

Giulio Guidorizzi  
Ludovica Conti

## OMERO E LA CULTURA DEL PRE-PUDORE: ALCUNI APPUNTI<sup>1</sup>

### Abstract

*In Homer, the word that comes closer to “modesty” is aidós. In a culture like Homer’s, where the notion of psycho-physical individuality is not developed yet, and where therefore there is no place for our “sense of modesty,” the idea of aidós (shame, restraint) assumes an anthropologically determining value, which does not belong to the individual psychological sphere but is rather a collective mechanism to regulate social interactions. It constitutes the emotional background and the psychological measure of the main and pragmatic “sentiment” that the hero has of his (or her) own self. The behavioral mechanisms that aidós generates determine a whole cultural universe, namely the “culture of shame.”*

c'è vergogna a nominare ciò che più si ama...  
(Hölderlin)

### 1. Non avere pudore: un'infrazione sociale

Nella prospettiva greca del primo arcaismo l'idea più vicina a quella di “pudore” viene espressa attraverso il campo semantico della parola *aidós* (*αἰδώς*, traduzione provvisoria: “vergogna”, “ritegno”) che descrive l'atteggiamento che si sviluppa in un soggetto nel momento in cui egli si rende conto che un proprio comportamento sarà oggetto di biasimo. Dico atteggiamento, e non emozione, a ragion veduta. *Aidós* infatti non identifica un dato esclusivamente psicologico; è anzi una parola sfuggente, dai contorni sfrangiati, in parte anche intraducibile, che si trova applicata a un ventaglio di situazioni tanto vaste da far dedurre che la sua rilevanza nel sistema di valori della grecità arcaica fosse enormemente più ampia rispetto a ciò che potrebbe essere, ad esempio, il *pudor* latino o ancora di più il concetto moderno di pudore, ad esempio quello espresso dall'inglese *shame*.

Secondo la nostra accezione, la vergogna appartiene a un nucleo ristretto di emozioni fondamentali che a tutta prima si direbbero involontarie, incontrollabili, interiori; non è nel potere di una persona impedire che insorga la vergogna, come non è in suo potere impedire che insorgano la rabbia o la paura.

---

<sup>1</sup> La prima sezione del presente saggio, intitolata *Non avere pudore: un'infrazione sociale*, è di Giulio Guidorizzi; Ludovica Conti è invece autrice delle sezioni seguenti (N.d.R.).

Queste emozioni si possono forse gestire, ma non si può evitare che si sviluppino istantaneamente e quasi automaticamente, accompagnate da un senso di disagio o sofferenza.

Se però ci portiamo alle origini della cultura greca, la prospettiva cambia radicalmente. Com'è ben noto, Eric Dodds, in pochissime ma importanti pagine, ha coniato la definizione di *shame-culture* per definire appunto il sistema di valori tipico della mentalità omerica<sup>2</sup>. In Omero *aidós* è ben lungi dall'essere relegata a una dimensione soggettiva dell'io; al contrario, appare come il più efficace principio morale (o pre-morale) che regola le relazioni di un individuo verso il mondo e costituisce il principale elemento regolatore dell'equilibrio sociale, oltre che il motore della psicologia eroica. Nel sistema di valori dell'epos omerico, infatti, *aidós* ha la sua radice nella società, non nell'individuo, e riflette un insieme di codici comportamentali condivisi dalla collettività. Non si tratta dunque di un'emozione strettamente personale, ma di un meccanismo collettivo, al punto che potremmo dire che *aidós* non esiste come emozione in sé, dal momento che non è relegato nell'anima del soggetto che prova emozioni. Ci si vergogna, infatti, solo quando qualcuno *assiste* alla nostra vergogna o al nostro disonore; come scriveva appunto Eric Dodds «tutto ciò che espone l'uomo al disprezzo o al ridicolo dei suoi simili, tutto quello che gli fa perdere la faccia è sentito come insopportabile». Per provare vergogna è dunque necessario un soggetto estraneo all'io che gli faccia da specchio.

Altre considerazioni sono poi opportune. L'*aidós* omerica ha solo in parte una relazione con la sfera sessuale, e non è un atteggiamento prevalentemente femminile, anzi il contrario. Ben è vero che *aidós* si applica alla riservatezza che una donna è tenuta a osservare nei suoi comportamenti verso il mondo; ad esempio, quando, in una scena boccacesca, Omero descrive la trappola con cui Efesto imprigiona con invisibili catene sua moglie Afrodite colta in flagrante adulterio col gagliardo amante Ares, per poi esibirli nudi e legati sul letto dell'ignominia, le dee si rifiutano di assistere allo spettacolo *aidói* «per pudore»<sup>3</sup>. Ma nella grande maggioranza dei casi *aidós* funziona in rapporto a maschi, e in contesti tutt'altro che privati.

