

«Una società moderna richiede che uomini e donne debbano nascere nudi non solo fisicamente ma anche in senso metaforico, dotati di niente altro che di quel bagaglio naturale rappresentato dagli istinti biologici; soltanto quelli biologici, infatti, e non i bisogni sociali, possono essere considerati puri e semplici istinti. Questo vuoto è piuttosto una forma di libertà, la libertà dell'indeterminatezza»

A. Heller, Una teoria dei bisogni riesaminata

«Chi è l'altro? Ciascuno di noi è l'altro per un altro. Se la rappresentazione operata da un altro dovesse essere ritenuta falsa per definizione, potrebbero assurgere ad una pretesa di verità o di correttezza soltanto le autobiografie»

A. Heller, Rappresentazione di sé e rappresentazione dell'altro

«Sulla busta degli uomini e delle donne della modernità non c'è l'indirizzo giusto, tocca a loro, donne e uomini, scriverlo da soli»

A. Heller, L'etica della personalità, l'altro e la questione delle responsabilità

«Le persone buone esistono, sono reali.

E tutto ciò che è reale è possibile»

A. Heller, La bellezza della moralità

Agnes Heller. Lo scegliersi come “persona buona” contro la dittatura dei bisogni imposti

Vincenzo Musolino*

Sommario: 1. I bisogni radicali senza radicalismo – 2. La nudità liberale – 3. Autorappresentazione e etero rappresentazione – 4. L'etica della personalità, la scelta di sé quale persona buona

1. I bisogni radicali senza radicalismo

Agnes Heller, ungherese, allieva del filosofo György Lukács e, come lui, marxista del dissenso antisovietico, seppe far propria, nel corso della sua lunga vita (12 Maggio 1929 – 19 Luglio 2019), patendo sulla propria pelle gli attacchi del Potere nelle sue più diverse manifestazioni, la tragica e feconda fluidità contemporanea: il passaggio a quella *post-modernità* che la filosofa ungherese,

*Dottore di ricerca Università di Messina e Ispettore del lavoro (vincenzomusolino@libero.it)

teorica de “La bellezza della persona buona” – che è anche il titolo di una raccolta di quattro saggi edita in Italia, nel 2009, da *Diabasis* – definisce come ciò che sorge dal tramonto delle grandi narrazioni, dalla crisi di quelle filosofie della storia delineanti un fine chiaro e necessario, la volontà di edificare il paradiso in terra della fine dei conflitti.

Un paradiso – rosso o nero non importa – comunque sempre illiberale che, attraverso le diverse epifanie storiche, tramite il prisma dell’ideologia, ha condotto all’affermazione di una vera e propria *dittatura sui bisogni* individuali, di una idea costruttivistica e dispotica secondo la quale solo gli *Illuminati*, le Istituzioni o il Partito, possono realizzare il compito epochale di far emergere i c.d. *veri bisogni*, considerando, quindi, falsi e inautentici, i bisogni reali sentiti come tali dagli individui, ritenuti incapaci di discriminare il bene dal male.

La Heller, dunque, denuncia tutti i vincoli politici alla autonomia della persona; autonomia che dovrebbe sempre prevalere – in uno Stato libero – sulla distinzione autoritaria tra bisogni legittimi e illegittimi. Va rivendicata, quindi, la liceità di tutti i bisogni di cui il Singolo, nell’ambito delle sue associazioni, si ritiene portatore, ad eccezione, evidentemente, di quelli che insidiano la libertà altrui, rigettando la pretesa moralistica del Potere di condizionare le scelte dei cittadini.

All’interno della *teoria dei bisogni* che la Heller deriva, modificandola, da Marx, assumono peculiare importanza politica i c.d. *bisogni radicali*, quei bisogni di partecipazione, di condivisione, di riforma, di impegno, di trasvalutazione, di giustizia e libertà, di comunità e sviluppo, che sconfessano la rigidità dello *status quo*, che contraddicono le posizioni ereditate di *subordinazione e dominio* e che – per questo – trascendono la realtà provocandone il mutamento nel senso del coinvolgimento degli esclusi.

Anche per la Heller – come per Marx – essere radicali significa cogliere le cose alla radice e per la filosofa ungherese la radice dell’umano è l’uomo stesso e, per tanto, è radicale quella teoria, quel pensiero, quella prassi tesa alla liberazione delle forze concusse del Singolo in una situazione di egemonia data.

