

Gianfranco Dalmaso

IL PUDORE COME FATTORE POLITICO

Abstract

As already in Plotinus, “life” means a structural unbalance between the body and the knowledge of it. There is something ungraspable in the body that should not be censored and/or destroyed. Moreover, that which unifies the body is a secret (an issue that classically has taken the form of the question of the relation between the body and the soul). In the various cultural orders, the sense of modesty functions, in various ways, as some sort of an indication, revealer, and even sentiment of such a “truth about oneself,” as it were.

1. Il patto e la città

L'uomo è i suoi legami: legami con gli altri uomini, con la società nel suo complesso, con il mondo. La natura differente di questi legami rispetto a quelli intrattenuti dagli animali sembra aver inaugurato l'avventura dell'umano. Un simile approccio di discorso può forse oggi essere più facilitante, nel questionare sulla natura dell'umano, che un astratto interrogare su delle identità: “chi è l'uomo?” oppure “che cos'è la società?” o anche “chi è Dio?”.

Un tale auspicio di metodo è custodito nel testo di Vico:

«Quindi, tra forti freni di spaventosa superstizione e pugnentissimi stimoli di libidine bestiale (i quali entrambi in tali uomini dovettero essere violentissimi), perché sentivano l'aspetto del cielo esser loro terribile e perciò impedir loro l'uso della venere, essi l'impeto del moto corporeo della libidine dovettero tener in conato; e sì, incominciando ad usare l'umana libertà (ch'è di tenere in freno i moti della concupiscenza e dar loro altra direzione, che, non venendo dal corpo, da cui vien la concupiscenza, dev'esser de la mente, e quindi proprio dell'uomo), divertirono in ciò: ch'afferrate le donne a forza, naturalmente ritrose e schive, le strascinarono dentro le loro grotte e, per usarvi, le vi tennero ferme dentro in perpetua compagnia di lor vita, e sì, co'primi umani concubiti, cioè pudichi e religiosi, diedero principio a' matrimoni, per gli quali con certe mogli fecero certi figliuoli e ne divennero certi padri; e sì fondarono le famiglie, che governavano con famigliari imperi ciclopici sopra i loro figliuoli e le loro mogli, propri di sì fiere ed orgogliose nature acciocché poi, nel surgere delle città, si truovassero disposti gli uomini a temer gli imperi civili»¹.

La questione del legame, cruciale per il chiarimento della nozione di “umano”, è perciò, secondo Vico, la questione del “che cosa tiene insieme”. Che cosa tiene insieme l'animale divenuto uomo? Tale “che cosa” è variamente e storicamente determinato da Vico come mito, come potenza divina e celeste, come

¹ G.B. VICO, *La Scienza nuova seconda, giusta l'edizione del 1744*, Laterza, Bari 1967, pp. 525-26.

questione dell'eroe fondatore eccetera. Si tratta comunque sempre di un principio unificante che fa tutt'uno con il propendere e con l'essere trasformato della bestia nell'ordine dell'umano e/o della cultura.

I primi pensatori greci hanno pensato tale principio unificante nella *forma della parola*: nella parola, nel *logos*, l'ordine del mondo si rivela imparentato con l'ordine della città. Il *nomos* che tiene insieme gli uomini divenuti cittadini, soggetti che cessano di sbranarsi a vicenda in quanto riconoscono una legge che appunto li unisce, funziona come tale proprio in quanto parola, in quanto discorso. È nel *discorso* che gli animali umani possono identificare se stessi in rapporto agli altri, all'altro. In altri termini la parola, il discorso, è quella realtà *che è generata dall'alterità*. La parola infatti è un enunciato *detto* da qualcuno a qualcuno: strutturalmente implica un significato, un far segno, che costituisce, in qualche modo, un nuovo ordine del mondo. Questo discorso, dispiegato in Platone, è entrato in circolo nella cultura dell'Occidente costituendo uno dei massimi fattori della sua costituzione.

2. La pietà di Zeus

Nel *Protagora*, Zeus, impietoso dagli uomini che si scannano a vicenda, manda due dèi, la Giustizia (*Dike*) e il Pudore (*Aidos*).