Non è l'amore per la patria, o il senso dell'onore, o una legge interiore, ciò che induce Ettore ad affrontare la morte nel duello con Achille, ma precisamente il pudore, *aidós*: «ora che per la mia follia ho mandato in rovina l'esercito – dice tra sé e sé – io mi vergogno (*aidéomai*) davanti ai Troiani e alle Troiane dal lungo peplo, pensando che un giorno qualcuno meno forte di me possa dire: Ettore, troppo presumendo della sua forza, ha rovinato l'esercito. Ah sì, così diranno, e allora è molto meglio per me affrontare Achille e tornare dopo averlo ucciso, o essere ucciso da lui, ma con gloria, davanti alla mia città»<sup>4</sup>. È appunto il modello dell'*aidós*, non un sentimento irriflesso, ma la conseguenza di una volontaria e ponderata assunzione di responsabilità, che soccorre un uomo nel momento della scelta decisiva. Come dice un altro guerriero nel cuore della mischia: «compagni, ora ognuno di voi si ponga nel cuore pudore e

<sup>2</sup> La prima e più incisiva trattazione della categoria interpretativa di “civiltà della vergogna” (desunta da R. BENEDICT, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Houghton Mifflin Comp., Boston 1946) è fornita nel primo capitolo di E.R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. V. Vacca De Bosis, La Nuova Italia, Firenze 1959. Per una disamina complessiva del concetto di “vergogna” nella letteratura e nel pensiero greco arcaici e classici cfr. D.L. CAIRNS, *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Oxford 1993, assai ricco di materiale.

<sup>3</sup> OMERO, *Od.*, VIII, 324.

<sup>4</sup> OMERO, *Il.*, XXIII, 104-110.

vergogna, perché è sorta una lotta terribile!»<sup>5</sup>. In casi come questi, in cui tutto si gioca sotto gli occhi di tutti, vergogna, ritegno, pudore, tutto ciò che è significato dalla parola *aidós* funge da freno morale o se vogliamo dire così da imperativo etico. È la stessa motivazione (anche se la parola *aidós* non compare nel testo) a indurre l'eroe Fenice a non uccidere il padre Amintore, che l'ha appena maledetto: non è l'orrore del parricidio, o un vincolo morale, la prospettiva del rimorso che l'avrebbe poi perseguitato a fermare la mano del figlio, ma appunto il timore – o vergogna – di «essere chiamato parricida» dalla gente<sup>6</sup>.

Ma *aidós* ha altre implicazioni interessanti. Quando Achille litiga con Agamennone perché questi vuole rapirgli la concubina, lo accusa non tanto di essere ingiusto o violento o arrogante (del resto come è noto i concetti astratti e la relativa aggettivazione sono praticamente sconosciuti ad Omero), ma “di non avere pudore” perché osa infrangere una legge sociale che impone a un guerriero di rispettare i titoli di proprietà di un suo pari grado. In questo senso, può essere interessante notare che il pudore non si prova dopo, o durante, un'azione vergognosa ma *prima*: funziona non come meccanismo autopunitivo ma come meccanismo inibitorio che impedisce azioni biasimevoli - vale a dire, soggette alla critica collettiva di una società fortemente tradizionalista.

Prendiamo l'episodio in cui Odisseo si presenta al Ciclope e tenta di ammansirlo: l'argomento che usa è appunto l'appello ad “avere pudore degli dèi” (noi diremmo forse “rispetto”, e così infatti spesso si traduce l'espressione omerica *aidéio theous*) e soprattutto di Zeus che protegge supplici e ospiti “venerandi” (o meglio *aidóioisin*, “davanti a cui occorre provare pudore”)<sup>7</sup>. Naturalmente il mostro, un selvaggio che, come dice Omero, “non conosce leggi”, si fa beffe di questa idea, ma mal gliene incoglierà. Un altro caso interessante è quello del popolano Tersite che deride i capi e li offende pubblicamente; preso di petto (e di bastone) da Odisseo, deve sentirsi imporre di “avere pudore” in pubblico davanti ai capi.