Non si tratta, però, – come invece è per Marx – di costituire un’istanza di superamento della società fondata sullo Stato di diritto e sul mercato per l’affermazione della *fine della Storia* e delle sue contrapposizioni dialettiche, si tratta, più prosaicamente, di operare e lottare per una reale possibilità di mutamento scevro da velleità rivoluzionarie, attraverso un’azione critica individuale e collettiva tesa al progresso, fondata proprio su quei bisogni radicali di mutamento e avanzamento che cercano sbocco nell’agonie sociale e politico.

La centralità, quindi, è propria della *persona* nella complessità di una articolazione contingente che si intesta il compito di mutare l'immanente, aprendosi al rischio inevitabile del fallimento e viene così rigettata – secondo questa prospettiva riformistica – il mito di un progresso *naturale e necessario* nella trasformazione delle condizioni concrete, ogni idea di legge interna ad uno sviluppo storico inevitabile.

In un contesto post moderno e post ideologico, dunque, i *bisogni radicali* di cui sono portatori i singoli individui vengono liberati dalle incrostazioni profetiche e, più autenticamente, vengono intesi e accolti nella reale concretezza della loro forza dialettica: sono i *bisogni qualitativi* che esprimono il disagio politico e l'infinita ricchezza delle aspirazioni umane e possono, in tal modo, anche concretizzarsi come impegno militante e critico di uno sviluppo meramente quantitativo dei bisogni collettivi, come invito al recupero di un "limite" che fecondi le tante differenze delle opzioni e scelte.

Ciò che la Heller precisa, però, all'interno della sua peculiare ottica personalistica e laica, è che tale posizione del limite, tale rivendicazione di differenza, tale qualificazione dei bisogni in una scala gerarchica, per essere davvero una posizione liberante, non può che ingenerarsi in un contesto in cui l'affermazione di tale forza critica rifugga, una volta conquistato il Potere, di comprimere la libertà altrui, la diversa qualificazione e narrazione proposta da altri gruppi, secondo diverse posizioni politiche.

Affidare la traduzione dei bisogni individuali, soprattutto quelli socio politici, ad un potere accentratore che discrimina, nell'arbitrio, l'allocazione delle risorse – *ed è questo che la Heller ha sempre denunciato nel corso della sua lunga vita contro i nazisti, contro i sovietici e, da ultimo, anche contro la democrazia magiara di Orban* – non può che portare alla dittatura.

La dialettica, quindi, tra quantità e qualità, tra mercificazione/monetizzazione dei bisogni e discriminazioni di casta, tra anonimato e differenze di censo, viene articolata dalla Heller in un modo non conformista, senza cedimenti a facili derive populistiche: partendo, infatti, dall'esperienza *pre-moderna* dell'Occidente, dal destino sociale (qualitativamente differente) attribuito – per nascita – ad un genere, ad una gilda, ad un gruppo, ad una corporazione, ad una razza, Heller giunge a sottoporre a severa critica il concetto di identità e di qualità, utilizzando le acquisizioni giuridiche dello Stato moderno per puntellare il rischio di *ritorno al passato* proprio della fluidità contingente.

Sono stati l'unificazione del soggetto giuridico (operato sotto l'egida dello Stato/Nazione monopolista della forza) e il grande sviluppo della codificazione a cavallo fra il diciottesimo ed il diciannovesimo secolo, ad aver favorito non

solo lo sviluppo dell'economia di mercato – e la sua mercificazione uniformante – ma anche la fine delle differenze qualitative tra i singoli. Oggi, bisogni e scopi dell'esistenza non sono predeterminati da un "abito" precostituito nell'ambito di un gruppo di appartenenza inteso come gabbia e destino.

Elemento essenziale della condizione umana non è più l'origine ma, appunto, la *contingenza*, non il passato ma il futuro nella sua tragica indeterminatezza e la progressiva decomposizione della tradizione imposta, diviene, quindi, coscienza della modernità intesa come *esperienza della casualità*.

Il declino di quel preciso ordine metafisico coralmente condiviso – non solo religioso – che ha determinato per secoli il *telos* della persona, e l'accettazione contestuale della contingenza quale cifra esistenziale dell'esperienza umana libera, ha comportato – secondo Heller – l'affermazione del valore della scelta esistenziale che, però, non più garantita dalla Verità di un culto pubblico monolitico, diviene scelta tragicamente libera che, da sola, può *determinare*, lo scopo di una persona, la scelta di se stessi e, quindi, la piena responsabilità del proprio destino.

