talvolta esplicativo di alcuni nodi del primo e viceversa (ecco il perché di un loro confronto speculare)<sup>3</sup>.

Ágnes Heller, pensatrice attenta alle tematiche etico-politiche, *riconosciuta* ormai come maestra e compagna del nostro pensiero, la cui abbondante produzione ci ha accompagnato lungo tutto il Novecento con grande rilevanza.

"Un multiforme ordito" definivo il suo messaggio, nelle mie precedenti riflessioni intorno a Heller, inquadrandolo nel bisogno e nell'esigenza essenziale di delineare l'etica problematica dei nostri tempi, trovare sentieri percorribili dagli esseri umani del terzo millennio, e ne evidenziavo il forte impianto morale cercando di percorrere alcuni sentieri di un pensiero molto articolato.

Come è noto, Heller ha elaborato, fin dagli anni '70 una teoria morale (etica generale, filosofia delle morali, teoria della condotta della vita buona), ed anche nella produzione successiva e più recente

---

introvabile, in fotocopie donatemi dall'amica Margarete Durst, che ne parlava in un suo saggio, cfr., *Utopia pedagogica, diversità di genere e educazione nella Repubblica*, in AA.VV. 2009: 107–141. Da qui il mio proposito di riproporre l'opera al pubblico italiano nel 2010.

<sup>3</sup> Per meglio esaltare questo aspetto segnalò in corsivo i riferimenti al Simposio.

“la domanda sul senso” e “l'orientamento al valore” costituiscono il nucleo fondamentale della sua concezione di filosofia: nel circolo conoscitivo si sono inseriti inediti soggetti, sono scaturite formulazioni finora ignote, altre domande di senso. Fin dai testi più lontani si inseriva nella “riabilitazione della filosofia pratica”, come suona il titolo di un'opera famosa, e oggi, a uno sguardo retrospettivo ne constatiamo l'attualità e la lungimiranza.

Riabilitazione possibile tuttavia solo con un pensiero lucido e sensibile, inquieto e problematico di fronte ai dubbi e alle sfide del nostro tempo, come quello che Ágnes Heller impersonava, in dialogo con gli autori e le studiose che nel mondo filosofico hanno affrontato il dibattito sull'etica, quali Rorty, MacIntyre, Rawls, e altresì Martha Nussbaum e Sen, Taylor, Honneth, che possiamo considerare esponenti tutti di un'etica come agire pubblico.

## **2. Il valore di un Convito**

Intreccio fra il testo helleriano su Kant e *Il Simposio di San Silvestro*, ma i riferimenti potrebbero raddoppiarsi in un quadrilatero teoretico con *Il Simposio Platonico* e *l'Antropologia Pragmatica* kantiana, ma lo riserviamo a un altro lavoro, qui limitiamoci a Heller e al suo scavo riflessivo, rivolto in particolare al *paragrafo 88* dell'opera kantiana, intitolato *Del Sommo bene fisico e morale*, in cui il filosofo descrive in maniera dettagliata le caratteristiche del moderno Simposio, di cui tra poco.

Innanzitutto, Heller evidenzia in queste pagine kantiane, una certa maggiore concretezza del pensatore di Königsberg, e per questo lo avverte più vicino:

Notiamo che la *Critica del giudizio* analogamente all'*Antropologia* non parla del soggetto trascendentale, ma del *sensus communis*, non della legge, ma della capacità di

porre fini e dell'immaginazione, non del dovere, ma del gusto e del *savoir vivre*, in breve di tutto ciò che Kant sintetizza nell'espressione *Humanität* [...]; un mondo dotato delle leggi migliori rimarrebbe monotono, triste e deserto se mancasse di *Humanität* (Heller 1992: 104).

Concetto complesso questo, che nell'*Antropologia Pragmatica* indica, secondo Heller, il mondo quale habitat umano, ossia teatro umano, in cui noi siamo attori e spettatori, e con Kant si dilunga su tale metafora della rappresentazione scenica (e qui troviamo il primo intreccio-rinvio al dialogo), con affermazioni anche inaspettate quali «l'etica è una rappresentazione scenica (play)», simulacro del bene (105).

Heller rileva inoltre la differenza per Kant tra conoscere il mondo (capire il gioco) e avere un mondo (partecipare al gioco) per giungere al nodo che ci interessa: l'atteggiamento dell'individuo-attore che interviene in una conversazione è pratico, egli partecipa al gioco e ne accetta le regole<sup>4</sup>. E se «un simposio è un dramma, recitando il ruolo della persona buona, fantastica Kant, gli uomini possono abituarsi a esso, e la maschera può diventare il vero volto» (Kant 1969: 36–38; Heller 1992: 105).

*[C]'è stato un simposio di fine anno... e mentre fantasticavo (ricordandolo) il nostro simposio andò via via trasformandosi nella mia memoria. Tutti i invitati indossavano una maschera greca e prendevano a filosofare alla maniera di Socrate, affinché egli ci comprendesse e avesse la possibilità di farsi capire da noi* (Heller 2010: 55).

