

SPAZIOFILOSOFICO

2/2012

Numero 05
Pudore



Fondatori

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

Comitato scientifico

Enrico Guglielminetti (Direttore)
Silvia Benso
Gianfranco Dalmaso
Ugo Perone
Luciana Regina
Brian Schroeder

© 2012 www.spaziofilosofico.it

Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788 |

Gli articoli filosofici della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.

SPAZIOFILOSOFICO

2/2012

PUDORE

a cura di Enrico Guglielminetti

INDICE

| | |
|--|-----|
| E. GUGLIELMINETTI, <i>Modus in Rebus. Eros, Politica e Pudore. Editoriale</i> | 141 |
| E. GUGLIELMINETTI, <i>Modus in Rebus. Eros, Politics and Modesty. Editorial</i> | 143 |

TEORIA

| | |
|---|-----|
| U. PERONE, <i>Il pudore</i> | 147 |
| T. GRIFFERO, <i>Lo strano caso del pudore (vicario) e della sua atmosfera</i> | 153 |
| A. TAGLIAPIETRA, <i>L'ultimo gesto di Socrate. Il pudore e l'enigma</i> | 163 |
| G. BOTTIROLI, <i>Plasticità e pudore</i> | 173 |
| G. DALMASSO, <i>Il pudore come fattore politico</i> | 181 |
| E. GAMBA, <i>Pudore, nudità, dualismo</i> | 187 |
| E. GUGLIELMINETTI, <i>Il pudore fallito?</i> | 195 |

POLITICHE

| | |
|---|-----|
| P. ADAMO, <i>Alle origini della rivoluzione sessuale. I sessuologi contro il pudore</i> | 205 |
|---|-----|

PRATICHE

| | |
|--|-----|
| A.M. CÀNOPI, <i>Il pudore: velo del sacro</i> | 225 |
| F. GARELLI, R. FERRERO CAMOLETTO, <i>Oltre il senso comune del pudore? Riflessioni a margine di una ricerca sociologica sulla sessualità</i> | 231 |

STUDI

| | |
|--|-----|
| S. KNUUTTILA, <i>The Emotion of Shame in Medieval Philosophy</i> | 243 |
| G. GUIDORIZZI, L. CONTI, <i>Omero e la cultura del pre-pudore. Alcuni Appunti</i> | 251 |
| M. MENIN, <i>La forza del sesso debole: il pudore tra naturalezza e convenzione secondo J.-J. Rousseau</i> | 261 |
| F. DI STEFANO, <i>Amore e pudore nel giovane Hegel</i> | 269 |
| A. DI PROSPERO, <i>Antinomie del pudore: forme della comunicazione e forme del rapporto sociale</i> | 277 |
| L. NAY, « <i>Nell'arte il bello, nella scienza il vero</i> »: « <i>Alla ricerca della verecondia</i> » | 285 |
| | |
| Sugli Autori/ <i>About the Authors</i> | 297 |

PUDORE

MODUS IN REBUS
EROS, POLITICA E PUDORE

EDITORIALE

Non è moralismo osservare che un'accentuata mancanza di pudore nella sfera privata tende a significare – per un uomo politico – un'assenza di senso del limite, dunque in solido della realtà, che fa volentieri il paio con un atteggiamento tracotante e tirannico. Così, perlomeno, la pensava Platone, che nel libro IX della *Repubblica* – in un impressionante affresco su politica e morale – mette in guardia contro la rottura di ogni argine da parte del desiderio, che prepara la tirannia. C'è un nesso tra tirannia e sessualità, che Platone esprime con la formula sintetica di «eros tiranno»¹.

Eppure, si potrebbe pensare, il pudore è solo un modo. Ciò che importa, è che un uomo politico governi bene. Ma una tale scissione tra il modo e la cosa non è convincente.

Il nesso, non certo scontato, fra la discesa vertiginosa delle quotazioni del senso del pudore e la perdita di affidabilità sulla scena internazionale ha trovato nel nostro Paese un'espressione simbolica nel clima da basso Impero degli ultimi tempi, ch'è andato di pari passo con l'aumento dello spread. All'improvviso è stato evidente ciò che poco prima non lo era affatto, che non si poteva ricuperare la cosa – cioè l'affidabilità – senza rivedere appunto anche il modo. L'idea che il modo, lo stile, potesse non corrispondere alla cosa, si è dunque, almeno temporaneamente, rivelata illusoria.