È evidente, dunque, che la filosofa ungherese, nemica di ogni narrazione rassicurante e semplificatoria, di ogni *filo spinato* che occulta la complessità dell'alterità nella distanza imposta, ci parla – attraverso i bisogni e le preferenze – di una “etica della personalità” (torneremo ancora su questo concetto) che è un'etica debole che sostiene un “salto” senza rete di sicurezza; ci parla di un'etica che, nella *scelta di sé* come “persona retta”, si apre all'altro e alla responsabilità per il prossimo e per il mondo, sulla base del principio socratico/platonico: “è meglio subire un torto che commetterlo!”

Un'etica evidentemente *debole*, dicevamo, ma davvero eroica in quanto centrata sulla scommessa della propria irripetibilità che, in quanto tale, non può che richiamare alla mente il mistero della legge morale kantiana, gli stadi paradossali di Søren Kierkegaard, il Chisciotte volitivo e tragico di Miguel De Unamuno e la *moralè come follia* di Giuseppe Rensi: una religiosità scettica, potremmo dire, che sa sorprendersi e meravigliarsi delle tante manifestazioni empiriche della *persona buona*, nonostante tutto – magari anche la ragione – congiuri contro essa.

Ed è proprio partendo dalla suddetta tesi socratica che Heller giunge alla sua “estetica morale”, all'affermazione di un legame nuovo tra moralità e bellezza, perché la fraternità e gratuità del gesto genera non solo lode per la bontà realizzata ma anche “contemplazione” per il modo in cui il gesto è compiuto.

È, in ultima analisi, la meraviglia, il *mirum* sacro che, allo stesso tempo, segue e genera l'azione morale: il piacere di una sua visibilità collettiva che

rende armonico il mondo.

Si tratta, comunque, e va sottolineato, di una armonia moderna e laica, contingente, lontana dall'ordine omogeneo dell'Autorità degli antichi: è un accordo tra diversi, tra parti distinte di un contesto mobile, tra volontà e scelte di singoli non bilanciate da una ragione forte ma dalla coazione al bene che proviene da un sentimento d'infinito e di sublime, da un'intuizione d'altro.

L'altro, quindi, non è soltanto il "tu" ma anche l'infinito operare di un trascendimento che rifugge ogni ripiegamento egoistico, ogni chiusura ideologica, qualsiasi "politica redentrice" che sappia solo offrire una verità docile e comoda, una ricostruzione "perfetta" del *novum* dopo l'obbligata distruzione senza rimpanti del vecchio.

2. La nudità liberale

Se identità, qualità ereditate, origine, bisogni di casta, ordine universale riconosciuto, non sono, per la Heller, valori/*totem* da difendere e se, di contro, contingenza, sbilanciamento, disordine, quantificazione, anonimato, indeterminatezza del destino individuale, sono individuate come *categorie esistenziali* della modernità e della post modernità, cosa è che costituisce, in fondo, il proprio epocale di ciò che chiamiamo Europa, Occidente?

A me pare che la Heller risponda a questo quesito con la rappresentazione liberatoria della *nudità*. Il riconoscimento della universalità dei diritti, richiede che uomini e donne nascano spiritualmente nudi nel senso dell'assenza di un fine predestinato, di un futuro segnato dalla provenienza e dall'origine. È una nudità caratterizzata solo da riconosciuti bisogni naturali che, in quanto compiuta infinitezza, si configura come assoluta possibilità.

È una forma di egualianza fondata sul rigetto di specifiche eredità di bisogni affermati sin dalla culla che è, quindi, rigetto dell'attribuzione di qualità – ecco di nuovo la critica alla "qualità" – predeterminate e immodificabili.

I *bisogni qualitativi premoderni* – che non sono, quindi, bisogni intimi e radicali di trasformazione di un reale di soggezione e dominazione – sono il punto di partenza riconosciuto e indiscusso di rapporti differenziati che strutturano la società nella fissità di un ordine che assicura sicurezza solo alle classi dominanti attraverso una allocazione delle risorse decisa *ab initio*.

Nel contesto liberale della modernità occidentale, invece, l'asimmetria sociale, la differenza qualitativa, costituisce non l'origine ma l'esito dello sviluppo esistenziale che è libero una volta assicurata l'egualianza nella nudità naturale senza privilegi, che diviene nudità e anonimato di fronte alla Legge.