---

<sup>4</sup> Kant ci sembra anticipare alcune analisi di Huizinga, quando delinea il baro, l'attore -etico che non recita in conformità delle regole, bensì disonestamente. Atti non ammessi sono illegittimi, cattivi, criminali a prescindere dalla presenza o dall'assenza della pretesa (Heller 1992: 106). Rinvio a mio libro Brezzi 2018.

Riteniamo un preciso indizio di tale adesione helleriana a Kant queste parole iniziali del dialogo, pronunciate dal giovane, nostro contemporaneo ed estraneo al mondo greco, dal quale deriva poi il racconto della serata e l'entrata in scena dei personaggi del convito (Agatone, Aristofane, Fedro, Erissimaco, ma altresì Diotima, Hermia e Helena).

Per giungere a focalizzare concetti fondamentali dell'etica e del vivere insieme, tuttavia, Heller intraprende un itinerario indiretto (lungi *detours*), si è detto la riscrittura di un testo illustre, *Il Simposio* platonico, e la sua ermeneutica, quasi, che troviamo nell'articolo in questione.

«Non c'è nessun caso in cui la sensibilità e l'intelletto, unificati in un godimento possano essere così a lungo mantenuti e così spesso ripetuti con piacere, come accade di un buon pranzo in buona compagnia» (Kant 1969: 36–37) e Ágnes Heller aggiunge: «Kant si rallegrava quotidianamente nel condividere un pasto prolungato con i suoi amici. Una volta diventati amici [...] estendeva con il suo consueto gesto di cortesia un regolare invito a raggiungerlo per il pranzo» (Heller 1992: 110).

Con Kant, Heller ritiene che il pranzo rappresenti un esempio paradigmatico della socievolezza sociale contro la socievolezza asociale, cioè l'aggressività, all'uso della forza indiscriminata; pranzo quale combinazione di natura e libertà, come delineato dal filosofo, che può essere anche individuata come promessa di felicità (*promesse de bonheur*).

Interessante lo spostamento in Kant – e Heller lo evidenzia – dall'uomo-attore nel mondo in una situazione di solitudine, all'essere umano nella rete dello scambio sociale, dal linguaggio egoistico a uno pluralistico, in quanto *Humanität* significa, da un lato, sentimento universale, dall'altro la facoltà di poter comunicare intimamente e

universalmente; lo sviluppo delle idee morali, si sostanzia del sentimento morale e, nel giudizio di gusto, dalla rappresentazione sensibile di quelle (Heller 1992: 107).

Così Fedro, a sua volta, afferma: «[...] *senza sentimenti nessuna società può funzionare, nemmeno quelle primitive, poiché ogni società necessita tanto della stabilità, quanto della sicurezza di taluni legami determinati fra quegli uomini che la compongono. Allo stesso tempo anche ogni uomo ha bisogno dell'esistenza di tali legami, poiché dipende dagli altri – e questi da lui – tanto per il sostentamento che per l'assistenza*» (Heller 2010:88).

Collegandosi altresì alla *Critica del giudizio* e pertanto alla universalità o meno del giudizio di gusto, la filosofa vuole evidenziare, soffermandosi originalmente sul "pranzo immaginario con Kant", la ricerca di una universalità comparativa (torneremo su questo concetto), espressa, secondo Kant per esempio, nel valore universale del buon pasto e della conversazione.

La scena si apre e irrompe *Il Simposio di San Silvestro*, in cui si descrive un gruppo di filosofi e filosofe che si ritrovano per festeggiare la notte di San Silvestro e i personaggi sono ritratti con modalità nuove.

Si manifesta molto suggestivo il quadro – esteriore, ma non solo – di questo convito: una comunità di uomini e donne, in carne e ossa, con i loro problemi personali, con i loro amori tranquillamente confessati (Fedro ama ricambiato Diotima<sup>5</sup>, Aristofane invece non è corrisposto da Hermia, innamorata a sua volta di un altro ecc.), non solo ma Ágnes Heller ritiene importante raffigurare tre donne, amiche e affettuose tra loro, molto diverse di carattere, ironiche e sincere, per ricordare e fare suo quel rapporto di sorellanza o sororità, cioè di sin-

---

<sup>5</sup> La novità helleriana consiste nella partecipazione di Diotima al simposio, pienamente riconosciuta dagli altri convitati nelle sue capacità intellettuali, designata quale "madrina di concetti"; accanto a lei altre due donne, Hermia e Helena. (Si veda mia introduzione citata).

tonia e solidarietà che esiste fra le donne in vista della loro emancipazione e liberazione.

I personaggi sono colti come tali da uno sguardo di donna, che riferisce e 'narra' uno scambio di idee quasi informale e molto vivace, in cui si affrontano, tuttavia, contenuti "alti", i partecipanti, infatti, esprimono un sapere argomentato, logicamente costruito, eppure ricco di spessore emotivo.

Fedro si rammarica perché i loro conviti siano concentrati solo sul ballo o sul piacere del mangiare, consapevole che la festa debba anche elevare e Diotima concorda e propone un dialogo, bello e edificante: «*dovremmo parlare di qualcosa che sia positiva in se stessa, che ci riguardi e ci interessi tutti quanti e di cui, quotidianamente non si abbia mai occasione di parlare*» (Heller 2010: 56); e Hermia suggerisce come argomento l'amore.

