



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

Su Ágnes Heller e sui dualismi

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

Su Ágnes Heller e sui dualismi / Fiorenza Toccafondi. - ELETTRONICO. - Cosmopolitismo femminile plurale. Tra filosofia, letteratura, pedagogia, scienza:(2026), pp. 159-170. [10.35948/DI LEF/978-88-6032-872-4]

Availability:

The webpage <https://hdl.handle.net/2158/1482732> of the repository was last updated on 2026-07-30T15:24:02Z

Publisher:

Società Editrice Fiorentina

Published version:

DOI: 10.35948/DI LEF/978-88-6032-872-4

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

Conformità alle politiche dell'editore / Compliance to publisher's policies

Questa versione della pubblicazione è conforme a quanto richiesto dalle politiche dell'editore in materia di copyright.

This version of the publication conforms to the publisher's copyright policies.

La data sopra indicata si riferisce all'ultimo aggiornamento della scheda del Repository FloRe - The above-mentioned date refers to the last update of the record in the Institutional Repository FloRe

(Article begins on next page)

Su Ágnes Heller e sui dualismi

Fiorenza Toccafondi

La filosofa ungherese Ágnes Heller è stata sicuramente una donna tra più mondi, da diversi punti di vista. Nata a Budapest nel 1929 da una famiglia ebrea, Heller fa esperienza di due totalitarismi: quello nazista e quello stalinista. Nel periodo nazista, riesce a sfuggire alle deportazioni: il padre muore invece nell'inferno di Auschwitz. Nel dopoguerra è allieva del filosofo György Lukács, aderisce al suo marxismo critico e dopo i fatti ungheresi del '56 e l'invasione di Praga del '68 diviene figura di spicco – assieme a Lukács – del dissenso antisovietico. Le conseguenze non tardano a presentarsi: viene espulsa dall'Università, privata della libertà di viaggiare all'estero e di pubblicare i suoi lavori. Nel '77 si trasferisce in Australia (a Meulbourne) e poi a New York, dove va a ricoprire – alla New School for Social Research – la cattedra che era stata di Hannah Arendt. Dopo la caduta del muro di Berlino torna a Budapest, pur continuando nel contempo a insegnare negli Stati Uniti: in Ungheria combatte il nazionalismo e il governo conservatore di Viktor Orbán. Ci ha lasciati all'età di 90 anni nel 2019, quando è annegata – mentre nuotava da sola – nel lago Balaton.

Quello che in questo contributo cercherò di mettere a fuoco è un aspetto che compare sovente nel ricchissimo e articolato pensiero di Ágnes Heller: la riflessione filosofica sui dualismi e l'invito a fluidificarli, a problematizzare dispositivi teorici e concettuali radicatissimi e fortemente diffusi. A livello preliminare, mette conto rammentare che su questo come su altri temi le riflessioni di Heller sono anche interessate – come lei stessa ci dice – «all'immaginario dominante, e non alle

sequenze delle soluzioni dei problemi filosofici»¹. E ciò da cui le sue riflessioni traggono motivo, del resto, sembrano essere una convinzione di fondo e una attitudine incoativa. Una affermazione di Heller ben le condensa entrambe: «La filosofia ha sempre posto domande infantili: continuiamo a frequentarle»².

Con questo approccio più volte Heller ha cercato di mettere a fuoco la condizione umana. In questo contributo saranno presi in esame alcuni dualismi, alcune opposizioni che della riflessione su tale questione sono stati tratti essenziali: corpo/anima, puro/impuro, ragione/sentimenti, autonomia/eteronomia, maschile/femminile. Ciò su cui Heller invita a riflettere è giustappunto la visione dualistica delle coppie messe a tema, e non tanto la dimensione della dualità: mentre infatti «la dualità si riferisce alla differenza – osserva Heller – il dualismo si riferisce alla gerarchia e molto spesso anche alla non conciliabilità»³. In buona sostanza, la traiettoria dei dualismi mira a stabilire un rapporto di supremazia, a sancire il contrasto tra due termini e la preminenza, la superiorità di uno rispetto all'altro. Si tratta però di capire quanto una prospettiva siffatta risulti per un verso fondata e per un altro auspicabile.