Cristiana Franco ha studiato l'applicazione di questo concetto a un'altra sfera simbolica, vale a dire quella animalesca<sup>8</sup>. Gli uomini “hanno pudore”, gli animali no, e l'animale più spudorato in assoluto è il cane. Talvolta un uomo (o più spesso una donna) nei suoi comportamenti scende nell'animalesco, si “fa cane”, e abbandona ogni forma di *aidós*. Dunque si direbbe che *aidós* è precisamente ciò che distingue gli uomini dagli animali, o dai barbari come il Ciclope, e tra gli uomini chi conosce le regole e le rispetta e chi invece è tanto scellerato da non sentirsene condizionato. In fondo, avere *aidós* è una virtù aristocratica.

Si direbbe poi che *aidós* appaia come una forza pluridirezionale dal momento che funziona sia verso l'alto che verso il basso, nei confronti degli Dei e nei confronti dei supplici. Inibisce l'empietà, la violenza, e la rottura di regole consuetudinarie che fungono da cemento sociale. È una soglia che l'essere umano è tenuto a non valicare, una soglia consapevole di atti, gesti, parole e comportamenti che separano chi è “buono” (le virgolette sono obbligatorie, in Omero) da chi è malvagio, chi è nobile da chi è scellerato, chi possiede una forma di autocoscienza da chi non la possiede affatto.

Un'accezione astratta, si direbbe già quasi prefilosofica, di *aidós* con questo valore a metà strada tra l'etico e il giuridico si trova in un passo delle *Opere e giorni* di Esiodo, quando il poeta di Ascra tratteggia l'inesorabile declino dell'umanità verso l'ingiustizia e la violenza: «verrà un giorno (dice) in cui Pudore e

<sup>5</sup> OMERO, *Il*, XIII, 121-122 (in realtà a parlare è Poseidone che ha assunto le sembianze di un guerriero per incoraggiare l'esercito greco allo sbando).

<sup>6</sup> OMERO, *Il*, IX, 458-461.

<sup>7</sup> OMERO, *Od*, IX, 269-271.

<sup>8</sup> C. FRANCO, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario antico*, Il Mulino, Bologna 2003.

Vergogna - *aidós* e *Némesis*, ormai personificate - si copriranno il corpo con candide vesti e torneranno all'Olimpo, tra gli dei, lasciando la stirpe mortale, e allora resteranno solo atroci malanni agli uomini, e al male non vi sarà più rimedio»<sup>9</sup>. Che cosa resta all'uomo senza il Pudore? Solo la violenza, *hybris*, e la giustizia non sarà più perseguita.

Questo è il punto di partenza di una parabola che, schematizzando, porta dall'*aidós* omerica a una forma tutta nuova di pudore, identificabile piuttosto con un concetto decisamente legato alla soggettività ed espresso attraverso un campo semantico differente, vale a dire quello di *aischúne*<sup>10</sup>. La differenza tra i due concetti è lo specchio di una trasformazione avvenuta in Grecia alle soglie dell'arcaismo, di cui Platone eredita, proprio attraverso il lessico, gran parte dei risultati; la presentazione dei due termini (*aidós* e *aischúne*) quali icone del "sentimento del pudore" omerico e platonico è lo specchio di un profondo mutamento della concezione dell'io, sebbene, sporadicamente, in Platone si possa ancora incontrare il termine *aidós*, usato quale sinonimo di *aischúne* ma comunque essenzialmente difforme dall'omonimo omerico.

Così, se *aidós* è un meccanismo attivo e vitale in Omero, in Aristotele esso è diventato ormai un *páthos*, un elemento di sofferenza dell'anima<sup>11</sup>, in questo modo privilegiando la componente passiva che il filosofo riteneva contraddistinguere le emozioni nel loro complesso.

## 2. *Aidós: confine esterno del sé*

Con un voluto anacronismo si potrebbe dire che «nessun sentimento al pari dell'*aidós* esprime in modo così chiaro, incisivo ed immediato la singolare posizione che l'uomo occupa nella grande serie degli esseri, cioè la sua collocazione tra il divino e la sfera animale»<sup>12</sup>.

La vergogna omerica, come più in generale il sentimento di pudore, è conseguenza di una insuperabile quanto inconsapevole fragilità, ossia di quella posizione, dinamica quanto instabile, che l'uomo occupa tra l'irriflessa spontaneità animale e l'immobile perfezione divina.