Ancora continuo e rinvio da un testo all'altro, in quanto Kant dichiara: «una buona conversazione richiede una mutua partecipazione di pensieri» (Kant 1969: 169), comunanza tale da favorire il realizzarsi delle relazioni umane, ma anche più semplicemente si può incrementare il benessere sociale, seguendo vari livelli e uno è rappresentato dal conversare tra uguali.

Il filosofo evidenzia, in maniera un po' pedante, come esistano tre stadi nella conversazione durante il pranzo: narrare una storia, condurre un ragionamento (che comporta anche una certa contestazione reciproca, mai una lotta) e scherzare, "il pasto finisce con il riso", riprende Heller (Heller 1992: 114).

Situazioni tutte presenti nel *Simposio di San Silvestro*: l'inizio consiste nell'incontro dei due giovani – del nostro tempo – che narrano una speciale notte di San Silvestro, nella quale si dipana tutto il filo lieve ma denso dei vari ragionamenti, secondo le prospettive diver-



se dei protagonisti, quindi anche con contrasti verbali<sup>6</sup>, ma la conclusione è nell'ebbrezza e nello scherzo, escluso Socrate che fedele al suo ruolo: «*non prese sonno. Si alzò quando ancora non era giorno, andò verso la piazza e, come al solito, riprese a far domande a giovani e anziani, in cerca della verità*» (Heller 2010: 121).

Ugualmente si manifesta una visione speculare in relazione alle quattro regole fondamentali di un pasto, secondo Kant, che sono a loro volta presenti nel *Simposio* helleriano: scegliere l'argomento del conversare per consentire a tutti di partecipare e su sollecitazione di Hermia si decide l'amore; non far cadere mai il silenzio e il *Simposio di San Silvestro* è un susseguirsi di argomentazioni, tesi e controtesi. Non divagare da un argomento all'altro, e sempre Diotima "socraticamente" riconduce varie volte i convitati ai nodi centrali; infine evitare esibizionismo e presunzione, e Heller mordacemente tratteggia il profilo di Erissimaco medico, concreto e pragmatico e di Aristofane, illustre poeta, che si reputa l'unico investito a tessere l'elogio dell'amore, ma le sue tesi sono via via ridiscusse da Diotima, pertanto ne scaturisce un progressivo cammino di costruzione, non esente da spirito ironico.

"Il pasto finisce nel riso" afferma Kant e Heller lo sottolinea (Heller 1992: 114), paradossalmente, forse inaspettatamente, questa dimensione apre a nostro parere allo spessore etico politico del pranzo e al valore utopico.

Procediamo per gradi: innanzi tutto Kant (e Heller) insiste su questo elemento indispensabile dell'umorismo, necessario come il tetto della casa, dove si svolge il convito, non solo perché un lieve scherzo può smussare una contrapposizione argomentativa, ma altre-

---

<sup>6</sup> Così Helena si rivolge a Aristofane: "Ancora una volta stai parlando storto, caro commediografo!" (Heller 1992: 65), o il medico Erissimaco sempre rivolto al poeta: «Caro Aristofane, ancora una volta preferisci vagare a zonzo nel campo delle idee anziché mantenerti sul terreno della realtà» (69).

sì poiché il pasto è come un dramma, partecipare è quale una azione simulata, contrasto serio afferma Kant (Kant 1969), «la conversazione che ha luogo intorno alla tavola, è azione di vita reale, ma anche irreale, simulacro. Simulacro di cosa? [...] del migliore mondo possibile (utopia?), conclude la filosofa (Heller 1992: 116).

In secondo luogo lo spessore etico politico emerge in quanto la dimensione maggiormente sottolineata da Heller è proprio il valore universale del buon pasto e del dialogo, l'universalità comparativa, reciproca conversazione universale (110), che aggiunge cifre non solo all'antropologia kantiana, ma anche a quella della pensatrice ungherese.

Il soggetto delineato, *ego cogito*, manifesta tre massime e non unicamente nel pranzo: innanzi tutto pensare da sé, cioè deve esprimere un pensiero autonomo; in secondo luogo attuare un "largo modo di pensare", mettersi al posto dell'altro, realizzare cioè un pensiero dal punto di vista altrui. Cifra questa, da evidenziare perché ripresa con acutezza e originalità da Hannah Arendt, la quale con forte esigenza pratica e politica, afferma, proprio a commento di Kant: «essere e pensare con la mia propria identità dove io non sono» (Arendt 2006). Non generica immedesimazione, né accattivante empatia, ma dal sé fare spazio all'altro, con la propria identità intraprendere il viaggio politico e pubblico verso la diversità in me e fuori di me, accettando il cambiamento di ciascuno/a che ne deriverà. Per Arendt la comunità politica, la *polis* è spazio relazionale, l'in-fra che unisce e separa insieme.

Infine Kant auspicava che in ogni momento il soggetto assumesse un atteggiamento coerente.

Ne consegue ancora lo spessore etico politico in quanto dalle tre massime sopra ricordate, derivano le caratteristiche di una buona conversazione – autonomia, pluralismo e libertà di spirito – e Heller concorda con Kant nell'affermazione che «è principalmente intorno al-

la tavola (dove hanno luogo le buone condizioni) che si forgianno i vincoli dell'umanità, che significa poi essere cittadini del mondo» (Heller 1992: 113).