È, in sintesi, il significato del principio di uguale opportunità, di libertà eguale, che delegittima ogni diversità valutativa fondata su pretese ereditate.

In tale contesto, l'allocazione dei bisogni in termini meramente quantitativi (e non qualitativi), la mercificazione/monetizzazione delle aspettative di base, svincolata dalle identità particolari, costituisce uno degli elementi liberanti della società democratica e di mercato, in quanto questa consente – anche in un'ottica di superamento e riforma dello *status quo* nell'ambito della *scala sociale* – l'elaborazione del c.d. *standard di vita*, quale metro di comparazione tra gli individui che, evidentemente, è applicabile solo in una società nella quale ogni differenza è diventata solo quantitativa.

In età premoderna, invece, ci dice la Heller, nessun metro di paragone è utilizzabile tra le persone in presenza di diversità ontologiche che condizionano il destino degli strati sociali, fino a rendere impossibile il solo teorizzare un concetto quale *standard di vita* che significa, in breve, uno stile di vita globale indifferenziato e *scalabile*.

La delegittimazione delle diversificazioni speciali per nascita operata dalla società borghese, il superamento delle vicende del particolarismo giuridico, fu vista da subito con scarso favore dai cultori dell'identità e della “qualità” ed anzi – precisa la filosofa ungherese – la stessa tradizione romantica non è altro che una ininterrotta linea di accuse rivolta contro la completa indifferenza della società borghese per le distinzioni qualitative.

L'equalitarismo nella rappresentazione dei bisogni anonimi e la mercificazione/monetizzazione quale criterio dell'allocazione, furono biasimate come misconoscimento di raffinatezza e di bellezza.

Da un punto di vista squisitamente ideologico potremmo così riassumere: da sinistra, con il marxismo, la funzione appiattente e livellante del mercato fu condannata come feticismo e alienazione mentre da destra, con Friedrich Nietzsche, il correlato politico del *mercato uniformante*, ossia le democrazie di massa, fu denunciata come causa di annichilimento dell'affermazione aristocratica dell'*Io voglio*.

A fronte di tutto ciò la Heller, invece, sembra dirci: mercato e democrazia sono sì fattori *appiattenti* di un anonimo privo di attributi riconoscibili e, proprio per questo, sono fonti di emancipazione e possibilità.

Dalla storia spaventosa delle società di tipo sovietico, ci dice la filosofa, si apprende come pur accettando la critica al percorso di accelerazione verso la moltiplicazione e la mercificazione dei desideri, tipica della società borghese, l'abolizione del mercato non inverte la tendenza alla quantificazione dei bisogni ma produce solo la drastica riduzione dei prodotti disponibili, cui segue la diminuzione di tutti gli altri beni.

Nella società sovietica ritornò con forza la *differenziazione per caste* e il *bisogno socio politico di potere*, di riconoscimento pubblico all'interno dell'organigramma del Partito, divenne il bisogno qualitativo principale perché dalla posizione gerarchica che si ricopre nell'universo politico monolitico dipende la soddisfazione quantitativa di tutti i bisogni di sopravvivenza e il potere di determinare – per gli altri – l'allocazione dei mezzi per soddisfarli.

È questo il quadro illiberale paradigmatico, e sempre in agguato come possibilità, che efficacemente la Heller definisce *dittatura sui bisogni*.

Per la filosofa, quindi, la realizzata evoluzione indeterminata e aperta della modernità europea fondata sulla contingenza fluida che spinge la mobilità sociale, consente quella misurazione dello *standard di vita* che legittima anche l'intervento perequativo dello Stato come avviene, appunto, nei sistemi di *welfare state*.

Nelle società *post moderne* figlie di questo sviluppo, quindi, si deve accettare come un beneficio – senza farsi trascinare dal neo romanticismo politico dei demagoghi affascinati da identità e differenze – il fatto che la soddisfazione dei bisogni appaia solo in forme quantitative, distinte in base al grado “più” o “meno”: più o meno denaro, più o meno risorse!

