

Ezio Gamba

PUDORE, NUDITÀ, DUALISMO

Abstract

The Italian word “pudore” means both a feeling of shame and the virtue of modesty. The concept of modesty as a true virtue is now compromised by the overcoming of the traditional dualistic conception of the human being. This rejection of the concept of modesty as a true virtue, however, appears to be based on the claim to reduce the whole human life to its objective and material aspects. On the contrary, the safeguard of the (lato sensu) spiritual dimension and of the wealth of possibilities of fulfillment of the human life requires the preservation of modesty as a virtue; this virtue, however, can't be based on the belief that the parts of our body that we don't show publicly have to be hidden as shameful; on the contrary, they have to be kept for intimacy and protected from the complete reduction to mere objectivity without reference to their expressive value.

Il concetto del pudore sembra fare immediatamente riferimento a diverse dualità, o anche a diversi dualismi. In primo luogo, infatti, esso rimanda a una linea di demarcazione che attraversa il singolo essere umano: c'è qualcosa di me (sia del mio corpo, sia dei miei sentimenti) che posso – e magari devo – mostrare e qualcosa che invece non devo mostrare. A ben vedere, però, il divieto di mostrare un certo aspetto di me non è assoluto, e rimanda a una seconda dualità, cioè a quella di una sfera pubblica e di una sfera privata o intima della mia vita; il divieto di mostrare un certo aspetto di me si riferisce solamente alla sfera pubblica. Anzi, non è sufficiente affermare semplicemente che nella sfera dell'intimità questo divieto sia sospeso; la sfera dell'intimità, piuttosto, si costituisce proprio sulla base di tale sospensione: così non è sufficiente dire che a un amico intimo posso confidare i miei sentimenti senza pudore, ma è anzi proprio in ragione della possibilità o del realizzarsi di questa confidenza che egli è un amico intimo; similmente l'intimità erotica non sospende semplicemente il pudore del corpo, ma piuttosto non potrebbe crearsi senza questa sospensione¹.

¹ È forse opportuno ricordare che Max Scheler, nel suo fondamentale saggio *Über Scham und Schamgefühl* (in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I [vol. 10 di ID., *Gesammelte Werke*], Francke, Bern 1957, p. 79; trad. it. A. Lambertino, *Pudore e sentimento del pudore*, Guida, Napoli 1979, pp. 35-36), sostiene che all'estremo opposto rispetto alla sfera dell'intimità si trovi un altro ambito in cui non si dà pudore, cioè l'ambito della totale deindividualizzazione della persona; questo accade per esempio quando un paziente si spoglia davanti al medico o una modella davanti al pittore. Qui, secondo Scheler, non si dà pudore in quanto scompare l'individualità della persona che si mostra nuda, giacché questa si fa osservare solamente come caso clinico o come immagine, come semplice oggetto visivo da raffigurare. Al contrario, secondo Scheler, nell'intimità erotica il pudore scompare perché la persona che si spoglia si dà all'altra *esclusivamente* nella sua individualità; il pudore può invece avere luogo solamente «quando l'intenzionalità affettivamente percepibile dell'altro *oscilla*

A una terza dualità si è già accennato nelle righe precedenti: esiste un pudore del corpo e un pudore dei sentimenti (o dei pensieri, delle convinzioni, e magari anche delle decisioni che ne conseguono). Questa dualità si proietta su quella sopra menzionata di una sfera pubblica e una privata o intima, dividendo in particolare la sfera dell'intimità in due ambiti principali: l'intimità di una profonda amicizia si basa infatti sulla sospensione del pudore dei sentimenti, non su quella del pudore del corpo, per quanto anche questa forma di pudore possa essere sospesa tra amici intimi; può capitare, per esempio negli spogliatoi di una palestra, che due amici si vedano reciprocamente nudi senza provare imbarazzo, ma per nessuno dei due il fatto di vedere l'altro nudo o di essere visto nudo dall'altro è l'oggetto di un desiderio, e comunque un rapporto di amicizia (o in generale un rapporto di amore o affettività senza erotismo, come può esserci tra fratelli o tra genitori e figli) non si basa su un desiderio di questo tipo. Il caso dell'intimità erotica è invece opposto: quest'intimità non potrebbe darsi senza la messa da parte del pudore del corpo, ma in essa la sospensione del pudore dei sentimenti rimane invece un obiettivo difficile, non sempre desiderato, mai garantito, e spesso realizzato soltanto in modo inferiore rispetto a quanto accade nei rapporti di amicizia.