Nel pranzo come nella comunità, quindi, si manifesta essenziale la molteplicità, come mutuo rispetto del giudizio dell'altro, anche se ognuno ritiene di esprimere una verità-validità universale, pluralismo, aggiunge Heller ravvisabile nell'io che parla la lingua del noi. Secondo Kant la relazione con l'altro, con l'essere umano che vive nella rete dello scambio sociale, e quindi la teoria della socievolezza sociale appartengono all'evo moderno, mentre la barbarie è caratterizzata da pulsioni sfrenate: «la cultura della disciplina del volere può essere suscettibile di un affinamento senza precedenti – in e attraverso la comunicazione/conversione di *persone libere e uguali*» (n.s.) (109–110).

Heller ritrova alcuni suoi temi significativi: interrogandosi su cosa significhi universale in questo contesto, coglie l'elemento della differenza come pietra angolare, sia per un giudizio di gusto «nel giudizio di ognuno il pasto e la conversazione sono stati buoni, per quanto ognuno di essi abbia mangiato qualcosa di diverso»; sia per il valore della conversazione a cui ognuno offre un contributo prospettico particolare in vista della verità.

Ciò che Kant chiama relativa universalità nelle questioni di giudizio è l'universalità raggiunta attraverso la diversità o piuttosto l'universalità così come si manifesta nella diversità [...], l'esercizio di un modo di pensare liberale consiste nell'accettare e riconoscere la differenza (ivi).

La tensione tra realtà utopica e anti-utopica, si rivela per Heller e in trasparenza per Kant, tra socievolezza sociale e antisociale (116), ma la filosofa aggiunge che il pranzo è storia vissuta, e pertanto co-

me in quella, anche nel convito si edifica una comunità, retta da relazioni di amicizia e fiducia reciproca.

E' rilevante, a sua volta, come emerga anche ne *Il simposio di San Silvestro*, opera minore di Heller, la sua *antropologia pragmatica*: significativamente Heller affida a un uomo, Fedro, il sogno utopico di una futura donna-persona e uomo-persona e rifiuta una divisione dei compiti o caratterizzazioni nell'ambito dei sentimenti e della morale:

*Non desidero in alcun modo che le donne divengano maschili nel senso corrente del termine: anzi al contrario. Semmai vorrei che le qualità migliori delle donne e degli uomini si fondessero nella futura unità di donna persona e uomo persona (Heller 2010: 77).*

Il soggetto auspicato dalla filosofa esprime una costellazione di concetti e di prassi: non si mostra quale individuo a-patico, egocentrico, insulare ma relazionale, *reciprocus*, autonomo e libero, cifre espresse da alcune parole chiave che rinveniamo in altre sue opere, responsabilità, ospitalità, *phronesis* e *philia*. Tutte costituiscono quella che Heller disegna come "comunità di affetti", essenziale per la realizzazione dell'identità, che rinviano alla 'cultura del sentimento' di cui ha parlato Charles Taylor.

Qui vorrei ancora sottolineare come Ágnes Heller ci proponga un cammino di avvicinamento alla verità e insieme una prassi etica, l'una e l'altra intese non come dogmaticamente costituite, ma quali fasi da cogliere nel confronto di ottiche diverse, nell'ascolto di un mondo complesso, da definire nei percorsi presenti nel vissuto.

Nella parte finale del *Simposio*, infatti, si intreccia l'amore con l'amicizia.

Il compimento del dialogo è racchiuso sia nelle parole di Agatone che elogia l'amicizia «il più nobile dei beni e il più lodevole dei senti-

menti» (Heller 2010: 107), sia soprattutto di Socrate che, platonica-mente, esalta l'amore e la ricerca della verità, senza tuttavia dimenticare il grande pregio dell'amicizia (vedi Brezzi 2003).

Apriamo una breve parentesi per rilevare che Heller, autrice di una *Teoria dei sentimenti*, arricchisce lo scavo profondo in tale continente inesplorato (per lo più dalla filosofia) e, pertanto, anche con voli vertiginosi e apparentemente anacronistici – nel *Simposio*, questi personaggi del mondo greco citano le teorie di Hobbes e Spinoza, di Kant e Freud e non solo.

È questo il livello più propriamente helleriano del dialogo, che tuttavia non è scisso dagli altri finora esaminati, in quanto l'Autrice affrontando il tema dei sentimenti e la teoria dei bisogni, si sofferma sulla loro responsabilità e sulle azioni che ne scaturiscono e soprattutto dedica molte pagine alla loro funzione sociale, tematiche tutte che la riflessione contemporanea continuamente propone.

In questo quadro anche la visione del soggetto si arricchisce e si completa: questi, se trova la sua radice nell'analisi degli affetti, degli istinti, o nella "prima" natura umana, biologica, tuttavia è strettamente collegato poi con la "seconda", con la dimensione psicologica-sociale dei bisogni e della personalità (vedi Tortolici 2001).

Coniugando insieme ottica marxista, indagine sociologica e metodo fenomenologico, e rifiutando una visione naturalista, "fisicista" dell'identità, Heller, come è noto, ha fatto emergere la peculiarità della soggettività in relazione a possibili, feconde, trasformazioni dei soggetti, protagonisti attivi di una "teoria filosofica dei bisogni".