Partendo dal dualismo tra anima e corpo, a questo tipo di dualismo è notoriamente legata la metafora dell'anima come *prigioniera* del corpo: ma è sempre realmente così? La questione ha connotazioni epistemologiche e morali non indifferenti. Se guardiamo alla narrazione biblica, osserva Heller, di fatto «non è il corpo di Eva la causa del suo disobbedire al comando divino». Nessuna delle prerogative più proprie del corpo, come la sete, la fame, la pulsione sessuale, svolgono infatti un ruolo nella storia della caduta. Il serpente parla alla mente di Eva, fa sorgere in lei il dubbio, e il dubbio è una prerogativa mentale, dell'«anima», e non del corpo. Istigato dal dubbio, «il corpo obbedisce alla men-

¹ ÀGNES HELLER, *Per un'antropologia della modernità*, a cura di Ugo Perone, Torino, Rosenberg & Sellier, 2009, p. 108.

² Ivi, p. 130.

³ Ivi, p. 110.

te, non può resisterle», diviene suo prigioniero⁴. Un discorso analogo vale per la storia del primo omicidio, quello di Caino. È senz'altro vero che è il suo corpo a causare la morte del fratello (del resto solo il corpo può infliggere questo tipo di violenza). Ma la violenza che Caino commette avviene «sotto un comando mentale»⁵, giacché l'invidia è sì un'emozione che in quanto tale produce degli effetti sul corporeo, ma scaturisce dall'anima, nasce dal confronto, dalla comparazione, da un atto cognitivo dunque⁶.

Quello che la narrazione biblica ci dice è quindi che la prima malvagità del corpo è determinata dal «comando di pensieri e idee, [...] dall'anima»⁷. Non diversamente stanno le cose nel grandioso affresco sulle sfaccettature dell'animo umano contenuto in *Delitto e castigo*. È certamente attraverso il corpo che Raskol'nikov uccide la vecchia usuraia e la mite sorella di lei, ma al momento dell'omicidio il suo corpo è già nel carcere dell'idea, della convinzione, della terribile giustificazione (a

4 Ivi, p. 114. Al riguardo, si veda il racconto della Genesi: «Il serpente era il più astuto di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto e disse alla donna: "È vero che Dio ha detto: 'Non dovete mangiare di alcun albero del giardino?'". Rispose la donna al serpente: "Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: 'Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete'". Ma il serpente disse alla donna: "Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiate si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male". Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradevole agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò» (*La Sacra Bibbia*, versione CEI 2008, Genesi 3, 1-6).

5 ÁGNES HELLER, *Per un'antropologia della modernità*, cit., p. 115.

6 Secondo Heller, «non vi è alcuna emozione senza un aspetto cognitivo» (ivi, p. 128). Per esempio, si è arrabbiati perché riteniamo di essere stati offesi; si è invidiosi per la contezza di uscire perdenti dal confronto con l'altro; ci vergogniamo perché riteniamo di aver infranto qualche norma sociale: senza l'aspetto cognitivo la maggioranza delle emozioni sarebbero indistinguibili l'una dall'altra. Per un approfondimento della teoria delle emozioni di Heller si veda ÁGNES HELLER, *Teoria dei sentimenti*, traduzione di Vittoria Franco, Roma, Editori Riuniti, 1980.

7 ÁGNES HELLER, *Per un'antropologia della modernità*, cit., p. 114.

suo parere razionale) che la sua mente ha maturato⁸: non a tutti si può riconoscere lo stesso diritto di vivere, pensa Rodion. È giusto eliminare una vecchia avara e usuraia, priva di sentimenti positivi: infatti – è di questo che si convince Raskol'nikov – non vi sarebbero stati Solone, Maometto o Napoleone se nelle loro vite si fosse messa in mezzo una vecchia usuraia. Anche in questo caso, il corpo agisce dunque su comando dell'anima, ne è prigioniero: il che avviene, persino in modo indiretto, anche quando passiamo dal piano della narrazione finzionale a quello della realtà. A Hiroshima qualcuno trasmette un messaggio e qualcuno preme un pulsante. Attraverso il movimento del dito di una mano, un corpo umano determina una immane violenza, ma a monte di quel movimento c'è una lunga sequenza di ragionamenti, calcoli, strategie, tattiche che probabilmente l'agente, nella loro intenzione, nemmeno conosce: ciò nondimeno, il suo corpo ne è prigioniero⁹.