Una quarta dualità, infine, è quella dei significati dello stesso termine "pudore": esso si riferisce sia a un sentimento, sia a una virtù. Nel primo caso si può dire che il pudore sia una forma di vergogna; nel secondo caso, invece, il pudore appare come la virtù della decenza, come il saper distinguere (comportandosi di conseguenza) che cosa sia giusto mostrare di sé e che cosa no, che cosa debba rimanere nel privato e che cosa possa invece essere mostrato in pubblico². Certamente, se il pudore come sentimento appare come una forma di vergogna, il rapporto del pudore come virtù con la vergogna è

tra un modo di in-tendere individualizzante e un modo di in-tendere generalizzante» (*ibidem*, ivi; it., p. 36). Da queste riflessioni di Scheler sembra emergere la necessità di superare la distinzione qui proposta tra due sfere della vita della persona, in una delle quali si darebbe pudore e nell'altra no, a favore invece di un diverso modello, secondo il quale il pudore si darebbe in un vasto ambito intermedio (comprendente quasi tutte le situazioni della nostra vita quotidiana) tra due estremi dai quali esso sarebbe invece escluso. Occorre tuttavia chiedersi se negli esempi forniti da Scheler riguardo all'ambito della totale deindividualizzazione sia soltanto l'individualità a scomparire, o non piuttosto propriamente l'umanità stessa (la personalità, la soggettività) dell'essere umano, ridotto a semplice oggetto; effettivamente, se l'artista vede la modella solo come un oggetto da raffigurare (non diverso dal cesto di frutta che il pittore si pone davanti per dipingere una natura morta dal vero) o se il medico considera il paziente come se si trattasse semplicemente di una macchina da riparare, ciò che scompare è proprio l'umanità della persona in questione. Non si può qui naturalmente esaminare se questa disumanizzazione, sia per la raffigurazione artistica sia per la medicina, sia realmente attuabile, né tantomeno se sia legittima; non si può dunque nemmeno prendere in considerazione quali siano le conseguenze che i limiti (sia dal punto di vista dell'effettività, sia da quello della legittimità) di questa riduzione ad oggetto hanno per la presunta sospensione del pudore in queste situazioni; è però chiaro che se l'essere umano viene ridotto a semplice oggetto tra oggetti, il pudore scompare (e si può forse dire che valga anche la reciproca, cioè che quando scompare il pudore la persona viene ridotta a semplice oggetto). Se ne può pertanto concludere che in queste situazioni, in fondo, la mancanza di pudore non riguarda la persona, ma un semplice oggetto (che, come tale, non può provare pudore) al quale la persona provvisoriamente si riduce; ciò su cui si intende riflettere nelle prossime pagine, tuttavia, non è la necessaria mancanza di pudore da parte di un oggetto, bensì la presenza o la sospensione del pudore nella vita della persona; da questo punto di vista tutte le situazioni in cui una persona riduce se stessa a un oggetto (posto che ciò sia possibile) rimangono escluse dalla considerazione, e la distinzione (all'interno della vita della persona) di una sfera pubblica in cui si dà pudore e di una sfera privata o intima fondata proprio sulla sospensione del pudore stesso dovrebbe avere pieno valore.

² Si può aggiungere che non in tutte le lingue si dà questa dualità: in diverse lingue moderne non c'è infatti un corrispettivo della parola italiana "pudore" con questa duplicità di significati; per esempio in inglese la parola "pudore", se riferita a un sentimento, si traduce con "shame", che tuttavia indica il sentimento della vergogna in generale, mentre si traduce con "modesty" o "decency" se viene riferita a una virtù.

invece molto meno stretto: ciò che non deve essere mostrato in pubblico, ma può e magari deve essere svelato nell'intimità, non è nulla di vergognoso (il fatto di nascondere o di voler nascondere eventuali propri pensieri o azioni o sentimenti vergognosi fa infatti semplicemente parte della consapevolezza del carattere vergognoso di queste azioni o di questi pensieri, non deriva dal pudore inteso come virtù)³, anzi, può essere anche doveroso (l'espressione "doveri coniugali", del resto, non è una metafora), e tuttavia deve essere serbato per la sfera privata.⁴ Max Scheler, a questo proposito, fa notare come spesso lo svelamento pubblico di una nostra qualità positiva provochi in noi un sentimento di pudore più profondo di quello causato dallo svelamento di un difetto⁵.