La progressiva riduzione della portata antropologico-culturale dall'*aidós* omerica a quella platonica<sup>13</sup> è un itinerario che si può percorrere entro la prospettiva della loro traduzione italiana ("vergogna") e che permette d'individuare, aldilà della sfera lessicale, una risposta storico-sociale specifica a difficoltà e pericoli intrinseci all'interazione umana in generale: il "resto semantico" che si perde nel passare dalla nozione sociale dell'*aidós* omerica alla dimensione eminentemente emotiva e personale dell'*aidós/aischúne* platonica ed aristotelica riflette infatti lo spostamento del baricentro identitario avvenuto nell'evoluzione da una "civiltà di vergogna" ad una "civiltà di colpa"<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> ESiodo, *Op.*, 188-201.

<sup>10</sup> Cfr. D.L. CAIRNS, *op. cit.*, pp. 370-378.

<sup>11</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1128b 10-15; *Etica eudemia*, 1220b 12-20; sull'*aischúne*, tra l'altro, cfr. ID., *Rhet.*, 1383 11-16.

<sup>12</sup> Citazione modificata da M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, in ID., *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I (vol. 10 di ID., *Gesammelte Werke*), Francke, Bern 1957, p. 67; trad. it. A. Lambertino, *Pudore e sentimento del pudore*, Guida, Napoli 1979, p. 3.

<sup>13</sup> Sinonimo di *aischúne*.

<sup>14</sup> Queste due categorie sono riesaminate da D.L. CAIRNS, *op. cit.*, pp. 27-47.

Ciò che fa dunque dell'*aidós* originaria il motore della psicologia eroica e la condizione dell'interazione sociale, non è tanto il suo significato bifronte d'inibizione o di rispetto<sup>15</sup>, ma il presupposto necessario di entrambi questi stati d'animo, ossia il fatto di essere costantemente esposti al giudizio e giudici in prima persona; si potrebbe allora parlare, per questo atteggiamento della civiltà omerica, di una *aidós* "di secondo grado", condizione tanto della vergogna quanto dell'onore, comune denominatore del rispetto quanto del disprezzo<sup>16</sup>.

L'etica eroica che fa da sfondo ai poemi epici ed in particolare all'*Iliade* può essere descritta come un'etica emozionale improntata sulla coppia virtù/vergogna: prima di ogni ponderato *lógos* e oltre esso, nel senso aristotelico di calcolo del "giusto mezzo", gli obiettivi delle gesta epiche s'impongono come assiomi di valore dettati da un "sentimento" radicale del tutto o nulla; l'urgenza nel perseguirli sembra essere conseguenza del metro "oggettivo" e inaggirabile dell'*aidós* con cui vengono misurati e, in un'efficace quanto circolare legittimazione *a posteriori*, causa della loro stessa validità ideale. In assenza di una fondazione razionale e religiosa è dunque un sentimento originario e "negativo" di mancata conformità al fermo giudizio del pubblico ad imporsi come parametro alogico del valore.

In tale contesto, lo scomodo proto-sentimento dell'*aidós* non solo è una disposizione emotiva sempre latente ma, proprio per questo suo carattere potenziale e al tempo stesso insuperabile, colma il divario tra il frantumato senso di sé e l'unitario bersaglio della valutazione altrui. Si deve infatti ricordare che l'uomo omerico non è individuato né come corpo né come anima<sup>17</sup>, ma si percepisce come una pluralità integrata di organi che presiedono a specifiche funzioni<sup>18</sup>; ciò in cui tuttavia si fonda la componente eroica è un decentrato "soggetto" pragmatico<sup>19</sup>, nucleo unitario d'azione o meglio, all'inverso, "centro concreto di atti"<sup>20</sup>; concepire la persona come "concrezione di atti" permette infatti di non ascrivere all'individuo altro che la determinazione materiale degli avvenimenti e, lasciando scoperta la sfera morale della volontà ed impensata quella della libertà<sup>21</sup>, di attribuire a meccanismi demonici esterni quella della responsabilità<sup>22</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. *ibidem*, p. 3.

<sup>16</sup> Sarà proprio questo secondo grado, questa pregnanza sociale e questo ruolo psicologicamente attivo, a venir meno con lo sfumare della civiltà eroica.

<sup>17</sup> I rispettivi termini *sóma* e *psuché*, che in età arcaica e classica denoteranno la componente corporea e psichica dell'uomo vivente, nel vocabolario omerico indicano senza eccezioni due entità connesse da specularità ma alternative ontologicamente all'uomo vivente, ossia il cadavere ed il suo doppione illanguidito e spirituale; cfr. A.I. BEKKER, *Apollonii Sophistae lexicon Homericum*, G. Reimer, Berlino 1833, p. 148 e H. FRANKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1969, p. 84.