«Da principio gli uomini vivevano sparsi, perché non v'erano città. E perciò erano distrutti dalle fiere, perché in tutto e per tutto erano più deboli di quelle, e la loro perizia pratica, pur essendo di adeguato aiuto a procurare il nutrimento, era assolutamente insufficiente nella lotta contro le fiere: non possedevano ancora l'arte politica, di cui quella bellica è parte. Cercarono, dunque, di radunarsi e di salvarsi fondando città: ma ogni qualvolta si radunavano si recavano offesa tra di loro, proprio perché mancanti dell'arte politica, onde nuovamente si disperdevano e morivano. Allora Zeus, temendo per la nostra specie, minacciata di andar tutta distrutta, inviò Hermes, perché portasse agli uomini il Pudore e la Giustizia, affinché servissero da ordinamento della città e da vincoli costituenti unità di amicizia»².

In questo testo, Platone annoda la questione del politico alla questione dell'essere giusto e pudico. Il pudore sembra essere definito come ciò che torna socialmente all'essere giusto: si tratta quindi di una concezione del pudore non tanto come un atteggiamento morale, ma piuttosto come *origine della moralità*. Questo filone di pensiero si dipana, nella storia del pensiero occidentale, fino a Rousseau, che individua nella proibizione dell'incesto l'origine della legge morale senza della quale i più spaventevoli costumi provocherebbero la distruzione del genere umano³, fino a Scheler, che rilancia la concezione del pudore come custode dell'esistenza stessa di un soggetto e dunque come l'origine stessa della morale.

² PLATONE, *Protagora*, 322 b-c; trad. it. F. Adorno, in ID., *Opere complete*, Laterza, Bari, 1971, vol. 5, pp. 82-83.

³ «Quelli che la [sc. la legge che proibisce l'incesto] considerano soltanto sotto l'aspetto della relazione ch'essa istituì fra le famiglie non ne vedono il lato più importante. Nella familiarità che il commercio domestico stabilisce necessariamente fra i due sessi, nel momento in cui una legge così sacra cessasse di parlare al cuore e di imporsi ai sensi, non vi sarebbe più rettitudine fra gli uomini e i più orribili costumi causerebbero ben presto la distruzione del genere umano» (J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, in ID., *Oeuvres*, Edition Belin, Paris 1817, vol. IV, p. 526; trad. it. P. Bora, *Saggio sull'origine delle lingue*, Einaudi, Torino 1989, p. 64).

3. Essere di confine

L'alterità, come l'abbiamo evocata, non è pensabile come una *cosa*, ma come rapporto, movimento, incontro. L'alterità è generativa.

L'altro, l'altro uomo è pur qualcosa che non è me, che è dentro di me solo in un senso figurato. Dove si collocano il *dentro* e il *fuori* in relazione all'alterità? *Fuori*: la nozione di "fuori" implica una realtà che non mi riguarda, che non è interessante (anche nel suo senso etimologico di *inter-esse*).

Il concetto di *estraneo* deve essere calibrato e deve intervenire in ogni dibattito sull'alterità. L'alterità è una realtà che implica, nella sua struttura, l'accoglienza o il rifiuto e questo linguaggio è più radicale che l'opposizione fra *dentro* e *fuori*, fra *interiorità* ed *esteriorità*. Si tratta di un movimento più radicale in cui l'"io" e l'altro sono presi, di cui l'"io" e l'altro sono parte.

L'estraneità perciò sembra funzionare come una sorta di parete che attraversa il "se stessi" e l'esperienza dell'estraneità sembra strutturare originariamente il rapporto di sé a se stessi. Un estraniamento, la cui forma emergente è la coscienza di un *non proprio*, presiede e rende possibile l'originaria relazione in cui l'io si costituisce⁴.

Oggi il soggetto è un individuo alla ricerca del suo (?) posto senza averne uno e tale da non potersi nemmeno più ergere a rappresentante di una ragione unica. Il sé non si lascia più ridurre a un *medesimo*.

Il proprio nasce allorché qualcosa gli si sottrae, e quel che si sottrae è esattamente ciò che noi esperiamo come *estraneo*.

«L'estraneità presuppone l'ambito proprio e l'essere proprio di un in sé (*ipse, self*), ma questo sé non va confuso con un medesimo (*idem, same*) che diviene distinto a partire da un terzo»⁵.