Nel dualismo tra anima e corpo, la presunta superiorità del primo termine sul secondo è dunque in fin dei conti – in molti casi – preconcetta. E che sia così non viene meno allargando lo sguardo ad altri due aspetti della questione. Il primo concerne il fatto che «l'anima, il pensiero, la ragione» possono di per sé «esercitare il potere di umiliare e anche distruggere spiritualmente» un'altra persona senza che i corpi entrino fisicamente in gioco¹⁰. Il secondo ha a che fare con l'idea della ripartizione dell'anima: è solo «l'anima "più elevata"», l'anima intesa come spiritualità, come ragione – tanto in Platone che in Aristotele – ad essere «epistemologicamente e moralmente privilegiata», a rappresentare il tratto precipuo della natura umana. Di converso, è alle funzioni più basse dell'anima che vanno ascritte le intenzioni negative e le azioni malvagie. In un famoso mito di Platone (quello dell'auriga che guida una biga trainata da due cavalli alati), l'auriga è la parte razionale dell'anima, la cui attività è garanzia conoscitiva e morale della verità. Tuttavia, solo uno dei cavalli di cui l'auriga dispone è obbediente, l'altro non lo è. Il cavallo disobbediente spinge prepotentemente la biga

⁸ Ivi, p. 116 sg.

⁹ Ivi, p. 116.

¹⁰ Ivi, p. 114.

verso il basso, è animato dalla brama di voluttà, da una cupidità impudica, non virtuosa. Il mito platonico contenuto nel *Fedro* offre però ampi margini di discussione. Per esempio, gli atti malvagi e le brame del corpo possono assumere una dimensione di scala molto più ampia se alimentati dalla dimensione cognitiva e dal calcolo razionale, per esempio dall'immaginazione del potere e da pensieri di potere: una cupidità, questa, mai saziabile e che, per ciò stesso, può avere effetti ancor più devastanti¹¹.

Non meno problematico è il dualismo puro/impuro, del quale vanno registrate diverse accezioni e slittamenti semantici. È un dualismo che nasce per indicare materie che non vanno mescolate, che devono essere tenute separate, pena la perdita di purezza (come nel caso dell'oro puro, per esempio). Un dispositivo dualistico che è altresì usato per indicare ciò che sporca e che può contagiare, trasmettere impurità a chi lo tocca: il che è proprio anche del corpo della donna, che ogni mese – secondo il *Levitico*¹² – è impuro per sette giorni, ricorda Heller. Oltre ad assumere il significato di innocenza rispetto alla colpevolezza in qualcosa, da un punto di vista teoretico la purezza arriva poi ad indicare il «più alto status [...] epistemologico» – lo si può constatare in Platone (nel modello tripartito dell'anima, in riferimento al concetto di anima razionale), in Kant, in Hegel – passando contestualmente a vedersi accordato il privilegio di rappresentare il più alto status della coscienza morale. «Non la ragione, la razionalità senza alcuna qualificazione, ma solo [...] la “pura” ragione giustifica la conoscenza del bene e del vero e quindi la vera moralità»: è «l'anima pura o la ragion pura» a dover essere considerata come l'«unica fonte di certezza» del bene e della vera moralità¹³.

¹¹ Ivi, p. 115.

¹² Si veda *Levitico* 15,19-20: «Quando una donna abbia flusso di sangue, cioè il flusso nel suo corpo, per sette giorni resterà nell'impurità mestruale; chiunque la toccherà sarà impuro fino alla sera. Ogni giaciglio sul quale si sarà messa a dormire durante la sua impurità mestruale sarà impuro; ogni mobile sul quale si sarà seduta sarà impuro» (*La Sacra Bibbia*, versione CEI 2008).

¹³ ÁGNES HELLER, *Per un'antropologia della modernità*, cit., p. 128 *passim*.