Ci si può tuttavia chiedere, allora, perché lo scoprimento di fronte a un estraneo di quelle parti del nostro corpo o di quegli aspetti della nostra personalità che per pudore dovrebbero rimanere privati provochi in noi il sentimento del pudore come *vergogna*, se in essi non c'è in realtà nulla di propriamente vergognoso; nelle pagine seguenti, tuttavia, intendo affrontare un altro problema, cioè quello del valore di virtù che viene generalmente riconosciuto al pudore, e in particolare a quello del corpo; è forse giusto pensare che l'esposizione integrale del nostro corpo debba essere considerata vergognosa per noi stessi?

³ La nota negazione da parte di Aristotele che il pudore possa essere considerato come una virtù (cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, IV, 9, 1128b 10ss.) deriva infatti, oltre che dal fatto che il pudore appare ad Aristotele come una passione più che come una disposizione morale, proprio dal fatto che egli lega necessariamente il pudore ad azioni volontarie vergognose. In questo senso il pudore, inteso come un aspetto caratteriale che fa sì che si provi vergogna per le proprie azioni vergognose, non può essere considerato proprio dell'uomo virtuoso, che invece è proprio colui che non commette volontariamente tali azioni; se l'impudenza, intesa come la mancanza di vergogna nel commettere brutte azioni, è certamente cattiva, non per questo il suo contrario è virtù. Il concetto che Aristotele ha del pudore, come si vede, è molto lontano dal concetto che ne abbiamo oggi: in primo luogo perché Aristotele riferisce il pudore solamente alle azioni, a ciò che si *fa*, mentre nel significato contemporaneo del termine il pudore (sia esso pudore del corpo o dei sentimenti) è anche – e prima di tutto – pudore di ciò che si *è*; in secondo luogo perché anche quando parliamo di un pudore relativo alle azioni non ci riferiamo generalmente ad azioni di per sé vergognose, bensì ad azioni che non hanno in sé nulla di biasimevole, ma che devono rimanere nella sfera privata.

⁴ In questo senso sembra necessario considerare non del tutto appropriato un certo uso (divenuto frequente per certe sfacciate esibizioni di arroganza di non pochi esponenti della nostra classe dirigente) dell'espressione "mancanza di pudore": quando diciamo che mancano di pudore, per esempio, il politico che si pone al di sopra della legge, o l'avvocato che giustifica il comportamento del proprio assistito con racconti surreali, o ancora l'imprenditore impegnato in un panegirico della (propria) evasione fiscale, utilizziamo il termine "pudore" intendendo la consapevolezza (accompagnata da un certo sentimento di vergogna) dell'esigenza di non ostentare aspetti della propria personalità o del proprio agire che sono di per sé vergognosi (il disprezzo della legge, l'insincerità, il totale disinteresse per i diritti altrui) e ugualmente spregevoli in privato come in pubblico; per quanto da chi compie qualcosa di male possiamo pretendere che egli abbia se non altro questa consapevolezza e questo sentimento di vergogna (che testimonia che la degenerazione morale di questa persona non è comunque completa), tale consapevolezza e tale sentimento non devono essere confusi con il pudore come virtù; anzi, il non voler ostentare in pubblico gli aspetti vergognosi della propria personalità (magari ammantandoli ipocritamente con grandi dichiarazioni ideali) coltivandoli tuttavia in privato non ha alcuna relazione con il pudore. Vale forse la pena di chiarire qui l'equivoco che potrebbe nascere da un'ultima analogia tra il pudore e l'occultamento di azioni o sentimenti vergognosi: in entrambi i casi può sembrare che il nascondimento possa cessare nella confidenza a un amico fidato o a una persona che si ama; tuttavia la sospensione del pudore dei sentimenti è ben diversa dalla confessione di una colpa: nel primo caso i sentimenti più profondi di una persona si manifestano naturalmente e senza uno scopo all'altra, nel secondo occorre una sofferta decisione, uno sforzo, e inoltre colui che si confida mira a trovare nell'amico un perdono, una comprensione, un consiglio o forse anche una conferma della propria colpevolezza.