La terza Repubblica sembra nascere sotto l'insegna di un ritorno del pudore (ciò che la espone al rischio di un ritorno dell'ipocrisia, dal momento che il pudore può essere ipocrita). In realtà, è plausibile pensare che una minoranza preferirebbe conservare un modo impudico, a patto che questo accompagnasse per contrappasso una realtà di benessere e floridezza economica.

Non è dunque il modo a essere stato sconfitto, è la crisi ad aver reso il modo improponibile. La fine di un'illusione non è però necessariamente il segno di un ritrovato amore per la realtà. Anzi, se la realtà ritrovata non ha modi, che non siano quelli della durezza e della disperazione, è concreto il rischio che la correzione della realtà, o la messa in sicurezza dei conti, divenga appunto la strada per ricuperare al più presto il modo perduto, o qualcosa di analogo ad esso.

Il modo della prima Repubblica era l'ipocrisia – quel modo tutto curiale di dire una cosa e di farne un'altra. La spudoratezza, inaugurata già sul finire di quella stagione, e poi ripresa sistematicamente nella seconda Repubblica, poteva sembrare una liberazione dall'ipocrisia, in realtà ne è stato solo il rovescio. Ipocrisia e spudoratezza viaggiano insieme, e maggiore ostentazione non significa affatto maggiore sincerità. Anzi, il populismo si potrebbe appunto definire come la falsa promessa che “parlar chiaro” e in generale esibirsi voglia dire anche essere diretti e sinceri, mentre non è affatto così (si tratta solo di una forma di isteria politica, nel senso tecnico della parola). Lo spudorato non è più vicino dell'ipocrita alla

¹ *Resp.* 573 d 4.

verità: questo cancella le tracce, quello non si cura di farlo, perché nega l'evidenza. Lo spudorato ha bisogno dell'evidenza, ma per negarla.

Ipocrisia e spudoratezza sono stati due modi opposti ma convergenti di negare il pudore. Il pudore protegge, vela, ma non occulta. Anzi, proprio e solo velando dice la verità, che si sottrae sia alla cagnara delle esibizioni sguaiate, sia alla menzogna dei depistaggi e dei segreti di Stato.

La seconda Repubblica è stata sguaiata e impudica. C'è una violazione essenziale del senso del pudore anche nella rivendicazione della trivialità, come supposto tratto costitutivo della realtà. L'ingiunzione a godere e l'estetica brutale e ottusa dell'operosità fine a se stessa e chiusa su se stessa hanno veicolato su per giù lo stesso messaggio. È impudica la *bruta* realtà, ed è impudica la rimozione della realtà.

Ipocrisia, esibizionismo e trivialità hanno problemi con il pudore, perché hanno problemi con la realtà, di cui il pudore potrebbe costituire invece la chiave di accesso. Se l'Italia non va tanto bene, sarà forse perché questi tre modi – unitamente a quello della violenza politica – hanno prevalso per 40 anni, il che val quanto dire: sono alcuni decenni che la realtà non si esprime, non è liberata.

Il modo pudico, di cui andiamo in cerca, dovrebbe allora corrispondere a una diversa realtà. Il pudore è *diversamente* reale, è – esso solo – quel tutt'altrimenti, che lascia essere la realtà per quello che è. Se gentilezza e rispetto non esprimono la *natura* delle cose, non sarà un modo avulso dalle cose che ci salverà. Dire "pudore", è dunque scommettere sulla *natura* ontologica della realtà.

Il pudore non è un velo che si applichi alle cose, una coltre gettata pietosamente a coprire le cose. È – invece – un modo delle cose e nelle cose: *modus in rebus*. È questa la sua differenza con i modi politici (e non solo politici) che tradiscono le cose nella forma dell'ipocrisia, della seduzione, del crudo "realismo" ignaro della realtà: in ultima istanza, nella forma della violenza.

Enrico Guglielminetti

MODUS IN REBUS:

EROS, POLITICS, AND MODESTY

EDITORIAL

It is not moralism when we remark that, in the case of politicians, an evident absence of modesty or shame in the private sphere tends to indicate a lack of sense of limits, that is, of reality, which can be easily accompanied with an arrogant and tyrannical attitude. This is at least what Plato thinks in *Republic*, book 10, when, in an impressive picture of politics and ethics, he warns against desire's infringement of all boundaries, which prepares for tyranny. There is a link between tyranny and *eros*, which Plato expresses in the synthetic formulation "tyrant *eros*" (*Rep.* 573d4).