Ma in realtà, ci esorta a pensare Heller, «puro» e «impuro», queste «categorie», questi «personaggi» così presenti nel «teatro filosofico» indicano sempre la giusta direzione, o sono piuttosto delle «cattive metafore»¹⁴? Kant ci ammoniva ad «abbandonare tutti i nostri sentimenti», a «obbedire al comando della ragion pura pratica», a individuare l'apice della perfezione dell'essere umano nella assoluta autonomia da emozioni e sentimenti¹⁵: ma siamo davvero di fronte a un'istanza condivisibile? Un buon modo per dar seguito alle considerazioni svolte da Heller è interrogarsi sulla definizione tassonomica dell'essere umano, ovvero quella di *Homo sapiens*: è giusto e perspicuo indicare ciò che c'è di migliore nell'essere umano nella sola qualifica di "*sapiens*", o anche (appunto) nella sola componente razionale pura, autonoma, impregiudicata da fonti eteronome come le emozioni e i sentimenti? La cosa è alquanto dubbia. Viene infatti da chiedersi che cosa ne sarebbe dell'essere umano se prescindessimo dalla pietà, dalla solidarietà, dalla compassione: tutti aspetti che, di fatto, con la razionalità *pura* hanno poco a che fare. Ed è infatti più come una sorta di mostro, di automa che ci apparirebbe l'essere umano qualora venisse completamente avulso dalla dimensione emotiva, ivi compresa quella mutua, reciproca dipendenza emotiva che della condizione umana è un tratto tipico. «Forse – scrive Heller a questo riguardo – questo è più facile da capire per le donne che per gli uomini: gli uomini, soprattutto i filosofi, dovevano essere – secondo Socrate – gravidi di idee, e se qualcuno è gravido di idee, la dipendenza emotiva può essere respinta in quanto irrilevante per il puro pensiero; invece le donne incinte non possono respingere la dipendenza emotiva, la coabitazione con un'altra vita (per quanto impura o a filosofica) [...]»¹⁶.

A ben vedere, dunque, anche i dualismi puro/impuro e autonomia/eteronomia si rivelano secondo Heller cattive opposizioni bipolari. «Nel vuoto di dipendenza emotiva – scrive Heller – siamo [tutti] carenti in "sostanza umana"», proprio come ci dicono le fiabe, che da «tem-

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p. 129.

¹⁶ *Ibidem*.

pi memorabili narrano di un “cuore di pietra”¹⁷. Con uno sguardo analogo, Heller così scrive in *Oltre la giustizia* (1987): «Nella filosofia c'è stata una tendenza costante a eliminare l'eteronomia dalla condizione umana, o a sminuirla. Come soluzione, si è proposto di tenere completamente a freno le emozioni [...]» e via via argomentando «in favore dell'autonomia totale, siamo lentamente discesi al livello della dissoluzione del sé emotivo. Tutti i legami emotivi sono considerati come [...] rapporti di potere, e quindi come trappole»¹⁸.

Questo nucleo di idee ci introduce a un testo intensissimo di Heller, *Quando la vita si schianta nella forma*¹⁹. Il testo ripercorre una vicenda drammatica, tragica, commovente: la storia d'amore tra il giovane Lukács (che decenni più tardi di Heller diverrà maestro) e la pittrice Irma Seidler. Della loro storia disponiamo di lettere e di un diario dello stesso Lukács²⁰. Assieme ad altri manoscritti e quaderni, questo materiale fu ritrovato ad Heidelberg nel 1973, due anni dopo la morte di Lukács, in una valigia che questi, nel 1918, aveva depositato in una cassaforte di una banca.

György e Irma sono due anime inquiete. Si conoscono nel 1907 e nel 1908 sono a Firenze, dove vivono giorni meravigliosi tra il Ponte Vecchio, Santa Croce, San Lorenzo, il Bargello. Tornati a Budapest il rapporto comincia a guastarsi. Lui va a Dresda e lei a Nagybánya per studiare pittu-

17 Ivi, p. 126. Anche in *La filosofia radicale*, a proposito della pretesa di catturare la precipuità dell'uomo esclusivamente nel suo essere «dotato di ragione», nel suo essere «capace di un'argomentazione razionale», così si legge: «[...] gli uomini ai quali si riferisce questo ideale non sono uomini interi» (ÁGNES HELLER, *La filosofia radicale*, trad. it. di Laura Boella, Milano, Il Saggiatore, 1979, p. 131).

18 ÁGNES HELLER, *Oltre la giustizia. La difesa di una prospettiva pluralistica della vita buona*, trad. it. di Stefano Zani, Roma, Castelvecchi, 2024, p. 409 *passim*.