La distribuzione quantitativa operata attraverso il mercato meritocratico, infatti, ma anche la redistribuzione realizzata dallo Stato nel tentativo di mitigare le differenze esitate dal libero moto sociale, cozza con qualsiasi tentativo di legittimare, attraverso un rinnovato particolarismo giuridico, questo o quel gruppo o strato sociale, sconfessando lo *standard uniformante* per creare caste di *uguali più uguali degli altri*, così come rappresentato efficacemente da George Orwell nella *Fattoria degli animali*.

Va accettato, per ciò, anche in materia di redistribuzione, l'argomento liberale secondo il quale la *monetizzazione* genera libertà: l'allocazione di denaro tra i gruppi, infatti, rispetta le decisioni sui bisogni, intuiti come legittimi, operata dai singoli individui.

Di contro, la riconversione dei bisogni realizzata arbitrariamente dall'Autorità distopica e attuata, ad esempio, attraverso controlli e censure moralistiche sulle abitudini di vita e di spesa dei destinatari dell'assistenza pubblica, comporta anch'essa la supponenza che la persona non sia in grado di valutare ciò che è meglio per lui, sia incapace di allocare il guadagno nel suo personale linguaggio e sistema di bisogni.

E tale supponenza illiberale è tipica degli argomenti, come accennavamo sopra, sia di destra che di sinistra. Da destra si asserisce che la mancanza di consapevolezza dipende dall'emotività e dall'ignoranza del singolo (a fronte dell'Istituzione che svolge una funzione paternalistica di imposizione), da

sinistra, allo stesso modo in fondo, utilizzando un artificio ideologico solo più complesso, si afferma la feticizzazione e lo squilibrio della coscienza individuale manipolata dal Mercato, per poi proporre la solita e univoca soluzione trasversale: la svalutazione delle scelte individuali, sostituite dalla programmazione di un diverso Padrone.

Se si accettasse – come è in effetti avvenuto nei paesi del socialismo reale – tale sofisma, sarebbe facilissimo condannare le scelte socio/politiche bollate come inautentiche e etero dirette, criminalizzando il valore dell'autonomia del singolo che, in fondo, è il principio dell'Occidente libero.

E l'autonomia del singolo – ce lo spiega bene la Heller – non ha nulla a che fare con la stabilità granitica di un ordine imposto d'autorità, con la soddisfazione astratta e collettiva di bisogni riferiti, ad esempio, alla classe proletaria o alla razza. La caratteristica liberante della modernità è la fluidità “possibile” della contingenza tragica: la società moderna è una società *insoddisfatta* che, per fortuna, si sviluppa tramite questa insoddisfazione nella libertà individuale all'interno del *moto sociale* garantito dallo *stato di diritto*, generando “stabilità” nella espansione rapida dei bisogni e dei mezzi che li soddisfano, anche in maniera trasversale rispetto ai differenti livelli di reddito.

Una volta riconosciuta tale *stabile precarietà*, Heller precisa come le utopie che mirano a stravolgere tale assetto sociale per fondare una *società perfetta*, libera dai conflitti, dalle *scissioni della personalità*, e dalla quantificazione anonima dei bisogni, siano pericolose anche nella loro figurazione contemporanea di fantasmi rinverditi dal populismo demagogico corrente.

Sono pericolose, quindi, perché la concezione di un processo messianico e necessario, di un superamento continuo di fasi erronee verso il *Meglio*, può giungere facilmente a perdere tutto, a smarrire anche quel poco che storicamente si è raggiunto.

Se, di certo, un problema grave, che non bisogna disconoscere, è quello della tendenza capitalistica alla *iper sollecitazione* di bisogni condizionati dalla correlata produzione di beni fruibili, la soluzione non può essere quella di buttare il “bambino” del benessere occidentale con “l’acqua sporca” delle sue degenerazioni, ma quella, attraverso la consapevolezza del processo che ci ha condotto fino a questa fase, di ripensare, proteggere, implementare, tutelare, progettare, quei *bisogni radicali e spirituali* che non possono essere soddisfatti quantitativamente, che richiedono necessariamente *limiti*, che tendono a trascendere il reale in un ordine più giusto.

Tali bisogni – individuali e di Comunità – per essere davvero salvifici però, non debbono mirare a sovvertire il Sistema all'interno di una nuova grande narrazione palingenetica, di una nuova *causa persa* rivoluzionaria, perché,

come abbiamo visto, non basta negare la quantificazione dei bisogni a favore di una rinnovata qualificazione settaria e discriminante per categorie di potere, per produrre davvero una società libera.