⁵ M. SCHELER, *op. cit.*, p. 83; it. p. 40.

Come è noto, Porfirio afferma nella propria biografia di Plotino che questi «sembrava vergognarsi di essere in un corpo»⁶; egli, infatti, si oppose con queste parole alla realizzazione di un proprio ritratto: «Non solo è già abbastanza trascinare quest'idolo con cui la natura ci ha avvolti, ma voi pretendete addirittura che io acconsenta a lasciare un'immagine di questa immagine molto più duratura, come se fosse un'opera degna di essere contemplata?»⁷. Ecco, vergognarci di avere un corpo sembra possibile a patto che si ritenga che il corpo sia qualcosa di esteriore che si ha o, meglio, si è costretti ad avere, qualcosa in cui la natura ha rinchiuso, avvolto, imprigionato il nostro vero essere.

Questa vergogna che Plotino sembrava provare riguardo al proprio corpo non può certo essere identificata *tout court* con il pudore del corpo così come abitualmente lo intendiamo; si noti peraltro che questo sentimento di vergogna era diretto a tutto il suo corpo, compreso il viso (oggetto precipuo del ritratto), non ad alcune sue parti specifiche; tuttavia questo atteggiamento di Plotino appare paradigmatico di una diffusa prospettiva della filosofia o, più in generale, della cultura riguardo al corpo e, di conseguenza, riguardo al pudore del corpo: secondo questa prospettiva è giusto che abbiamo vergogna del nostro corpo perché siamo due esseri (uno superiore e uno inferiore, cioè l'anima e il corpo) in uno. Quando mostriamo agli altri prima di tutto l'essere superiore o il dominio del superiore sull'inferiore possiamo andarne fieri, ma quando mostriamo invece principalmente l'essere inferiore o il dominio dell'inferiore sul superiore ci vergogniamo o dovremmo vergognarci; in questo senso sembra logico che il pudore consista nel non mostrare troppo il corpo, che infatti normalmente è coperto dai vestiti, e mostrare invece più che altro l'anima, cioè dare prova della nostra intelligenza e delle nostre virtù.

La stessa concezione antropologica che vede nell'uomo due esseri in uno può anche articolarsi in modi diversi rispetto al dualismo di anima e corpo: la stessa anima può essere divisa in una parte inferiore (passioni, desideri e così via) e in una superiore (l'intelligenza o la ragione); alla luce di una simile concezione possiamo spiegare il pudore dei sentimenti: in pubblico dobbiamo mostrarci padroni di noi stessi, mai sopraffatti dalle nostre passioni, e solo in privato possiamo aprire il nostro cuore, mostrare o confessare la nostra debolezza⁸. Il dualismo corpo-anima e quello di una parte superiore e una inferiore dell'anima possono anche combinarsi (un modello di questo tipo, con un'anima tripartita, è quello della *Repubblica* di Platone); non cambia però la concezione del pudore che tutte queste teorie implicano: ciò che noi dobbiamo mostrare in pubblico è la parte migliore di noi, mentre quella inferiore deve essere il più possibile nascosta, oppure mostrata solo nel suo essere dominata dalla superiore⁹.

Si può però dire che simili concezioni dualistiche dell'uomo giustifichino il fatto che il pudore sia considerato come una virtù? Mostrare il dominio che l'essere superiore esercita in noi sull'inferiore può essere una virtù, in quanto così facendo forniamo un buon esempio a chi ci sta intorno (mentre mostrando il dominio che l'essere inferiore esercita in noi sul superiore diamo cattivo esempio), ma il semplice nascondere una parte di noi ritenuta peggiore (la quale, comunque, è del tutto naturale) non pare poter essere davvero considerato come una virtù, ma piuttosto sembra avvicinarsi a una certa ipocrisia. Una

⁶ PORFIRIO, *Vita di Plotino*, I; trad. it. G. Girgenti, in PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Reale, Mondadori, Milano 2002, p. 3.