Si è ricordato il legame dell'amore con l'amicizia, ma Heller delinea altresì il rapporto con la nostalgia, con una generica disposizione affettiva, e infine con i valori che esso deve trasmettere: amore nell'interesse della persona e del soggetto «[...] perché contiene il

concetto di relazione, sì da essere un sentimento di contatto» (Heller 2010: 68).

Tornando ai nostri testi, amicizia e verità, si sono manifestate nel *Simposio*, con le caratteristiche sottolineate da Kant:

Il pasto comune, il bere, gli scherzi, il reciproco piacere derivante dalla presenza dell'altro sono anch'essi elementi della cultura, [...] il reciproco affidamento, il piacere della reciproca compagnia, mancando il quale la società è solo giungla e nient'altro anzi solo così la cultura diventa esperienza condivisa di comunicazione in una rete di relazioni simmetrico-reciproche, nel senso che può essere costantemente ricordata, ripensata, rigoduta (Heller 1992: 118).

Per questo possiamo dirci, per citare ancora Heller,

felici che il pasto abbia avuto luogo, di aver avuto la fortuna di esserci e di aver tratto piacere insieme con gli altri e non contro gli altri. Siamo felici di provare piacere per l'utopia del passato. [...] L'utopia della socievolezza sociale viene realizzata. E l'utopia dura [...] finché ricordiamo assieme ciò che abbiamo vissuto, stiamo ancora vivendo la storia (ivi).

Irrompono tre concetti significativi, a nostro parere, storia, storia vissuta e cultura che vorremmo lasciare momentaneamente in sospeso, per riprenderli alla fine, in quanto renderanno più completo il disegno dell'utopia helleriana.

### 3. Utopia, controutopia, utopie

Letture nostre sotto il segno dell'utopia, si è detto all'inizio, giustificati dalla storia vissuta da Heller, che, come allieva e collaboratrice di Lukács, ha partecipato alla scuola di Budapest, cioè a una tendenza critica del marxismo, uno dei principali gruppi di opposizione al regime comunista, attivo in Ungheria fino dalla fine degli anni '60. In seguito con altri autori come Schaff e Garaudy nell'ambito del marxismo del '900 la studiosa, ha riscoperto la dimensione umanista del pensiero di Marx, privilegiando l'apertura a problemi antropologici e alla dimensione utopica.

Dell'antropologia si è detto, soffermandoci su quella che abbiamo definito antropologia pragmatica di Ágnes Heller, da sempre impegnata in tutte le sue opere a delinearne il profilo.

Circa la prospettiva utopica, il cammino è lungo, ancora carico di *detours*, ma in via pregiudiziale si può assumere l'affermazione: «lo spirito della filosofia si identifica con spirito dell'utopia», che leggiamo nel testo *Philosophie des linken Radikalismus, La filosofia radicale* (Heller 1979: 13), – e giustamente Laura Boella rileva come il percorso intellettuale helleriano, per notevolmente arricchitosi negli anni, abbia mantenuto sempre un carattere “programmaticamente radicale” (Boella 1991).

In questa nostra prospettiva vorremmo solo accennare ad alcune notevoli assonanze con il pensiero di Bloch, con il quale Heller si è confrontata, e si può affermare che in entrambi, emerge la rilevanza di una riflessione impegnata e realistica, ma insieme utopica e preveggenza, quale si manifesta nelle loro tesi classiche.

Non solo, ma ritengo che di fronte alla crisi dell'utopia (di cui tra poco), Heller, pur vicina per tanti aspetti a Bloch, abbia intrapreso la strada di una utopia concreta e razionale, espressa in un'assunzione di responsabilità e definita in una regola per la prassi, che sia realizzazione dei bisogni, e favorisca il pluralismo delle forme di vita. Pro-

getto e programma che deve essere risolto in uno spazio comune che riguardi l'intera umanità (vedi Ghersi 2009).

Si è detto di lunghi *detours*, il primo è quello che affronta uno scavo profondo nel continente dell'utopia, termine che ha subito notevoli slittamenti di senso.

Se risaliamo all'originario concetto di utopia possiamo ricordare come essa sia «alternativa critica rispetto alla realtà esperita e vissuta, alternativa totale e ottimale, dotata di intrinseca razionalità, rispetto alla quale anzi risulta irrazionale e perfino assurdo il modo effettivo di vivere e pensare nella realtà storica presente e conosciuta [...] utopia come risultato di una progettazione sapiente, meditata, dotata di una logica interna altrettanto e forse più rigorosa di quella della realtà comune [...]» (Verra 1982)<sup>7</sup>.

La storia dell'utopia mostra come tale concetto, proprio per queste sue caratteristiche di rigosità e logicità, abbia ampliato notevolmente la sua portata, venendo a rappresentare talvolta l'esito ultimo di altre categorie, o il sostituto di altri fenomeni culturali come, per esempio, la religione e la scienza.

Successivamente la parola 'utopia', afferma Claudio Magris, sembra connessa all'incubo di progetti totalizzanti e totalitari che, in nome di un modello di una società ideale, hanno provocato catastrofi ed ecatombi.