La nozione di estraneo presuppone cioè che ci sia un privato (in latino *privatus* nel senso di esentato, spogliato, connesso con *privus*, "che sta davanti, da sé")⁶. L'estraneità è legata cioè, secondo quest'ordine di considerazione, all'*idea di una privazione e al timore di una perdita*.

La delimitazione, l'atto di tracciare confini è autoreferenziale. Il confine in questione non è qualcosa di meramente preesistente o che venga semplicemente posto da qualcuno.

«L'atto di tracciare un confine, che avviene quando qualcosa si divide da altro, sfugge alla vista, e alla presa; esso è afferrabile soltanto come traccia dell'atto di segnare il confine. In questo il tracciare un confine è uguale alla stipula di un contratto, la quale non entra a far parte essa stessa della materia del contratto, ma diviene tangibile indirettamente nel cambiamento dei miei vincoli. L'atto di tracciare il confine ha luogo in un punto zero che non si trova né al di qua né al di là del confine. Per questo il confine vigente non è qualcosa di databile, e non è nemmeno un nulla, poiché senza di esso non esisterebbero né questo né quello, né me né altri. Il rapporto a sé del tracciare il confine sta *nella sua sottrazione a sé*»⁷.

È in questione una eccentricità e una dislocazione che sono originarie, nel luogo di costituzione del soggetto. D'altra parte la perdita è *costitutiva del soggetto stesso*. Nel timore della perdita, il soggetto si disloca come in una perdita di secondo grado, che azzera la relazione con la sua (?) origine, con un

⁴ Cfr. B. WALDENFELS, *Fenomenologia dell'estraneo*, trad. it. F.G. Menga, Cortina, Milano 2006, pp. 20-26.

⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁶ Cfr. G. DEVOTO, *Avviamento alla etimologia italiana. Dizionario etimologico*, Le Monnier, Firenze 1968, p. 332.

⁷ *Ibidem*, p. 29.

movimento di generazione in cui egli si costituisce e si mantiene. D'altra parte l'essere dell'uomo non si riduce al timore di perdere: non consiste e non è lì.

In molte classi di diversi ordini di scuole i ragazzi dicono ai genitori che non vi sono stranieri fra i loro compagni, nonostante la presenza numerosa di compagni marocchini, slavi, cinesi. In queste situazioni quei ragazzi testimoniano di *non avere il problema di sottrarre a sé*, di non avere il problema di perdere la loro identità.

4. *Ri-spetto*

Il soggetto si identifica non in quanto detentore di un dominio, di una auto-nomia, quanto piuttosto come collocato in un posto che gli viene assegnato ("*unicuique suum*"). In questa prospettiva l'ambito del legame, e del legame politico, che, per sua struttura, deve essere pensato come universale, più che dominare e prescrivere in un progetto il luogo e la definizione degli individui, tende piuttosto a essere generato da una topologia strutturalmente non prevedibile. L'individuo e il suo altro, l'io e il tu, pensiamo ad esempio a Lévinas, sono essi a generare l'universale, secondo una risorsa, l'alterità, che funziona dal di dentro del loro essere (nel linguaggio levinassiano si tratta dell'infinito). In questo senso, l'io e il tu generano l'universale e solo così vi si sottomettono. L'individuo perciò si costituisce e si mantiene in una relazione con l'altro, con gli altri che è ri-generativa e ri-propositiva.

In altri termini la pace è così pensata *nel* politico, ma tale da eccedere il politico. Si tratta levinassianamente di pensare l'alterità originariamente in rapporto alla verità. La pace, in questa prospettiva, non è pensabile come una legge che avvolge e domina gli individui, ma come ciò che ne viene dal riconoscimento, dal *ri-spetto* del percorso dell'altro nella sua diversità e nel suo valore irriducibile. È in questione così una nuova misura e una ristrutturazione, alla radice, dell'idea di pace. Il rispetto per la cultura e la tradizione dell'altro non si pone, in questo modo, come riconoscimento tollerante di una necessariamente subita coesistenza, ma come un rispetto, cioè un modo di considerare l'altro come collocato nello stesso luogo di origine dell'identità di se stessi. Si tratta dunque di una concezione dell'identità come essenzialmente generata: l'identità dell'io (uso questo termine consapevole dei rischi di confusione ed equivocazione che esso comporta) è tanto più tale quanto più è cosciente di essere generata, suscitata dall'altro. In questo senso, l'"io" è invitato a vivere una forma di discorso che include, *come forma veritativa, l'incommensurabilità del percorso dell'altro*.