⁷ *Ibidem*, ivi.

⁸ Lo statuto delle passioni all'interno del dualismo corpo-anima è del resto oscillante: esse appartengono all'anima (magari a una sua parte inferiore, come in Platone) o al corpo (o, meglio, a un'azione del corpo sull'anima, come in Cartesio)?

⁹ L'ostentazione stessa della ricercatezza nei propri godimenti soddisfa le esigenze di questo concetto del pudore: ciò che l'intenditore di vini o di buona cucina mostra orgogliosamente non è la forza animale dei propri desideri fisici, ma il dominio che l'intelligenza esercita su essi facendone qualcosa di raffinato.

possibile risposta a questa perplessità si può trovare proprio nelle precedenti citazioni da Porfirio, e soprattutto in un'espressione che vi compare: "essere in un corpo"; Plotino era *nel* suo corpo, ma il suo corpo non era lui; emerge qui cioè la pretesa di identificare interamente il nostro essere autentico con la parte migliore, considerando invece quella inferiore (sia essa il corpo, come nel caso di Plotino, o una parte deteriore dell'anima) come qualcosa che non appartiene alla nostra autentica natura (e che semmai la ostacola, magari aggiungendosi ad essa dall'esterno);¹⁰ compito della nostra natura più autentica sarà dunque liberarsi da questo elemento inferiore o, in alternativa, ottenerne il dominio completo. In quest'ottica, quando mostriamo al mondo la nostra parte inferiore (il corpo rispetto all'anima, le passioni rispetto alla ragione, l'animalità rispetto allo spirito) non mostriamo in realtà propriamente il nostro aspetto deteriore, ma piuttosto mostriamo al posto di noi stessi qualcosa che non siamo propriamente noi e che è inferiore a noi stessi; ecco dunque che in questo modo ci degradingamo a qualcosa che ci è inferiore e a cui noi tuttavia permettiamo di prendere il nostro posto. In ciò si può ritrovare, nell'orizzonte della concezione dualistica dell'uomo, la differenza tra l'ipocrisia (che nasconde gli aspetti della nostra personalità che non vogliamo mostrare) e il pudore (che consiste nel nascondere non la parte peggiore di noi, bensì quel non-noi che è tuttavia inseparabile da noi, oppure nel mostrare questo non-noi solamente nel suo essere dominato da ciò che noi autenticamente siamo).

È allora necessario pensare che solo a condizione di mantenere simili concezioni dualistiche possiamo continuare ad ammettere una *virtù* del pudore, cioè a ritenere che esso sia oggetto di un'autentica esigenza morale? Allora forse, tramontata la concezione dualistica dell'uomo, anche la considerazione del pudore come virtù deve essere superata? In realtà non è semplicemente così: anche se il tradizionale dualismo dell'anima e del corpo in senso metafisico-sostanzialistico non sembra più far parte delle concezioni antropologiche sostenibili da parte della filosofia o di qualsiasi disciplina che studi l'uomo (mentre il concetto dell'anima rimane ammissibile solamente nell'ambito delle credenze religiose private), la linea di demarcazione tra una parte di noi superiore o migliore e una inferiore continua ad attraversare la nostra identità e il nostro stesso corpo; significativa in proposito è l'affermazione di Hegel:

«Il pudore [...] è l'inizio dell'ira contro qualcosa che non deve essere. L'uomo, che diviene cosciente della sua destinazione superiore di essere spirito, non può non considerare come inadeguato quel che è solo animalesco, e non può non sforzarsi di nascondere, quale inadeguatezza nei confronti dell'interno superiore, soprattutto quelle parti del suo corpo, tronco, petto, dorso, gambe, che servono soltanto a funzioni animali [...] e non hanno né una diretta determinazione spirituale, né una espressione spirituale»¹¹.

Devono invece rimanere scoperte, secondo questa prospettiva, le parti del corpo nelle quali si esprime lo spirito, cioè il viso e le mani. Il fondamento del pudore è dunque lo stesso che si è visto prima: in noi c'è un elemento superiore (che è la nostra autentica natura o destinazione) che va mostrato e uno inferiore (che non siamo realmente noi stessi, ma la nostra animalità, ciò che nell'uomo non è propriamente umano) che va coperto e dominato.