Da qui le contro-utopie: nel nostro immaginario collettivo non è più dominante la speranza utopica, su cui Bloch ha scritto pagine memorabili, ma il segno della paura, il timore del futuro, le visioni

---

<sup>7</sup> Non posso soffermarmi ad analizzare la svolta che rappresentò la pubblicazione di *Utopia* di T. More nel suo tempo, si veda anche l'introduzione di A. Casu a: More 2019, nuova edizione dell'opera di More, edizione filologicamente rigorosa e molto curata.



apocalittiche secolari. Agli anni festosi e creativi dell'utopia prossima a realizzarsi, alle stagioni dell'immaginazione al potere, sono seguiti quelli delle contro-utopie, le elaborazioni cupe di Huxley, Orwell, Ciapek, solo per ricordarne alcuni e molto forte è l'invito-desiderio di Dahrendorf, *Uscire dall'utopia (Pfade aus Utopia)* (Dahrendorf 1917).

A tale invito si possono contrapporre le pagine di Martin Buber, che in un testo dal titolo quasi simile, ma con intento molto diverso, *Pfade in Utopia* (vedi Buber 1967) ritiene possibile una rivisitazione del concetto. Significativo, tra l'altro, che M. Buber colga come l'utopia, a differenza dell'escatologia, che nasce come iniziativa divina, sia esclusivamente un'azione della coscienza e una volontà dell'uomo.

La crisi dell'utopia impone, infatti, delle domande: l'utopia è evasione irrealistica e pericolosa? Può accadere che in mani utopistiche il potere diventi intolleranza, conservazione, violenza spietata? Pensiamo, ancora, non solo ai testi di Dahrendorf e Popper, o alle contro utopie, già ricordate, ma anche a eventi storici precisi (Cromwell o Robespierre). In tale prospettiva – angosciosa – è stato auspicato da Berdiaeff di evitare la realizzazione dell'utopia, impedire che essa diventi definitiva. E, nei nostri giorni, Rifkin ha parlato di ideologie tossiche (vedi Brezzi 11/2019).

In tale articolato contesto si può inserire Heller, che propone a mio parere, un *modo altro di pensare* l'utopia, appunto una modalità concreta, una rilettura critica, una differente utilizzabilità euristica della categoria stessa di utopia, nell'individuazione di *sentieri* (Buber) nuovi, in cui ritrovare l'interrogativo kantiano: cosa posso sperare? Domanda utopica, che recupera anche la dimensione cosmologica, ma soprattutto quella antropologica e teologica.

Ritengo che Heller nelle sue opere proceda a una revisione valutativa di tali categorie concettuali presenti nella crisi dell'utopia e

nelle contro utopie, in vista di una *critica sociale*, del resto già presente tra le righe di *Utopia* di T. More. Non a caso, la critica della società e della politica inglese ed europea dell'epoca è l'aspetto dell'opera di More maggiormente sottolineato da Benedetto Croce, che la definisce "una pagina storica cospicua".

Quali questi sentieri nuovi? Nelle concezioni helleriane stesse: l'interesse per una antropologia filosofica ha condotto Heller a focalizzare, fin in un'opera del 1990 *Can Modernity Survive?* (Heller 1990) la categoria di contingenza, non intendendola alla sequela delle filosofie dell'esistenza, ma come «coscienza post-moderna della modernità», cioè, come annota Laura Boella, in senso "decostruttivo, antiescatologico e antimetafisico» (Boella 1991).

Da qui deriva l'attenzione ad altre categorie particolarmente significative, non perché nuove, ma rinnovate e pertanto innovative come lo spirito utopico: il presente attuale, con tutto il suo carico di imprevedibilità, non spiegabilità causale e necessaria, differenziazione, pluralità, soprattutto apertura e indeterminatezza.

Non possiamo dilungarci su questo tema, ma cogliamo il richiamo di Heller, per un urgente impegno politico-intellettuale, di "smascheramento" di questo tempo stesso, contro l'ansia della contemporaneità, ansia (divorante) e distruttiva, malattia del nostro tempo. Utopia può rinviare a ucronia (di cui tra poco), anche evasione dunque, non come intendono i critici di essa, ma come salutare de-presentificazione.

Un valore helleriano, ancora, si manifesta nel suo sguardo alla vita quotidiana (pranzo, buona conversazione) come crogiolo di tutte le realtà materiali e spirituali (dalla scienza al diritto, dall'economia alla filosofia), in altre parole attenzione acuta e disincantata all'esperienza tutta.

Come Bloch, Heller ci propone un difficile viaggio, poiché le cifre utopiche del suo pensiero riguardano sia il piano della storia quanto quello della ricerca individuale di sé.

Utopia come interpretazione limitata della storia e della realtà fenomenica, mediante un senso totale solamente pensato e non conosciuto. Ne consegue un continuo «aggiornamento», di fronte a ogni prematura conclusione, «dilazione» di ogni sintesi, «disponibilità» a ogni molteplicità eventuale.

Svincolata da una filosofia dell'identità, in una dimensione dinamica, l'utopia può essere ancora una interpretazione del reale, parallela e opposta all'ideologia, una sorta di critica all'ideologia in senso diverso da quello proposto da Habermas e Mannheim, come ha rilevato Ricœur (Ricœur 1988).