5. *Il senso del pudore*

Il rapporto dell'essere umano con l'altro, con l'altro uomo è, nella tradizione occidentale, ma, in un modo o nell'altro in tutte le tradizioni, reso possibile è gestito dal *pudore*.

Abbiamo fatto cenno alla messa in scena, nel *Protagora*, di questa esperienza come struttura che custodisce l'umano.

Si tratta di una *distanza* ed anche di un *nascosto* che proteggono il potere, da parte del soggetto, di *identificarsi*. Classicamente il soggetto è stato concepito come anima e corpo: *anphoteron*, composto:

alla lettera: l'uno e l'altro: anima e corpo. Il corpo stesso, come tale, non è un oggetto, già fatto, compiuto, dominabile secondo uno schema meccanicistico e cosalistico: questa concezione del corpo è recente e riguarda tre secoli di età moderna nella storia europea.

Il corpo è un vivente: vivente vuol dire che ciò che tiene insieme il corpo e, in massimo grado, il corpo dell'animale-uomo, è un dislivello, strutturale, fra il corpo e un sapere su di esso. C'è un inafferrabile nel corpo che non va censurato e/o distrutto. D'altra parte ciò che unifica il corpo è un *segreto* (questione che si è classicamente articolata come questione del rapporto fra l'anima e il corpo).

Mi sembra che, in vario modo, nei differenti ordini culturali il senso del pudore funzioni come una sorta di spia, di rivelatore ed anche di sentimento di questa, per così dire, "verità di sé".

La nozione e la figura del giusto, con tutta la forza e il carico etico e politico che ha questo termine, è calibrabile, io credo, radicalmente come colui che *rispetta* l'altro, il suo altro. Rispettare, esperienza oggi notevolmente in disuso, anticamente ha significato "guardare indietro, guardare durevolmente", al di là dunque dell'istante immediatamente fruibile⁸. Si rispetta perciò non semplicemente ciò che si vede, immediatamente, ma ciò che unifica e tiene insieme ciò che si vede: ciò che unifica l'anima e il corpo, post-modernamente ciò per cui si dice "tu". Si rispetta perciò l'altro come il suo percorso, come sua irriducibile originalità, come sua irripetibilità. Il rispetto è perciò il contrario della violenza e della prevaricazione.

Detto altrimenti il pudore è la manifestazione sociale di un'esperienza di mancanza e di desiderio che si esprimono come coscienza e speranza di un significato. È, arcaicamente, trovarsi sulla soglia di un tempo e di un linguaggio, dunque di un corpo, di cui non ci si può impossessare.

Chi potrà oggi produrre una adeguata epistemologia della spudoratezza?

Il testo di Scheler⁹ è chiarificante su alcune strutture di questo sentimento cui è delegata una parte importante della custodia della vita, per l'uomo e forse anche per gli animali. Il filosofo sottolinea la stretta connessione del pudore con l'individualità ed anche con il potere di scegliere. Nel pudore si avvista e si pratica il nodo e la cerniera, impossedibili, del rapporto con il proprio simile¹⁰. Perciò per Scheler il pudore non è solo funzionale, ma si colloca nel luogo di origine della moralità.

È in questione, nel pudore, la difesa di un ordine incommensurabilmente altro, a partire dal corpo. Tesi che Derrida echeggerà osservando che l'uomo è l'unico animale che si è vestito, cioè che ha la coscienza di essere nudo. Nudo, cioè mancante a se stesso. In questa forma abissale del debito si nasconde forse una struttura fondamentale, che rimane segreta, del legame politico.

⁸ Cfr. G. DEVOTO, *Avviamento alla etimologia italiana. Dizionario etimologico*, ed. cit., p. 362.

⁹ M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, in ID., *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I (vol. 10 di ID., *Gesammelte Werke*), Francke, Bern 1957; trad. it. A. Lambertino, *Pudore e sentimento del pudore*, Guida, Napoli 1979.

¹⁰ Devo queste osservazioni a Matteo Amori.