¹⁰ La versione fondamentale di questa concezione consiste naturalmente nell'identificazione (afferzata esplicitamente nell'*Alcibiade I* di Platone [130c]) della natura autentica dell'uomo con la sua anima.

¹¹ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, 3 voll. (voll. 13-15 di ID., *Werke in zwanzig Bänden*), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, vol. II, p. 402; trad. it. N. Merker, *Estetica*, 2 voll. con numerazione di pp. continua, Einaudi, Torino 1997, p. 831.

Lo stessa concezione secondo cui ciò che viene tenuto nascosto è ciò che in noi è animale porta anche all'esigenza che gli atti erotici rimangano privati; scrive per esempio Bataille:

«Il movimento carnale è singolarmente estraneo alla vita umana: esso si scatena al di fuori di essa, a patto ch'essa taccia, a patto che si assenti. Colui il quale si abbandona a questo movimento non è più umano, diviene, al modo delle bestie, una cieca violenza che si riduce allo scatenamento, che gode d'esser cieca e di aver dimenticato. [...] Questa rabbia ci è familiare, ma possiamo facilmente configurarci lo stupore di colui che non ne avesse conoscenza e che, per una macchinazione, assistesse, non visto, ai trasporti amorosi di una donna di cui in precedenza avesse ammirato la nobiltà di portamento. Costui vi scorgerebbe il sintomo di una malattia, l'analogo della rabbia canina. Come se una qualche cagna arrabbiata si fosse sostituita alla personalità di colei che sapeva comportarsi con tanta dignità...»¹².

Anche secondo questa prospettiva ciò che non viene mostrato (e che è meglio non vedere) è l'animalità dell'uomo, che nel trasporto erotico balza in evidenza.

Alla concezione dualistica, che considera l'uomo (o magari la sua stessa anima) come costituito da due esseri distinti che sono però uniti tra loro in chissà quale modo, si può dunque sostituire una concezione dell'uomo come essere unitario e tuttavia stratificato¹³, nel quale uno strato propriamente umano e spirituale è sovrapposto a una base di animalità, cioè a una base che non è propriamente umana; il fondamento del pudore rimane tuttavia sempre lo stesso: lo strato superiore (e il suo dominio sull'inferiore) deve essere mostrato, quello inferiore (nonché il modo in cui esso frena lo sviluppo del superiore) deve essere occultato. In questa concezione dell'uomo come essere stratificato si potrebbe tuttavia vedere null'altro che un residuo di dualismo, che sarebbe a sua volta da superare; questo superamento completo e definitivo del dualismo significherebbe allora il completo abbandono della considerazione del pudore come virtù?

Effettivamente si potrebbe pensare di sì; abbandonando del tutto la concezione dell'uomo come essere duale oppure stratificato, non è più possibile pensare che in noi ci sia qualcosa che non siamo realmente noi; tutto ciò che fa parte della nostra natura, piuttosto, ne fa effettivamente parte allo stesso pieno titolo, anche nel caso in cui, magari, questo non ci piaccia¹⁴. Sembra allora assurdo che il fatto di comportarsi come se ci si vergognasse di avere un corpo sia una virtù: si direbbe allora che un'umanità diventata adulta dovrebbe invece porre del tutto da parte il pudore del corpo come pretesa virtù, e considerare come semplice bigottismo, per esempio, la pretesa che nelle docce delle piscine o nelle saune non si entri nudi,

¹² G. BATAILLE, *L'érotisme*, in ID., *Oeuvres complètes*, vol. X, Gallimard, Paris 1987, p. 106; trad. it. A. Dell'orto, ES, Milano 1991, p. 101; per l'accostamento di queste due citazioni da Hegel e da Bataille sono debitore a F. HADJADJ, *La profondeur des sexes. Pour une mystique de la chair*, Seuil, Paris 2008 pp. 74 e 93; trad. it. R. Campi, *Mistica della carne. La profondità dei sessi*, Medusa, Milano 2009, pp. 50 e 62.

¹³ La concezione dell'uomo come essere stratificato è infatti esplicitamente sostenuta da Scheler ed è fondamentale per la sua prospettiva sul pudore; cfr. M. SCHELER, *op. cit.*, pp. 65, 75 e 91; it. pp. 19-20, 28-29 e 50.