<sup>18</sup> Cfr. J.P. VERNANT, *L'individuo, la morte, l'amore*, trad. it. A. Ghirlandotti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, pp. 4-7.

<sup>19</sup> L'individualità forgiata nell'azione eroica quale carattere acquisito, apparentemente conquistato ma prepotentemente determinato, tradisce non solo la dimensione eminentemente pratica del "soggetto" omerico ma anche la sua posizione "decentrata" rispetto alle azioni che lo definiscono e alle forze veramente "motrici" di tali azioni.

<sup>20</sup> M. SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, in ID., *Vom Ewigen im Menschen* (vol. 10 di ID., *Gesammelte Werke*), Francke, Bern 1954, p. 85.

<sup>21</sup> Ad esempio, pur comparando elementi che concorreranno a formarlo, manca in Grecia una formulazione esplicita paragonabile al moderno concetto di libertà ed in particolare di libero arbitrio; in particolare in Omero nessuna parola indica un atto di spontanea decisione; cfr. C. VOIGT, *Überlegung und Entscheidung. Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer*, Pan-Verlagsgesellschaft, Berlin-Charlottenburg 1934.

<sup>22</sup> Sugli atti provocati, attraverso *áte*, da divinità (cfr. ad esempio OMERO, *Il*, I, 5; I, 412; III, 164; VI, 234; VI, 357...) cfr. E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 45; prova di tale spersonalizzazione e divinizzazione dell'intenzione degli atti è la mancata distinzione, nella giurisprudenza greca primitiva, della natura dolosa e colposa dei comportamenti.

Ben lontano dalla nozione moderna di coscienza pensante e dal suo inesausto (empirico, critico o dialettico) confronto con l'oggettività della realtà circostante, l'uomo omerico è tutt'uno con il mondo in cui è immedesimato, impegnato e disperso attraverso le sue molteplici funzioni; solo con l'azione l'eroe sembra dunque poter "ritagliare" la propria identità ed individuarsi all'interno di questo continuo e composito pulsare della vita. Allo stesso tempo e proprio in conseguenza di questa natura essenzialmente pragmatica e sovradeterminata, è illecito proiettare su questi eroi la nozione di soggetto come "sostrato" invariante di attributi: in senso quasi opposto esso è infatti risultante accidentale e caduca per un verso degli atti che compie, d'altro canto delle forze sovranaturali che determinano tali atti. Epifenomeno di dinamiche demoniche soggiacenti, il "soggetto" eroico si cristallizza sulla superficie della storia, nella puntualità del gesto che lo individua e nell'eternità della gloria che, da quel momento in poi, lo tramanda.

L'identificazione di una causazione ed intenzione divino-religiosa è quindi la diretta conseguenza di un sentimento soggiogante di superdeterminazione avvertita dagli uomini nei confronti degli impulsi che condizionano prepotentemente il loro agire. A prescindere dall'attribuzione di tali pulsioni ad una particolare divinità, alla moira o alle Erinni sue amministratrici, l'etichetta un po' generica di "religiosità" omerica rimane il modo più efficace per tentare di mettere a fuoco il chiaroscuro di quella regione peculiarmente omerica che divarica la responsabilità morale dai risvolti, complementari ed entrambi oggettivi, della causalità meccanica e del puro caso.

L'originario sentimento del divino allude dunque ad una sfera ben più ampia e allo stesso tempo più intima di quella evocata dalle religioni canoniche o dallo stesso antropomorfismo olimpico, ossia ad un ancestrale "pudore" che l'*ánthropos* greco, immerso nell'imponderabile, nutrive nei confronti della propria stessa umanità: avvertimento della precarietà della propria collocazione non solo spazio temporale ma metafisica, l'*aidós* è dunque intima percezione della vulnerabilità di una natura mista ed essenzialmente "aperta" ai condizionamenti esterni, trasalimento di fronte alla scoperta, nella propria fragilità, dell'intera umanità.

Proprio il riferimento al radicalmente altro del divino permette dunque di risalire a quell'ancestrale sentimento di "impotenza riverente" nei confronti di ciò che si sente eccedere la propria "sovranità" e proprio per questo incombere sulla propria individualità: l'*aidós* si svela anticamera del sacro.