19 ÁGNES HELLER, *Quando la vita si schianta nella forma. György Lukács e Irma Seidler*, in FERENC FEHÉR, ÁGNES HELLER, GYÖRGY MÁRKUS, ALEXANDER RADNÓTI, *La Scuola di Budapest: sul giovane Lukács*, trad. it. di Elena Franchetti, Firenze, La Nuova Italia, 1978, pp. 1-45.

20 GYÖRGY LUKÁCS, *Diario*, trad. it. a cura di Gabriella Caramore, Milano, Adelphi, 2012²; ID., *Epistolario 1902-1917*, trad. it. di Alberto Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1984.

ra. Si allontanano, si lasciano, rimangono in contatto epistolare. Perché il rapporto si guasta? Nel *Diario* di Lukács si legge: «Stanotte la stessa sensazione: Irma è la vita»²¹. Ed è proprio questo ciò da cui Lukács è turbato. Irma deve rimanere per lui uno strumento di concettualizzazione formale, di proiezione in una dimensione universale: ma ad un certo punto teme di essere risucchiato nella singolarità, nell'empiricità. Sente perciò l'esigenza di allontanarsi da lei, e Irma ne soffre.

Dopo aver letto in profondità e con sofferenza il diario di Lukács e le lettere intercorse tra i due, il commento di Heller sulla vicenda non è tenero, nonostante l'amore e la devozione verso quello che diverrà il suo maestro. Per lui «il grande amore deve essere ascetico – il creatore di forme deve sfiorare la vita, ma soltanto per porsi al di sopra di essa». Lukács – osserva Heller – cercava attraverso Irma il «significato simbolico e stilizzato» dell'amore, «ma è possibile plasmare la vita?»²². «L'uomo della filosofia comprende la creatura della vita; la creatura della vita sa vivere, ma non comprende l'uomo della filosofia»²³. Ma, in realtà, quella dell'uomo della filosofia è solo una presunzione. Di fatto, Lukács «non ha compreso Irma Seidler» proprio perché voleva comprenderla «con l'ausilio delle categorie filosofiche»²⁴.

Quello che accade è che Irma viene «trasformata in mito filosofico – non la donna empirica – è divenuta il centro della sua vita», scrive Heller²⁵. Lukács, estetizza, poetizza il suo rapporto con Irma Seidler come Kierkegaard aveva fatto con Regine Olsen, ma con un finale ben diverso²⁶. Regine si rifà una vita, Irma prima sposa il pittore Kàroly

²¹ GYÖRGY LUKÁCS, *Diario*, cit., p. 16.

²² ÀGNES HELLER, *Quando la vita si schianta nella forma*, cit., p. 3.

²³ Ivi, p. 13.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 34.

²⁶ Ivi, p. 1. Un celebre capitolo di *L'anima e le forme* (che è dedicato a Irma) ha come oggetto per l'appunto Kierkegaard e Regine (GYÖRGY LUKÁCS, *Quando la forma si frange sugli scogli dell'esistenza: Søren Kierkegaard e Regine Olsen*, in ID., *L'anima e le forme*, trad. it. di Sergio Bologna, Milano, SE, 1991, pp. 53-72). Il testo di Heller di cui stiamo parlando richiama volutamente (e polemicamente) questo testo di Lukács.

Réthy, continua nel contempo ad avere contatti epistolari con Lukács e nel maggio del 1911 si uccide, gettandosi nel Danubio. Quando apprende la notizia da un giornale Lukács si trovava di nuovo a Firenze e cade in uno stato di disperazione totale, ma è troppo tardi. Annota sul Diario: «Ognuno dei miei pensieri era un fiore che le donavo»²⁷: ma fiori fatti solo di pensieri, appunto, solo di pensieri. Irma, però, desiderava altro, esprimeva nelle lettere il desiderio di trascorrere una giornata insieme, di tenersi per mano, «voleva semplicemente amore ed essere amata»²⁸. Facendo da contraltare a uno degli scritti giovanili di Lukács raccolti in *Sulla Povertà di Spirito*²⁹, Heller scrive: è l'uomo «che si innalza al di sopra della vita, è la «nuda anima» a rappresentare «la povertà dello spirito»³⁰.