¹⁴ Questo, del resto, potrebbe essere confermato dallo stesso sentimento del pudore: esso potrebbe infatti essere interpretato proprio come il moto di vergogna derivante dal fatto che viene mostrato pubblicamente che quell'essere che voglio ostinatamente distinguere da me e considerare come diverso da me (il corpo rispetto all'io-anima, l'animalità rispetto al superiore strato di spiritualità che si sovrappone ad essa e con il quale mi identifico) sono in realtà io stesso, o almeno esso fa indiscernibilmente parte di me; nel sentimento di pudore come vergogna, infatti, io mi vergogno *di me* e di quello che sono (di essere in qualche modo proprio quell'essere inferiore da cui voglio distinguermi). In questo senso il sentimento del pudore sembrerebbe smascherare e denunciare come malafede la pretesa virtù del pudore, qualora si individui il fondamento di questa in una concezione dell'uomo come essere duale o stratificato.

soprattutto se le saune sono miste. Questo non vuol dire naturalmente che si debbano eliminare tutte le regole di decenza nel vestire, ma non dovrebbe più essere considerato come una virtù il fatto di provare vergogna al pensiero di apparire nudi ad estranei (mentre potrebbe essere considerata come virtù la delicatezza di risparmiarne loro una visione che essi potrebbero trovare spiacevole).

Effettivamente, se la virtù del pudore dovesse essere fondata solamente su una concezione secondo la quale qualche parte del nostro corpo sarebbe non semplicemente oggetto di un sentimento di vergogna, ma anche realmente vergognosa, sembrerebbe inoppugnabile l'affermazione secondo cui un'umanità adulta che abbia superato una concezione dualistica dell'uomo dovrebbe mettere del tutto da parte il pudore come virtù; il pudore, però, come si è visto, non si riferisce solamente né principalmente ad aspetti del corpo o del comportamento che sono autenticamente vergognosi; in questo senso il rifiuto di considerare come propriamente vergognoso qualsiasi aspetto del nostro corpo ha certamente il merito di chiarire quest'ultimo aspetto del pudore come virtù, ma non può certamente legittimare l'eliminazione della virtù del pudore, che può essere invece ricondotta a un fondamento diverso (e rispetto a questa fondazione della virtù del pudore il sentimento del pudore come vergogna non potrebbe essere considerato che come uno stimolo affettivo a rispettare il pudore come virtù).

La concezione secondo cui la pretesa di considerare come virtù il pudore del corpo dovrebbe essere abbandonata sulla base del fatto che tutte le parti del mio corpo sono aspetti della natura umana a non minor titolo rispetto al viso o alle mani sembra infatti basata su un riduzionismo o un materialismo di fondo, cioè sulla riduzione di tutte le parti del corpo alla loro oggettività materiale, indipendentemente dal loro valore espressivo. Se invece riconosciamo all'uomo un aspetto (che potremmo indicare con il termine "spirito" in senso lato, non intendendo però con questa parola alcuna sostanza) che lo distingue da un semplice complesso di processi biologici o di ciechi istinti animali, e se non riteniamo tuttavia che questo spirito si situi semplicemente *sopra* una base animale come uno strato su un altro, ma pensiamo piuttosto che esso pervada tutta la realtà dell'uomo, dobbiamo riconoscere allora che tutto il corpo dell'uomo, non solo il volto o le mani, è espressione di questo spirito ed è dunque interamente un corpo *propriamente umano* (non un corpo animale su cui si *sovrappone* l'umanità). Questo vale anche per le parti del corpo che, proprio perché su esse maggiormente si focalizza il pudore, indichiamo come "*pudenda*" o "vergogne": anche in esse si esprime uno spirito umano; nell'uomo anche la sessualità è cioè una sessualità propriamente *umana*, non un semplice aspetto della vita animale sulla quale si sovrappone, magari dominandola ma senza permearla, un aspetto spirituale. Può darsi che la sessualità dell'uomo si possa degradare in animalità¹⁵, ma questa degradazione non può essere considerata certamente la norma. Piuttosto possiamo dire che nell'amore sessuale autentico si mostra in modo estremamente chiaro la natura dell'uomo nel suo essere al tempo stesso, e nei medesimi atti e aspetti (non cioè come giustapposizione di due elementi separati), spirituale e animale: non soltanto, cioè, nell'amore sessuale autentico si esprimono al tempo stesso una fondamentale pulsione animale (forse la più fondamentale) e quell'amore che appare come il più importante dei nostri tratti spirituali, ma si mostra al tempo stesso chiaramente come questi due aspetti non siano giustapposti, ma piuttosto appaiano come le due facce inseparabili (a meno di non cadere nella perversione) di un'unica realtà.