L'utopia, infatti, rovescia l'integrazione e la legittimazione di quella, proiettando il possibile (anche da parte di una minoranza), compie variazioni immaginative in quanto contiene in sé e personifica, come ha intuito Mannheim, lo «scarto» tra immaginario e realtà. In tale scarto è da vedere, a differenza della pretesa totalizzante, la «funzione liberante dell'utopia», che mantiene aperto il campo del possibile e non si trasforma in una vanificazione del reale, come temono Dahrendorf e Popper.

Ritengo che secondo Heller l'utopico possa essere letto e avvertito come lo strumento per la critica del presente, delle istituzioni politiche, sociali ed economiche storicamente vigenti: di fronte a una Europa in crisi, Europa usurata nei suoi valori, ma non sconfitta, la filosofa avverte la necessità impellente di estendere la sua riflessione morale a un contenuto politico (*polis*); Heller risponde con una lucida passione intellettuale, oltre gli schemi ideologici e gli ideologismi superati, all'urgente interrogativo – che è il nostro – di riuscire a coniugare un'etica privata che sia irroramento e semente di un'etica pubblica condivisa, rifiutando una caduta nel contingente assoluto, così

come nel nichilismo rinunciatario di molte speculazioni del nostro tempo. Innanzi tutto riconduce gli esiti della crisi novecentesca nell'orizzonte di una filosofia pratica, intravista nei testi considerati, ma presente nelle opere maggiori, filosofia che continua a interrogarsi su che fare, sul come pensare, sul come vivere, in altre parole sulla verità dell'esistenza. Giustamente Laura Boella rileva come emerga nelle pagine helleriane una concezione di filosofia non come «dottrina o professione del filosofo ma come multiforme linguaggio storico-sociale, culturale e simbolico», che mantiene tuttavia l'autorevolezza di porre le domande fondamentali, anche senza pretesa di risposte definitive, filosofia quindi per i nostri inquieti temi, nei quali l'etica è saggezza e non tavola di valori (Boella 1991).

In secondo luogo Heller esorta tutti gli esseri umani – i filosofi *in primis* – ad adoperarsi per ricongiungere il filo interrotto del rapporto tra politica e società «il cui stacco è da ascrivere [...] al collasso delle grandi utopie collettive, subito rimpiazzate da altre inquietanti dinamiche del mercato finanziario» (Ricci Sindoni 2007).

Da qui deriva, infine, l'invito di Heller a connotare nuovamente e a ricreare proprio quello spazio pubblico, l'*agorà*, come luogo in cui la vita buona di tutti e di ciascuno – *omnis et singulatim* – possa esprimersi.

Utopia concreta si è detto, concetto in apparenza paradossale, utopia nuova, presente nella vita buona, ricordiamo che per Heller la persona buona è utopia vivente; quale esempio la filosofa rievoca sempre il padre ucciso in campo di concentramento, dal quale in una lettera riceve le pietre miliari del suo cammino: «Mia cara figliola Agi, se pensi a me, devi ricordare che se scegli la strada dell'amore, la tua vita sarà equilibrata e armoniosa [...]; nonostante tutto ciò che è accaduto negli ultimi anni, non ho perduto la mia fede [...], il male può vincere, per il momento, ma sarà il bene, alla fine a trionfare. Ogni

persona buona porta il suo granello di sabbia per la vittoria finale» (Heller 1997).

In tale cornice si inserisce altresì l'analisi helleriana di un dire la 'giustizia' che diventa un andare 'oltre la giustizia', come suona il titolo di un suo lavoro (Heller 1990), evitando sia la prospettiva deontologica che quella teleologica – per disegnare «lo spazio vitale entro cui si raccolgono i due valori fondamentali e universali: la libertà e la vita, il solo spazio possibile per ricreare le condizioni della vita buona» (Ricci Sindoni 2007).

L'appello a ricreare una comunità, a ricercare il miglior mondo sociopolitico possibile, determina la consapevolezza di una unità di senso non già avvenuto ma nascosto e *in fieri*, il senso 'non conosciuto ma pensato' dell'utopia, senso che l'uomo deve decifrare. Per questo la speranza, come afferma E. Bloch, rappresenta la forma odierna della *docta ignorantia*, la speranza, tuttavia, è «costitutivamente esposta all'incertezza e alla delusione», come ricorda Remo Bodei (Bodei 1994).

Questo il difficile, ma non impossibile, itinerario percorrendo il quale la riflessione morale e il pensiero politico tentano di risolvere il paradosso (l'utopia?) tra la dimensione verticale dell'autorità e il livello orizzontale e consensuale del voler vivere insieme e balza in primo piano un autore come Weber, ripreso da Arendt e Ricoeur.

In vista di tale verità l'utopia può essere definita anche quale *ucronia*, come accennato, per sottolineare, più che l'esteriorità spaziale, quella temporale, un altro tempo più che un altro luogo. Non apertura anarchica al futuro, né assolutizzazione del nuovo ma apertura critica a, donazione di spazio a un senso altro, senso più originario.