Solo controbilanciando – con la critica non distruttiva – le categorie dello *standard di vita* comune, solo attraverso scelte sì alternative ma prive di inutili retoriche salvifiche, si può sperare *di proteggere il pendolo della modernità dalle sue oscillazioni estreme*.

3. Autorappresentazione e etero rappresentazione

Quando i bisogni individuali e di Comunità, radicali e spirituali, si tramutano in ideologie identitarie salvifiche, demoliscono l'esistente attraverso le proprie posizioni politiche e non lo proteggono, come invece dovrebbero, puntellando i risultati raggiunti.

In tale contesto, la *rappresentazione di sé* nel senso dell'affermazione del protagonismo storico di rottura decisiva, diviene auto rappresentazione settaria e refrattaria ad ogni critica ed eventuale *etero rappresentazione* che, liberamente, provenga da soggetti terzi. Anzi, l'etero rappresentazione critica viene denunciata come distorsione dell'*ortodossia dottrinale* coltivata all'interno della propria retorica, fino ad arrivare ad un vero e proprio *fondamentalismo delle proprie differenze*.

Sul piano della rappresentanza politica e del sovvertimento del sistema costituzionale fondato su un parlamento di liberi e uguali, svincolato da un *mandato imperativo* da parte di gruppi e caste, ciò potrebbe condurre alla fine stessa della Politica, in quanto verrebbe meno ogni spazio di interazione proficua tra i diversi cittadini, ogni possibilità di dialogo giustificato dallo sforzo di comprensione dell'altro.

La politica delle identità forti, ci dice la Heller, svuota di senso la cittadinanza e il significato delle Istituzioni – casa comune di tutti, luogo della sintesi – e ammette l'agire pubblico del Singolo solo quale appartenente ad un *club*, ad un *clan*, a una piccola società.

Il gruppo identitario, il totalitarismo debordante dei partiti estremistici, non può che giungere, dunque, all'eclissi del concetto di *bene comune*. La sfiducia tra le parti sociali in competizione per il potere perviene al disinteresse per il *benessere dell'intero corpo politico*, alla negazione – magari legale – dei bisogni socio politici altrui.

In tale integralismo dell'identità si esaspera la categoria esistenziale de *il politico*, quella *associazione/dissociazione amico-nemico* che può giungere

all'annientamento quando la competizione si gioca sul terreno teologico-politico della "mia" verità e della "mia" giustizia.

Heller, invece, a me pare, rinnovando la tradizione costituzionale e istituzionale del pensiero liberale e delle *camere di rappresentanza* intese come luogo del dialogo e della mediazione, è chiara nell'affermare che la Politica, quindi, non è solo competizione per il potere ma anche e soprattutto *esercizio di collaborazione e cooperazione*; un esercizio che contrasta con il principio della auto rappresentazione di sé come retorica dell'autentico.

Se i rappresentanti, non dell'intero corpo sociale, ma del *movimento* di appartenenza, rivendicano l'assoluta bontà del proprio *stile di vita* o delle proprie acquisizioni ideologiche, allora è facile e "giusto" rigettare quelle altrui come false, antistoriche, pericolose.

Su questo piano dello scontro ogni possibile mediazione viene esclusa *a priori*!

È ovvio che la complessità del vivere civile contemporaneo non può pretendere una rappresentazione universale ed è ovvio che i gruppi si organizzino per delineare, in qualche modo, questo o quel bisogno, ed è ancora chiaro che la differenza va tutelata e salvaguardata quando ciò significhi resistenza alla omologazione e soddisfazione di un bisogno di minoranza; ed in effetti, precisa la Heller, la dialettica propria del conflitto politico contemporaneo non è tanto tra differenza e universalità ma tra *chiusura e apertura*.

Tra il fondamentalismo delle proprie ragioni, l'orgoglio escludente dell'appartenenza e l'accoglienza del diverso inteso come complessità e nuova identità emergente, in cammino.

Se la politica, infatti, si chiude su se stessa ciò potrà rassicurare momentaneamente ma non aiuta la costruzione del futuro e la comprensione nel dialogo.

Se davvero, infatti, i propri valori, le proprie tradizioni, le virtù di gruppo vengono sottoposte al vaglio della ragione critica – magari cristianamente intesa, dico io, – e indirizzate verso l'accettazione umile della caducità di ogni costruzione socio politica, allora risulterà evidente l'impossibilità di una dimostrazione certa delle proprie acquisizioni teoriche, l'impossibilità di sfuggire alla benefica *falsificazione* operata dalla rappresentazione altrui che, in ciò, acquista un significato positivo e salutare, mitigante e demistificatorio.