One could think, however, that modesty and shame are only one mode. What matters is that a politician governs well. Such a scission between mode and thing is not convincing though.

The connection, certainly not to be taken for granted, between the vertiginous decline in the general esteem of the sense of modesty or shame and the lack of trustworthiness on the international scenario has found a symbolic expression, in Italy, in the decadent atmosphere of the most recent years that has proceeded in parallel with the increase in the economic spread. All of a sudden what was not evident just a little earlier has become apparent, namely that one cannot recover the thing—trustworthiness—without revising the mode. The idea that the mode, the style, may not correspond to the thing has revealed itself illusory, at least for now.

The so-called Italian Third Republic, that is, the overcoming of the Berlusconi era, seems to be born under the sign of modesty (which also exposes it to the danger of hypocrisy given that modesty can be hypocritical). In truth, however, it is plausible to think that a minority would indeed prefer to continue an immodest way on condition that such immodesty were to be the counterpart of a reality of economic wealth and flourishing.

It is not the mode of immodesty and shamelessness that has been defeated, then; rather, it is the economic crisis that has rendered such a mode no longer proposable. The end of an illusion is not necessarily the mark of a recovered love of reality. On the contrary, if reality has no other operational modes than those of harshness and despair, the concrete risk emerges that the correction of reality, or the straightening up of the finances, becomes precisely the path to retrieve as quickly as possible the mode that has just been lost, or something similar to it.

The mode of the Italian First Republic (that is, of the political institutions up to the collapse of the traditional Italian parties in the early nineties) was hypocrisy—the very curial mode of saying one thing and doing something completely other. Immodesty and shamelessness, inaugurated already at the end of such a period and then systematically employed during the Second Republic, that is, the Berlusconi era, could appear as forms of liberation from hypocrisy. In fact, they have simply been its reversal. Hypocrisy and immodesty or shamelessness go hand in hand; great ostentation does not at all imply greater

sincerity. On the contrary, populism could be defined precisely as the false promise that “speaking plainly” and in general exhibiting oneself also entails being direct and sincere; this, however, is not at all the case (it is simply a form of political hysteria in the technical sense of the term). Those who are shameless or immodest are no closer to truth than those who are hypocrites—the latter delete their traces, the former do not care to delete anything because they deny all evidence. Those one who are immodest or shameless need evidence only to deny it.

Hypocrisy and shamelessness have been two opposite but converging modes of denying modesty. Modesty protects, veils, but does not hide. Rather, precisely and only by veiling does it tell the truth, which escapes both the clamor of loud exhibitions and the lies of all attempts at side tracking investigations and of state secrets.

The Second Republic has been vulgar and shameless. There is an essential violation of the sense of modesty even in reclaiming triviality as a presumed constitutive trait of reality. The injunction to enjoy oneself and the brutal and obtuse aesthetics of self-serving industriousness closed upon itself have more or less conveyed the same message. *Brute* reality is immodest, and the removal of reality is also immodest.

Hypocrisy, exhibitionism, and triviality have problems with modesty because they have problems with reality, for which modesty might on the contrary be the access key. If Italy is not doing well, it might be because these three modes (together with political violence) have prevailed for over forty years, which means to say: for several years now, reality has not expressed itself, has not been emancipated.

The modest mode, of which we are in search, should correspond to a different reality. Modesty is *differently* real; it is—and it is the only one to be such—that wholly otherwise that lets reality be what it is. If kindness and respect do not express the *nature* of things, it will not be a mode alien to things that will save us. To say “modesty” is to bet on the ontological *nature* of reality.

Modesty is not a veil that one would apply on things, a blanket thrown so as to mercifully cover things. It is rather a mode of things and amidst things: *modus in rebus*. This is its difference from political modes (and not from them alone), which betray things in the form of hypocrisy, seduction, and crude “realism” oblivious of reality—ultimately, in the form of violence.

Enrico Guglielminetti

(Translated by Silvia Benso)

TEORIA

Ugo Perone

IL PUDORE

Abstract

Through a deep confrontation with Scheler's and Bonhoeffer's conceptions of modesty, the author defines modesty as a threshold-sentiment, which guards a disproportion and keeps memory of a lost nature. The theoretical oscillations in the interpretation of this phenomenon are due precisely to this character of threshold-sentiment, between the bank and the woods. There is modesty not only in the face of the negative but also and perhaps even more in the face of the incandescence of the positive. As a sign of the complexity that constitutes us, modesty — which is intimately tied with truth — protects us on the one hand from cynicism and on the other from the grey-upon-grey of a flattened existence.