Riprendiamo allora i concetti lasciati in sospeso storia, storia vissuta e cultura, perché dalle caratteristiche del pranzo Heller si innalza

a affermazioni più rivelatrici: l'essere insieme, basato su una fiducia fondamentale, su confidenza e familiarità viene a rappresentare una storia vissuta, che può condurre al ricordo, di più Heller usa l'espressione "memorie condivise", che ritroveremo con alto pathos in Ricœur.

Di queste esperienze è sostanziata la cultura: se la cultura è un'esperienza condivisa di comunicazioni in una rete di relazioni simmetrico-reciproche, essa può essere costantemente «ricordata, ripensata, rigoduta» (Heller 1992: 118).

Utopia paradossale, volta al passato questa di Heller? No, piuttosto il desiderio-sollecitazione – non lontano dalla speranza utopica di Bloch – a scoprire la poliedrica ricchezza della vita, il valore della fantasia, anche dei sogni.

Socrate dichiara nella conclusione del *Simposio di San Silvestro*:

[U]n'amicizia fondata sulla ricerca della verità, e il sommo bene non è l'amicizia, ma la ricerca della verità [...] e questa – conclude il filosofo greco –, non esclude l'amore per gli uomini, né prescinde dall'amicizia, ma li comprende e assume in sé (Heller 1991: 120).

Ho iniziato con il ricordo indelebile di una grande pensatrice, concludo con l'ininterrotto richiamo all'invenzione della realtà, nella contrapposizione al realismo cinico e opportunistico dominante, per costruire una comunità di uomini e donne uniti da un tipo particolare di amicizia, la ricerca della verità, in vista di una prassi rinnovata.

## **Bibliografia**

AA.VV. (2009). *Il maestro utopico. Scritti in onore e in memoria di Pietro Maria Toesca*. A cura di R.Romani. Reggio Emilia: Diabasis.

- Arendt H. (2006). *L'umanità e i tempi oscuri. Riflessioni su Lessing*. Milano: Raffaello Cortina.
- Boella, L. (1991). *Nota su Ágnes Heller, la filosofia e il post-moderno*. aut aut, 242, 105-109.
- Bloch, E. (1954 tr.it 1994). *Das Prinzip Hoffnung*. tr.it. *Il principio speranza*. Milano: Garzanti.
- Bloch, E.(1918 tr.it.2004). *Geist der Utopie*. tr. it. *Spirito dell'Utopia*. Milano: Sansoni.
- Bodei, R. (1994). *Ombre sulla speranza*, introd.a *Il principio speranza*, Milano: Garzanti.
- Brezzi, F. (2003). *Antigone e la philia*. Milano: Franco Angeli (n.e.)
- Brezzi, F. (2018). *Gioco senza regole*. Roma: Castelvecchi.
- Brezzi, F. (2019). *Utopia, come pensare altrimenti*. in "Infiniti mondi" 11, pp.85-106.
- Buber, M. (1967 tr.it. 1950). *Pfade in Utopia*. tr.it *Sentieri in utopia*, Genova-Milano: Marietti 1820.
- Casu, A. (2019) introd. a T. More, *Utopia* Soveria Mannelli: Rubettino
- Costanzo, G. (2007). *Ágnes Heller costruire il bene*. Roma: Studium.
- Darhendorf, R. (1987 tr. it. 1971). *Pfade aus Utopia*. tr.it. *Uscire dall'utopia*, Bologna: Il Mulino.
- Gherzi, E. (2009) *La radice utopica nell'idea di filosofia di Agnes Heller*, in *Ebraismo Etica Politica. Per Agnes Heller*, B@belonlin/print,2009, n.7, pp.35-40.
- Heller, Á.(1981). *Sivester Symposium. Das Prinzip Liebe*. trad.it. 1980 Bologna:Cappelli editore, n.e. Milano: 2010 Mimesis.
- Heller, Á. (1990). *Oltre la giustizia* Bologna: Il Mulino.
- Heller, Á. (1990). *Can Modernity Survive?*. University of California Press.
- Heller, Á. (1992). *Invito a pranzo da Kant*. aut aut, 252, 103-118.
- Heller, Á. (1997). *Filosofia morale*. Bologna: Il Mulino.
- Heller, Á. (2018). *La filosofia radicale*. Roma: Castelvecchi.

Kant, I. (1969). *Antropologia Pragmatica*. Bari: Laterza.

More, T. (2019). *Utopia*. Soveria Mannelli: Rubettino.

Popper, K. (1963 tr. it. 1972). *Utopia and violence*, in *Conjectures and refutations*, tr.it. *Congetture e confutazioni*, Bologna: Il Mulino.

Ricci Sindoni, P. (2007). *Con Ágnes Heller oltre l'etica del frammento*, Prefazione a G. Costanzo, *Ágnes Heller costruire il bene*, Roma: Studium.

Ricœur P. (1988), *Dal testo all'azione*, Milano: Jaca Book.

Tortolici, B. (2001). *Agnes Heller. Pensiero, sentimento, azione*. in AA. VV., *Il Filosofare di Arianna*, a cura di Angela Ales Bello e Francesca Brezzi, Milano: Mimesis

Verra, V. (1982). *Utopia*, Enciclopedia del Novecento. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. VII, pp.988-1006.