4. L'etica della personalità, la scelta di sé quale "persona buona"

È su questo che si fonda l'etica della personalità della Heller, un'etica

svincolata da un preciso assetto moralistico incardinato nell'identità collettiva ed astratta di gruppo: su una mitigazione dei propri valori, intesi da troppi quali *punti di attacco*, che sono tradotti senza asperità ed aculei molesti all'interno della relazione concreta *io e l'Altro*, quale unica certezza e nesso.

È evidentemente un'etica della personalità non puramente formale che trova in Kierkegaard la sua formulazione più completa!

Il “diventa ciò che sei” o, meglio, la *scelta di se stessi* diventa contenuto morale proprio perché è la scelta in se stessa che ha contenuto etico.

Se una persona si sceglie come *persona buona* compie una decisione esistenziale non garantita che è frutto della propria personalità,

nel decidersi per compiere se stessi – in un'ottica di etica della personalità e non di etica metafisica – si compie, per la Heller, un doppio movimento: dapprima si sceglie se stessi in quanto e come si è e, poi, l'*io ri-sceglie* discriminando tra le proprie idiosincrasie personali determinando, nella libertà tragica del proprio essere nel mondo, il proprio *telos*.

In tal modo, la contingenza – come abbiamo visto caratteristica specifica della modernità – si tramuta, nella scelta, in destino.

La libertà, possibilità di trascendimento infinita che configge con la determinazione naturale, diviene così la propria libertà nel salto non garantito della posizione etica.

Non si tratta, ovviamente, di una decisione fondata ideologicamente o scientificamente ma, come affermava il già richiamato Giuseppe Rensi (*il filosofo dello scetticismo religioso*), di una opzione morale libera nella propria razionalità che sconfessa i vincoli naturali e le determinazioni del carattere che, come tale, è “follia” che non risponde alle leggi mondane della caducità egoistica, che è essenzialmente gesto lampante, evidente, bello: il salto definitivo sull'*abisso di senso* che determina il destino di tutti e che approda nel campo del proprio destino, di quella *verità per me* che diviene categoria esistenziale Universale, nell’apertura alla relazione.

Scegliersi in tal modo, per Kierkegaard ad esempio, significa scegliere tra bene e male e – per Heller – scegliere tra bene e male non può che dimostrare empiricamente la concretezza dell’azione morale, nella epifania reale, pubblica, delle *persone buone*, al di là della trasvalutazione epocale dei costumi.

Esiste, quindi, si domanda la filosofa ungherese, un contenuto fermo alla affermazione della evidenza della persona buona?

“è meglio patire un torto che far torto agli altri”, è questa, per la Heller (che si richiama come su accennato alla tradizione socratico-platonica), il principio indimostrabile che sostiene la scelta etica intimamente vissuta.

E ciò in quanto, per l'uomo buono, in tutti i tempi, questa affermazione

risulta sempre vera. Il fondamento dell'etica della personalità è, quindi, la persona stessa: una persona schiava delle proprie determinazioni ereditate che si sceglie liberamente come persona retta per cause trascendenti le necessità naturali che nessuno davvero conosce.

Ed una volta che la persona esercita questa svolta esistenziale di rettitudine, inizia ad essere ciò che, evidentemente, già era, ossia, appunto, una persona buona.

L'etica è, quindi, il divenire se stessi scegliendosi nel proprio destino: il paradosso fecondo della libertà umana che, trascendendo i vincoli naturali/istintuali, si appalesa come concretezza, come Storia, come la propria storia.

La fonte dell'azione morale, quindi, è davvero siderale nella sua inattingibile certezza e, allo stesso tempo, intima, viscerale, e potremmo davvero parlare, a tal proposito, di *immanenza verticale*.

Un'immanenza verticale che, nell'inoperatività post moderna del vincolo di una Autorità normativamente cogente, nell'assenza di un imperativo/dovere collettivo e "pensiero generale", richiede la responsabilità e l'autenticità di una presa di posizione non assicurata che è decisione viva per la virtù e la bellezza.