Sul piano culturale i sentimenti sono stati assunti anzitutto come indizi di uno stato psicologico che riguarda l'individuo, in secondo luogo come rilevatori di un sentire collettivo e infine, in qualche più sporadico, anche se autorevole, caso, come spie di un'originaria, incorrotta natura morale. Se consideriamo in particolare il pudore, appare di particolare rilievo il fatto che l'intreccio tra dimensione individuale e orizzonte collettivo risulti strettissimo. Il pudore o la vergogna (in molti usi linguistici i due termini appaiono indistinguibili) riguardano sempre l'identità di un soggetto nel suo rappresentarsi di fronte all'altro (fosse pure soltanto l'altro della propria coscienza). Per questa ragione appare a tutta prima difficile individuare in che misura il pudore sia un sentimento originario o non piuttosto un costrutto culturale, come sembrerebbero confermare indagini socio-antropologiche che evidenziano il modo differenziato in cui il pudore si manifesta a seconda della civiltà. Normalità di comportamento e oltrepassamento dei limiti con conseguente insorgere di sensi di vergogna appaiono non solo variamente identificati, ma talora persino capovolti in epoche e in società diverse. Tutto ciò rende possibili indagini psico-sociologiche e trattazioni antropologico-storiche in grado di lumeggiare descrittivamente l'evoluzione del senso del pudore. Queste indagini forniscono un materiale indispensabile, ma, come ogni descrizione, non riescono (né invero intendono) a individuare il *proprium* strutturale del pudore. E non lo fanno neppure quegli studi che lo leggono come fenomeno interno alla morale o lo considerano esclusivamente come stato psicologico. In entrambi i casi il pudore si riduce a segno di qualcos'altro, sia esso l'immacolatezza della coscienza o la conformazione del carattere.

Ho la presunzione di pensare che alla filosofia, in quanto sapere che si affatica ontologicamente intorno all'essere delle cose, competa il compito di tentare una definizione complessiva, e in qualche modo "essenziale" dei suoi oggetti, in questo caso del pudore e, più ampiamente, del sentimento. Questa presunzione, peraltro, non è inconsapevole dei limiti strutturali del discorso filosofico, il quale non solo ricava dalle scienze empiriche, e in senso lato dall'esperienza, il proprio materiale, ma sulle une e sull'altra

misura la propria ambiziosa proposta di interpretazione. Poiché altrove ho diffusamente cercato di dipanare il significato del sentimento in generale, inteso in ultima analisi come la forma più prossima alla perdita immediatezza della vita, come legame prezioso con quella e indispensabile interlocutore della ragione, mi concentrerò qui su qualche più specifica considerazione relativa al pudore.

Due autori è probabilmente utile richiamare. Anche perché il fascino del loro raffronto viene acuito dal fatto che a unirli sia un legame segreto, certo ipotizzabile sulla scorta del parallelismo degli svolgimenti, ma senza che possa essere provato sul piano storico-filologico. Scheler e Bonhoeffer, che pubblicano quasi in contemporanea ciò che scrivono del pudore, non forniscono elementi, se non indiretti ed esclusivamente indiziari, di una reciproca conoscenza. Neppure nel caso, più ovvio, di un riferimento del più giovane teologo al già affermato filosofo¹. Nondimeno esistono assonanze significative che vale ripercorrere brevemente.

Max Scheler definisce il pudore come «una sorta di “angoscia” che ha l’individuale di naufragare nell’universale e nel generale, o che ha il soggetto portatore di valori superiori di perdersi tra i soggetti portatori di valori inferiori»². Nella sua analisi fenomenologica, il pudore appare come indice di una sproporzione e difesa della particolarità. Come scrive A. Lambertino nella sua *Introduzione*, nel pudore si manifesta «l’esigenza di proteggere l’io individuale dalla sfera dell’universale, dall’ostensione e dalla divulgazione a esseri estranei»³. L’uomo che attinge le vette della spiritualità e si leva oltre la propria animalità, quando ripiega su di essa, misura tutta la sproporzione che sussiste tra le due sfere e ne arrossisce. Ma non si tratta tanto di vergogna (anche se *Scham* in tedesco significa senza distinzione pudore e vergogna) quanto di sorpresa per la straordinaria congiunzione di aspetti alti (lo spirito) e bassi (l’animalità) che concorrono a determinare la sua individualità. Il pudore è insieme attestazione di una disarmonia che attraversa l’uomo⁴ e capacità di ritornare a se stessi dopo aver avuto consapevolezza di questa strutturale sproporzione⁵. Ci si trova allora di fronte alla propria determinatezza. Ed è questa a suscitare il pudore, ovvero il sentimento di una necessaria protezione di qualcosa che è al tempo stesso intimo, fragile e individuale.