Ancor prima che disposizione cognitivo-relazionale di "sguardo sul mondo"<sup>23</sup>, ben aldilà della definizione di emozione tra le altre<sup>24</sup>, equidistante e sottostante i futuri domini di colpevolezza morale e contraddizione logica, in Omero *aidós* è originario attrito: sentimento insuperabile della propria difformità dall'ordine "religiosamente" stabile dei valori.

### 3. Echi nello spazio e nel tempo

La consapevolezza dell'intraducibilità di una disposizione emotivo-culturale come l'*aidós* eroico non vieta di affiancare agli inevitabili e distorcenti echi di cui le translitterazioni nelle moderne lingue europee hanno intessuto e avvolto la tradizione di tale concetto un'ulteriore voce, geograficamente un po' "fuori

<sup>23</sup> D.L. CAIRNS, *op. cit.*, p. 10.

<sup>24</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1128b 10-15; *Etica eudemia*, 1220b 12-20.

dal coro” ma, culturalmente, forse più vicina alla gremità omerica di quanto siano riuscite a rimanervi le moderne civiltà occidentali.

Il termine che si potrebbe far risuonare accanto a quello greco di *aidós* è il balinese “*lek*”<sup>25</sup> che, irriducibile alle attuali espressioni di vergogna, colpa o trasgressione, indica un più diffuso e cronico “nervosismo” relazionale tipico della comunicazione *face-to-face* caratterizzante (come quella omerica) anche la società balinese: una sorta di “paura del palcoscenico”<sup>26</sup> che pervade le interazioni nonostante o forse a causa della loro “ingessata” codificazione.

Il contesto evocato è quello di una società cristallizzata in una sorta di eterna contemporaneità e di surreale teatralità<sup>27</sup>: quella che agli occhi di un osservatore esterno appare come un’immobilizzazione del tempo corrisponde alla tutela o costruzione di un radicale anonimato delle persone; l’individualità viene stemperata in una ferrea ruotizzazione sociale entro le cui strette maglie si articolano le stesse relazioni interpersonali. Il presupposto necessario di tale “giocosa teatralità”, pur essendo peculiare della cultura balinese non può non evocare un’esperienza che sarà centrale nella cultura greca: ben prima della stagione teatrale ateniese infatti, la connessione tra ritualità e religiosità è sempre stata scandita da un dispositivo gestuale e cerimoniale di sapore teatrale volto a sancire, spesso con l’uso della maschera, l’alterità e voluta alienazione degli spazi e dei momenti celebrativi. La solennità e la drammaticità teatrali a Bali investono tuttavia l’intera esistenza civica, quasi dissolvendo il confine tra la sfera religiosa e la dimensione quotidiana. Cerimoniosità e recitazione, arte e religione, sono dunque inestricabilmente connesse sotto la comune etichetta di uno spiccato senso estetico della vita che interviene profondamente a modellare l’interazione interpersonale.

Senza forzare un confronto si può ammettere che, a Bali come in Grecia, l’ammortizzazione estetica delle relazioni serva a salvaguardare concetti sociali predefiniti (come quello di “personalità”) dall’intensità imbarazzante ed individualizzante del confronto *face-to-face*, dalla nudità di aspetti particolarmente vulnerabili della condizione umana come quelli di spontaneità, emotività o mortalità. Per converso l’urgenza di tale codificazione cerimoniale delle interazioni tradisce e ribadisce il costante pericolo di scivolare in un simile “disastro interpersonale”<sup>28</sup>: il *lek* come l’*aidós* perdono dunque la loro patina esotica ed un po’ straniante rivelandosi l’irriflesso avvertimento di tale rischio, il “sintomo” della fallibilità rimossa di una “cura” simile, adottata contro la componente “patologica” delle relazioni umane.

Rimanendo invece in Grecia, proprio l’evoluzione e depauperamento semantico che il termine *aidós* subisce alle soglie dell’età arcaica sembra per converso confermare la densità antropologico-culturale evocata, nelle “civiltà di vergogna”, dall’“eponimo” sentimento.

La Grecia arcaica è infatti teatro della trasformazione precedentemente presentata come transizione ad una “civiltà di colpa”: prodromi della nuova sensibilità sono, com’è stato osservato, «un aumento innegabile di ansia e di timore»<sup>29</sup>, una conseguente accentuazione e moralizzazione del soprannaturale ed un primo tentativo di razionalizzazione della sorte; in particolare si diffonde l’idea di una giustizia cosmica

<sup>25</sup> Cfr. C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, trad. it. E. Bona, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 382-389.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 386.