Quella tra Lukács e Irma è dunque una storia d'amore basata su una discrasia, su una dissonanza: Lukács sembra vivere il rapporto tra pensieri, da una parte, e sentimenti concreti, empirici dall'altra in una forma di dualistica esclusione, cosa che invece non accade in Irma. Questa dolente vicenda relazionale ci immette sulla strada di un'altra opposizione, di un altro dualismo delicatissimo: quello tra femminile e maschile. Heller lo affronta per esempio in *Il Simposio di San Silvestro* (1981). Si tratta di un dialogo – che è una rivisitazione del *Simposio* di Platone – al quale partecipano due donne, un gruppo di uomini e la stessa Diotima, che invece – come è ben noto – nel dialogo platonico mai compare di persona, figurando solo come fonte di ispirazione di Socrate sui temi dell'amore. A un certo punto del dialogo, il discorso cade – per l'appunto – sull'opposizione femminile/maschile.

Una celebre formulazione filosofica di questa opposizione – non si può fare a meno di ricordarlo – si può trovare in Hegel, un autore che Heller aveva ben presente. Hegel attribuiva alle donne sentimenti e disposizioni collegati alla differenza sessuale. Del femminile, della

²⁷ GYÖRGY LUKÁCS, *Diario*, cit., p. 48.

²⁸ ÁGNES HELLER, *Quando la vita si schianta nella forma*, cit., p. 18, p. 15, p. 14.

²⁹ GYÖRGY LUKÁCS, *Sulla povertà di Spirito*, trad. it. di Paolo Pullega, in GYÖRGY LUKÁCS, *Sulla povertà di Spirito. Scritti (1907-1918)*, Bologna, Cappelli, 1981, pp. 100-115.

³⁰ ÁGNES HELLER, *Quando la vita si schianta nella forma*, cit., p. 30.

soggettività di sesso femminile è proprio il legame indissolubile con la legge dei penati, con gli affetti familiari, con la cura, la protezione e la *pietas* verso i membri della famiglia. Emblematica è perciò per Hegel la figura di Antigone, che compare nella *Fenomenologia dello Spirito*, nella *Filosofia del Diritto* e nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*. Nella interpretazione di Hegel, giustappunto diversamente da quella di Antigone, la soggettività di sesso maschile (ovvero quella di Creonte) va oltre questo tipo di sentimenti, questo tipo di eticità soggettiva: ad esserle proprio è l'affrancamento dalla famiglia, dagli affetti privati e non universali, dalla legge individuale, il realizzarsi nella legge pubblica ed etica dello Stato³¹.

La lettura hegeliana di Antigone, come è ben noto, non è certo passata indenne dal vaglio della riflessione femminile e femminista³². Da parte sua, nel *Simposio di San Silvestro*³³ il modo con cui Heller delinea la critica di questa opposizione mira a fluidificare radicalmente la tesi del peso decisivo da accordare al sesso biologico sulle emozioni, sulle disposizioni, sulla affettività e sull'eticità dei soggetti. In un passaggio del dialogo, Fedro (che sembra essere il portavoce del pensiero di Heller) esprime la sua posizione affermando che le differenze tra le caratteristiche affettive e morali di uomini e donne sono solo apparentemente naturali: si sarebbero infatti costruite storicamente, sulla base dell'idea che gli uomini sarebbero naturalmente portati ad assumere posizioni dominanti. Le pressioni sociali improntate a questa idea, le conseguenti aspettative legate a determinati canoni, standard e moda-

³¹ Cfr. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di Gianluca Garelli, Torino, Einaudi, 2008, pp. 295, 302-304, 306, 312; ID., *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato*, trad. it. a cura di Vincenzo Cicero, Torino, Bompiani, 2006, par. 165 e 166. Cfr. anche ID., *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. a cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo, Roma-Bari, Laterza, 2003.

³² Al riguardo si può vedere, per esempio, PATRICIA JAGENTOWICZ MILLS, *Hegel's Antigone in Feminist interpretations of G. W. F. Hegel*, a cura di Patricia Jagentowicz Mills, Pennsylvania University State Press, University Park, pp. 59-88.