Ne sono controprova molte esperienze. Il pudore sessuale nasce ad esempio di fronte alla possibile mercificazione e intercambiabilità cui può essere sottoposta la manifestazione della nuda intimità della persona. Il pudore è difesa di quell’individualità che accetta di manifestarsi, ma proprio così si espone al rischio di un’oggettivazione e di un’utilizzazione del tutto indifferente all’intimità individuale che si era esposta all’altro. Ciò che era manifestazione diviene oggetto intercambiabile di godimento. Complementare è il caso del modello o della modella che, senza essere sfiorati da alcun sentimento di pudore (ma senza perciò essere spudorati), offrono alla visione di tutti il proprio corpo nudo. Quel corpo infatti non è un corpo determinato, un “corpo proprio”, ma solo un modello esemplare. Sciolto il rapporto

¹ L’intreccio di riferimenti è puntualmente seguito nella sua dissertazione da A. MANGIAMELI, *Responsabilità ontologica e verità etica. Prospettive filosofiche sul tema della realtà nella teologia di Bonhoeffer*, Vercelli a.a. 2009/2010. Lo scritto di Scheler esplicitamente dedicato al pudore risale, quanto alla stesura, agli anni dieci, ma fu pubblicato postumo nel 1933. Il corso bonhoefferiano su *Creazione e caduta* è del semestre invernale 32/33, ma gli scritti dell’*Etica* risalgono ai primi anni ’40.

² Cfr. M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, in ID., *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I (vol. 10 di ID., *Gesammelte Werke*), Francke, Bern 1957, pp. 80-81; trad. it. A. Lambertino, *Pudore e sentimento del pudore*, Guida, Napoli 1979, p. 37.

³ A. LAMBERTINO, *Introduzione*, in M. SCHELER, *Pudore e sentimento del pudore*, ed. cit., p. 15.

⁴ Cfr. *ibidem*, p. 69; it. p. 21.

⁵ Cfr. *ibidem*, p. 79; it. p. 35.

con l'individualità viene a decadere anche il sentimento del pudore, che patisce l'esposizione del proprio all'estraneo, e non diversa è l'esperienza del paziente che di fronte al medico obiettiva la propria intimità fisica non come individualità particolare, ma come un semplice caso della malattia.

Come Scheler aveva scritto in *Zur Rehabilitierung der Tugend*, 1913, «*Scham ist ein schönes Verbergen des Schönen*»⁶: il pudore è un nascondimento bello del bello. Si intravede, in questa formulazione, quell'intima dialettica che attraversa la *Scham*, quell'indeterminatezza che il tedesco appunto trattiene nell'indecisione tra vergogna e pudore. In essa viene a manifestazione qualcosa di inatteso e che ha in certo modo che fare sempre con la dimensione animale, corporea, della vita. Qualcosa anche di cui arrossire. Ma, nel pudore, il brutto viene occultato (*versteckt*) e viene portato a salvamento (*birgt*) il bello (dove si noti il gioco scheleriano tra *verbergen* – tenere nascosto – e *bergen* – mettere in salvo –); la determinatezza individuale e l'intimità, quando vengono alla luce, richiedono infatti di essere protette. Non sfuggirà al lettore la singolare affinità argomentativa con la trattazione schilleriana dell'ingenuo. Anche là la perduta natura, l'immediatezza sepolta nel nostro passato, fa improvvisamente vergognare del nostro spirito. Il rossore attesta un'innocenza perduta nella sua originaria semplicità, ma trattenuta nella nuova condizione spirituale. Così accade appunto nel pudore, che mantiene per l'uomo l'animalità perduta e la eleva nella nuova condizione spirituale.

Mentre Freud fallisce interamente l'interpretazione del pudore, ricollegandolo in ultima istanza a una forma di censura e di rimozione di quanto è invece desiderato, Scheler vi vede invece un decisivo fattore di individualizzazione e di potenziamento delle pulsioni della vita, ciò che le protegge e le stimola al di là del puro vitalismo. È proprio il pudore infatti che concorre decisamente alla selezione del partner sessuale, selezionando i meri impulsi istintuali in direzione di una scelta non più funzionale soltanto alla mera conservazione della vita, ma al suo accrescimento, ovvero alla costituzione di un'individualità tramite il concorso di due distinte individualità (con una procedura che la natura ha seguito solo per specie superiori).