<sup>27</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 337-382.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>29</sup> F. PFISTER, *Die Religion der Griechen und Römer, mit einer Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Reislan, Leipzig 1930, p. 162.

che, pur esercitandosi in tempi inintelligibili per l'uomo<sup>30</sup>, venga a supportare e moralizzare il crescente timore religioso dello *phtónos* divino<sup>31</sup>. Paradossalmente dunque il puro arbitrio fatale su cui si spuntava l'eroismo omerico guadagna potere e minacciosità non accentuando il proprio capriccio ma caricandosi di valore morale; parallelamente il disagio dell'*aidós* omerico cede il posto al sentimento della colpa proprio quando la moira viene innervata di un significato, pur indecifrabile, ma causale.

Bisogna tuttavia puntualizzare che la "colpa" arcaica non allude alla condizione volitiva di alterazione di una coscienza interiore o quantomeno individuale bensì, conservando l'automatismo della vergogna omerica, ne "mitiga" solo l'"indifferenza" causale: ancor prima e senza che necessariamente la ragione sufficiente di un male venga individuata, la presupposta tessitura morale degli accadimenti è sufficiente a garantirne l'esistenza<sup>32</sup>.

Come ulteriore conferma del destino semantico che il termine *aidós* ebbe nel periodo in cui si fece strada lentamente il sentimento della colpa, si può guardare al suo uso (considerando anche la variante sinonimica dell'*aischúne*) all'interno dei dialoghi platonici<sup>33</sup>; in tale contesto il termine indica uno strumento dialettico usato da Socrate con esplicita finalità maieutica: suscitare nell'interlocutore spinto ad autocontraddirsi *aidós/aischúne* per la propria ignoranza era il primo passo per una dialogica ricerca della verità.

È evidente che il lessico platonico provi sia il ridimensionamento della portata del sentimento sociale dell'*aidós* omerica in quello occasionale e individuale degli interlocutori di Socrate, sia la sua stringente funzionalizzazione gnoseologica; d'altro canto è tuttavia possibile riconoscere un filo conduttore che percorre le trasfigurazioni del termine *aidós* riducendo il divario e consentendo effettivamente il confronto tra le civiltà di "vergogna" e di "colpa". In particolare l'originaria esclusione dall'io degli impulsi non sistematizzati e razionali così come l'attitudine ad una spiegazione del comportamento in termini gnoseologici<sup>34</sup> sembrano costituire, oltre ad un tratto distintivo della psicologia omerica, una radice sufficientemente profonda del cosiddetto intellettualismo etico socratico e del pungolo emotivo di quella nuova "vergogna" con cui il filosofo stimolava gli interlocutori ad uscire, in sede dialogica, dal torpore della loro ignoranza.

<sup>30</sup> Ad esempio riversando sui discendenti le conseguenze di colpe ataviche.

<sup>31</sup> Cfr. ERODOTO, *Storie*, 1,32; 3,40; 7,10; *phtóneron te kai taraxódes*, la "sconvolgente gelosia" divina diviene schema dell'accadere storico.

<sup>32</sup> Ancora nel V secolo sarà possibile addurre, come prova della propria presunta innocenza, il fatto di essere uscito sano e salvo da una navigazione; cfr. ANTIFONTE, *De caede Herodis*, 82ss.

<sup>33</sup> Sul termine e il concetto cfr. per esempio PLATONE, *Charm.*, 157d-160e; 646e-647a; 649b-650b; 699c-701e; ID., *Ep.*, 7.328c; ID., *Gorg.*, 507d-508a; ID., *Resp.*, 351e; 358b-467e; ID., *Euthyd.*, 279a-281e; *Meno*, 78cd; *Phaedr.*, 256a.

<sup>34</sup> Cfr. E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 58; come esempi della trasposizione del sentimento in termini intellettuali viene citato il largo uso del verbo *oída* con accusativo neutro plurale per indicare un carattere morale o sentimento personale (OMERO, *Il.*, XXIV, 41; ID., *Od.*, VIII, IX 189; ID., *Il.*, III, 277) o espressioni affini come "Achille ha spietato intendimento/*nóos*" (OMERO, *Il.*, XVI, 35) o "i Troiani ricordarono la fuga e dimenticarono la resistenza" (OMERO, *Il.*, XVI, 356).