³³ ÀGNES HELLER, *Il Simposio di San Silvestro. Il principio d'amore*, trad. it. di Claudio Tommasi, Milano, Cappelli, 1981.

lità di comportamento avrebbero fatto sì che gli uomini – per essere e sentirsi maschi – abbiano dovuto imparare a controllarsi, a reprimere la dimensione dell'affettività, a sorvegliare la propria sfera emotiva e disposizionale. È infatti degno di nota, per esempio, che «all'epoca di Shakespeare, quando non c'era posto per le donne sulla scena, anche agli uomini toccasse di singhiozzare»³⁴. Agatone (uno dei personaggi che partecipano al *Simposio*) si rivolge allora a Fedro con questa domanda: qualora le donne divenissero socialmente dominanti, «dovremo [di conseguenza] vedercele con delle amazzoni», e cioè con donne che pensano, agiscono e sentono secondo le modalità storicamente associate alla posizione dominante degli uomini? La risposta è negativa. Il punto è un altro e Heller, attraverso le parole di Fedro, così si pronuncia: «Non desidero in alcun modo che le donne divengano maschili nel senso corrente del termine: anzi al contrario». Quanto auspicato nella risposta di Fedro è che, nell'ambito dei sentimenti e della morale, «nella futura unità di donna persona e uomo persona» vengano a fondersi le «qualità migliori delle donne e degli uomini» per come le due soggettività si sono storicamente conosciute³⁵.

Heller parla qui, attraverso Fedro, di «futura unità». È però interessante rilevare che Fedro, incalzato dagli interlocutori, giunge a dire che, anche se «in via eccezionale», questo tipo di unità già esiste³⁶. Attingendo ad altre opere di Heller possiamo cogliere, in concreto, a cosa – per bocca di Fedro – l'autrice si riferisce. Si tratta di esemplarità che appunto vi sono sempre state, ma che spesso rimangono invisibili, nell'ombra: esemplarità di persone alle quali – scrive Heller per esempio in *Solo se sono libera* – andrebbero eletti monumenti, come al milite ignoto³⁷. È questo il caso della persona che raccolse il bigliettino gettato fuori dal treno dal padre di Heller mentre veniva deportato ad Auschwitz, un bigliettino con su scritta qualche riga per la famiglia e

³⁴ Ivi, p. 76.

³⁵ Ivi, p. 77.

³⁶ Ivi, p. 78.

³⁷ ÁGNES HELLER, *Solo se sono libera*, trad. it. di Elisabeth Zoja, Roma, Castelvechi, edizione digitale, 2017, p.18.

l'indirizzo di casa. Il biglietto arrivò. «Quindi – scrive Heller – qualcuno l'ha sollevato da terra, ha comprato una busta, l'ha infilato dentro, ci ha incollato su un francobollo e ha spedito la lettera»³⁸.

Sarà stato un uomo o una donna a condursi così? Stando al pensiero di Hegel potremmo essere inclini a supporre che si sia trattato di una donna: anche se siamo al di fuori della sua diretta cerca familiare, l'assunzione che per sua natura la soggettività femminile è sensibile agli affetti familiari (con i quali convive altresì abitualmente) potrebbe infatti farci propendere per questa possibilità. Ma in realtà – a meno che non si attribuisca agli uomini una totale insensibilità per questo tipo di affetti – non vi sono motivi per escludere né l'una né l'altra possibilità. E del resto non è questo che conta. A contare è l'azione di quella persona, una persona evidentemente buona, sensibile, altruista, coraggiosa (in tempi difficilissimi), e non il sesso di chi l'ha compiuta. Della «unità di donna persona e uomo persona» di cui parla Heller è giustappunto questa una esemplarità: una esemplarità di persone di cui c'è e c'è sempre stato bisogno, a tutti i livelli. Con Fedro, c'è da auspicare che il futuro ne sia sempre più costellato.

Riassunto Il saggio analizza la riflessione di Ágnes Heller su alcuni dei principali dualismi del pensiero occidentale (corpo/anima, puro/impuro, ragione/sentimenti, autonomia/eteronomia, maschile/femminile). Attraverso esempi biblici, letterari e filosofici, Heller mostra come tali opposizioni dualistiche producano gerarchie e semplificazioni, invitando a "fluidificarle" per comprendere più adeguatamente la complessità della condizione umana.

Abstract This essay examines Ágnes Heller's philosophical critique of entrenched dualisms in Western thought, such as body/soul, pure/impure, reason/emotion, autonomy/heteronomy, and male/female. Drawing on biblical narratives, literary examples, and philosophical traditions, Heller challenges hierarchical oppositions and argues for a more fluid understanding of human experience and moral life.

³⁸ *Ibidem.*