¹⁵ La possibilità di questa pura e semplice degradazione all'animalità, peraltro, non è certamente indubbia: è indubbio invece che le perversioni stesse, fino alle forme più atroci di sadismo, non rappresentano una degradazione all'animalità, ma piuttosto una perversione dello spirito.

Se allora la sessualità umana ha questo valore di espressione dell'unità dell'uomo nella sua spiritualità (che non è opposta alla sua carnalità), allora lo stesso organo sessuale di una persona non può essere materia abbandonata dallo spirito, ma semmai è testimonianza dello spirito in modo eminente; esso non può essere una "vergogna", ma è piuttosto, come scrive Fabrice Hadjadj, «una sorta di esorbitante reliquia»¹⁶. Ha senso allora che questa reliquia rimanga nascosta come un oggetto di vergogna?

A questo proposito non si può non scorgere una felice incoerenza nel nostro comportamento: se davvero ciò che proviamo per questa esorbitante reliquia è una vergogna che ci costringe a tenerla nascosta agli occhi di tutti, perché invece la mostriamo proprio alla persona cui teniamo di più? E perché desideriamo farlo, ed esserne ricambiati? Anche in questo caso si vede chiaramente che il semplice sentimento di vergogna non ci indica la via autentica.

Si può pertanto provare ad affermare che ciò che dà al pudore del corpo il suo valore di virtù non è l'esigenza o l'opportunità di nascondere qualcosa di effettivamente vergognoso, ma è piuttosto il serbare qualcosa di prezioso per l'intimità, impedendo la banalizzazione cui esso sarebbe sottoposto se fosse continuamente mostrato pubblicamente. La negazione del pudore come virtù, il ritenere cioè che ciò che normalmente viene nascosto possa essere tranquillamente mostrato¹⁷, non porta che a uno svilimento dell'essere umano nella sua carnalità, alla negazione della possibilità di un'intimità e dunque a un impoverimento di tutta la vita dell'uomo. Sottrarre completamente l'uomo al pudore significa dunque cancellare la possibilità di un rapporto che ponga in comunione esclusiva tra due persone ciò che agli altri è nascosto. Questo, si può aggiungere ora, non vale solamente per il pudore del corpo, ma anche per il pudore dei sentimenti.

Alla luce di ciò il valore morale del pudore (o almeno del pudore del corpo) come virtù appare confermato nell'orizzonte di un superamento di una concezione della moralità intesa come semplice elenco di divieti (una concezione secondo la quale anche il pudore si ridurrebbe al divieto di mostrare certe parti del proprio corpo o certi propri sentimenti); nell'ambito di una morale intesa non in questo senso, bensì come promozione di un'autentica realizzazione dell'uomo nella sua dignità e nella ricchezza della sua dimensione spirituale, cioè in ciò che è più propriamente umano e che impedisce la riduzione dell'uomo a mero complesso di fenomeni materiali (chimici, fisici e biologici), la virtù del pudore ha sicuramente un ruolo decisivo.

¹⁶ F. HADJADJ, *op. cit.*, p. 12; it. p. 10.

¹⁷ Non si parla qui di un'esibizione volutamente sfacciata, che presuppone il pudore nel momento in cui si propone di infrangerlo, quanto piuttosto di un'indifferenza di fronte al corpo dell'essere umano, che può ugualmente essere vestito o svestito senza che ciò crei alcun disturbo ("insomma, mica ci scandalizzeremo..."); in una situazione del genere, in cui il corpo umano non ci dice più niente, in fondo tace anche l'appello al rispetto per l'essere umano stesso, in quanto il suo corpo viene ridotto alla sua semplice oggettività, al suo essere oggetto tra oggetti, e dunque oggetto disponibile.