#### 4. Conclusioni e ipotesi

La consapevolezza della reale continuità dei fenomeni storico-culturali, provata proprio dall'esemplare decorso semantico dell'*aidós/aischúne*, richiede una rilettura delle categorie discrete di "civiltà di vergogna" e "di colpa" che ne renda più flessibili i confini formali ed i parametri d'inclusione.

Ad un primo sguardo, l'opposizione tra oggettivazione ed espulsione degli impulsi dalla sfera dell'io da un lato e coscienzialismo "colpevolista" dall'altro sembra fondata sulla provenienza esterna piuttosto che interna delle sanzioni previste; la localizzazione della fonte giudicante non è tuttavia sufficiente a rendere conto dell'inversione prospettica che il passaggio da una civiltà all'altra sembra comportare: il problema dunque non è tanto di identificare un uditorio o interlocutore più o meno reale e vicino che si erga a giudice della condotta di una persona, quanto di percepire la conformità di un atto, "in-colpevole" perché comunque sovradeterminato, all'attesa propria e sociale.

Senza ridurre la contrapposizione tra "civiltà di vergogna" e "di colpa" ad una interiorizzazione del giudice in questione ma conservando la coppia concettuale esterno/interno, si potrebbe anzitutto dire che la cultura della vergogna nasca da una frattura non rimarginabile in seno alla totalità dell'accadere: ferita dolorosa quanto feconda, l'*aidós* omerica rappresenta il discrimine e l'origine stessa delle regioni dell'identità e dell'alterità quali percezioni d'interiorità ed esteriorità; al contrario la "civiltà di colpa" sembra sorgere quando tali distinzioni percettive sono ormai radicate in un sentimento di sé apparentemente ben individuato, in cui l'esterno sia sentito talmente estraneo da implicare ostilità: questo è d'altronde lo sfondo dell'interazione morale e il presupposto sia di un "io" effettivamente e causalmente responsabile, sia del riconoscimento dell'altro o delle leggi, non solo come garante anonimo e funzionale del significato dei propri atti, ma come portatore intrinseco di un valore con cui è necessario confrontarsi.

La "civiltà di vergogna" è dunque pervasa da una forte attenzione dell'uomo a se stesso, e la stessa pressione asfissiante del controllo e del giudizio sociale rispondono alla sua tensione ad "individuarsi": se la stessa origine psicologica del sentimento di vergogna è un "fallimento"<sup>35</sup>, il suo metro consiste in una proiezione, per quanto ideale, del "sé"; viceversa solo l'uomo già fortemente individuato e responsabilizzato può provare un sentimento di colpa nei confronti degli altri uomini, delle divinità o degli imperativi della propria cultura; diversamente dalle coloriture interiori e un po' intimistiche con cui si ritrae la nascita del senso di colpa, questo può essere più correttamente descritto come il risvolto psicologico di una "trasgressione" la cui condizione necessaria è pertanto il riconoscimento di un qualsivoglia ma esterno "altro".

Quanto al problema della causa di una trasformazione tra questi due tipi di civiltà, sembra dunque possibile individuare un nesso intrinseco ed in quanto tale più stringente e universale che salvaguardi l'eterogeneità delle rispettive manifestazioni pur nella continuità della dinamica storico-culturale: quella di "colpa" può infatti essere letta come compimento della "civiltà di vergogna", ossia come "naturale" conseguenza del suo esaurimento.

---

<sup>35</sup> Cfr. G. PIERS-M.B. SINGER, *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and a Cultural Study*, Charles C. Thomas, Springfield 1953.

Se infatti si accetta l'interpretazione dell'*aidós* come proto-sentimento di secondo livello o condizione d'instaurazione della propria identità entro un contesto dove manchi ancora la persona come metro sociale e metafisico, diventa inevitabile aspettarsi l'estinzione di tale sentimento entro il tempo sufficiente a che la "persona" prenda forma rivendicando, sempre più responsabilmente, il proprio ruolo nelle relazioni socio-politiche, giuridiche e religiose e conquistando così spazio vitale e dignità ontologica.

Si può dunque affermare che un grado elevato di *aidós* sia condizione necessaria perché una civiltà arrivi a riconoscere l'entità personale e dunque a sviluppare un senso di colpa: se dal meccanismo di vergogna, a tutti i livelli, si esce solo con un irrobustimento della personalità e se il disagio comportato dalla vergogna non può che spingere in tale direzione, un germe di colpevolezza è nascosto in ogni "civiltà di vergogna".