Manca, in ultima analisi, in Heller, il sostegno teoretico forte, un credo/appiglio, la consolazione religiosa di un *Dio tappabuchi*, potremmo dire utilizzando l'espressione teologica di Dietrich Bonhoeffer, ma, a mio parere, non è, quello della Heller, un contesto filosofico nel quale manca la *fede*, perché l'attenzione si sposta dalla *follia della trascendenza di senso* alla evidenza empirica della scelta pratica, aperta alla comunicazione dei bisogni dell'altro. E questo, soprattutto, è *fede, fiducia*: la scommessa, la promessa che vincola e che struttura la responsabilità dell'uomo per il futuro nella relazione.

Quella stessa *promessa* che per Hannah Arendt, insieme al *perdono*, costituisce la categoria esistenziale della *Vita activa*, ciò che contraddice – nella Storia – la *banalità del male*.

Riassunto: la rivisitazione della teoria dei bisogni di Marx serve alla Heller per “liberare” le aspettative di riforma dello *status quo* dalle angustie ideologiche di quelle *grandi narrazioni* che hanno solo saputo sostituire sopruso a sopruso, asservimento a schiavitù. È sempre l’individuo la vittima designata di ogni *potere illuminato* che vuole farsi unico depositario delle reali necessità, dei bisogni umani, contro le intuizioni e i desideri degli individui stigmatizzati – da destra e da sinistra – come inautentici, manipolati, falsi, etero diretti. La modernità occidentale serve alla filosofa ungherese come un prisma che demitizza concetti quali identità, differenza e qualità per far emergere il ruolo affrancante della *nudità borghese e liberale*, quell’anonimato di fronte alla legge che fa sì che le inevitabili disuguaglianze tra uomo e uomo siano l’esito della lotta dell’esistenza e non il bagaglio originario, fornito a ciascuno alla nascita, all’interno di caste e destini immodificabili. In tale contesto di libertà e emancipazione, si innesta la riflessione empirica sull’azione morale quale apertura all’altro, ai bisogni di una relazione che sconfessa chiusure autistiche e derive metafisiche e astratte. È la *persona buona* il centro stesso dell’azione morale: la scelta di se stessi come persona retta, infatti, comporta la realizzazione del proprio destino, la concretizzazione di ciò che, evidentemente, si è da sempre. La libertà kantiana e il salto kierkegaardiano, il trascendimento dei vincoli naturali nell’affermazione della propria personalità, determinano quella visibilità pubblica dell’azione morale che non genera solo lode per il bene fatto ma anche la contemplazione del gesto visibile e meraviglioso. È, in sintesi, il mistero inattingibile razionalmente della *bellezza della persona buona*.

Parole chiave: bisogni – liberalismo – modernità – quantificazione – monetizzazione – qualità – rappresentazione – scelta di sé – bontà – bellezza – persona buona

Abstract: The revising by Heller of the theory of need in Marx is aimed to “liberate” the expectations of reformation of the *grand narratives*, by getting rid of those ideological hardships whose historical outcome was only the replacement of one tyranny for another, of subjugation for enslavement. The individual is always the intended victim of any *enlightened power* who wants to become the only depository of real human needs, against the individual’s intuitions and desires. Moreover, these desires are stigmatized, both by the left-wing and the right-wing, as inauthentic, manipulated, false and other-directed. The Hungarian philosopher exploits of Western modernity as a prism which demystifies concepts as identity, difference and quality whilst bringing out the emancipatory trait of the bourgeois liberal nakedness, that is the anonymity in front of the law. By reason of this very anonymity, the unavoidable inequalities among individuals are considered as the result of the struggle of life and not as the original burden, inherited at one’s birth, within a system of unchangeable castes and destinies. In this framework of freedom and emancipation, Heller starts her empirical reflection upon moral action as openness to the other; in Heller’s view, a relationship needs to get rid of closed-mindedness and metaphysical abstractions. The *good person* is the main agent of the moral action: choosing oneself as an honest

person, indeed, implies the realization of one's destiny. In other words, this choice means becoming aware of what one has always been. Kant's concept of freedom as well as Kierkegaard's "leap of faith" are meant to transcend the natural bonds which restrain persons from affirming their personalities. This affirmation endows the moral action with public visibility, resulting not only in the praise for the good deed, but also in the contemplation of the extraordinary gesture. After all, this is the unattainable mystery of the *beauty of the good person*.

Keywords: needs – liberalism – modernity – quantification – monetization – quality – representation – choice of oneself – goodness – beauty – good person