Non molto diversamente in Bonhoeffer, anche se in un contesto che prescinde del tutto dal vitalismo bergsoniano di cui abbiamo potuto qui cogliere qualche traccia e per di più a partire da un orizzonte teologico estraneo a Scheler. Due sono principalmente i luoghi in cui Bonhoeffer tratta di *Scham*: il giovanile commento a *Genesi*, dal titolo *Creazione e caduta*, e il saggio *L'amore di Dio e la dissoluzione del mondo* contenuto in *Etica*. Nel primo, in cui è tematizzata la questione del peccato originale, ossia di quella condizione che si trova all'inizio della storia dell'uomo, ma che costituisce però al tempo stesso la certificazione di un inizio e di un'immediatezza perduti, il pudore viene definito come consapevolezza, dopo la caduta, della divisione dell'uomo dall'origine e conseguentemente come divisione che attraversa l'intimità stessa dell'uomo⁷. L'uomo, che non è più collocato nell'inizio, ma neppure è insediato nella fine, nel compimento, si trova da quel momento sempre in una condizione mediana. L'uomo è nel mezzo, ma questo mezzo è determinato da un inizio e da una fine di cui egli nulla sa⁸. Con accenti che qui hanno altri svolgimenti ma che lasciano presagire sviluppi di molto successivi, Bonhoeffer osserva che l'albero del

⁶ In M. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte* (vol. 3 di ID., *Gesammelte Werke*), Francke, Bern 1955, p. 28.

⁷ Cfr. D. BONHOEFFER, *Werke* (d'ora in poi indicati con la sigla *DBW* e il numero del volume), a cura di E. Bethge, E. Feil, C. Gremmels, W. Huber, H. Pfeifer, A. Schönherr e H.E.Tödt, Kaiser, München 1986-1996, vol. III, p. 95; trad. it. *Opere* (d'ora in poi indicate con la sigla *ODB* e il numero del volume), a cura di A. Gallas e A. Conci, Queriniana, Brescia 1991-2009, vol. III, p. 86.

⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 81-82; it. pp. 74-75.

paradiso terrestre posto al centro del giardino dell'Eden significa che i limiti dell'uomo non stanno ai margini, ma al centro della sua esistenza⁹. Ciò significa che la lacerazione di cui s'è detto penetra nel cuore stesso dell'esistenza finita dell'uomo. Il pudore che l'attesta, allora, dice qualcosa di essenziale, perché mette a nudo la natura caduta dell'uomo dopo il peccato. Qualcosa di cui certo vergognarsi, come memoria del peccato, ma a cui anche aggrapparsi, perché esso è al tempo stesso memoria dell'origine, per quanto di un'origine perduta.

Come si è detto, pur in un terreno completamente diverso, anche qui il pudore è attestazione di una sproporzione (quella tra la natura innocente e la natura caduta), ma ne è anche protezione e difesa, perché la divisione che nel pudore si manifesta è pur sempre qualcosa che costituisce ormai essenzialmente l'uomo. Nell'*Etica*, e non a caso proprio nel saggio che in modo più esplicito evidenzia come l'etica sia scienza della divisione, una scienza impotente, perché incapace per sé di andare oltre quella divisione che evidenzia (*L'amore di Dio e la dissoluzione del mondo*), il tema del pudore ritorna, strettamente connesso alla questione della nudità e del velo. L'uomo fuori dall'origine non può più esibire con innocenza la nudità, ha bisogno di un velo che la protegga. Ma questo velo non serve tanto a nascondere (come potrebbe l'uomo celare la propria lontananza dall'origine?) quanto a conservare la propria fedeltà con se stesso: «velarsi è necessario, perché ciò mantiene viva la vergogna e quindi il ricordo della divisione dall'origine, inoltre perché l'uomo deve ora appunto sopportarsi come il diviso, che egli è, e vivere nel nascondimento. Altrimenti tradirebbe se stesso»¹⁰.

Sono qui poste le premesse per gli sviluppi bonhoefferiani più originali, quelli che consentono un passo avanti decisivo del tema del pudore in una direzione ontologica. In *Che cosa significa dire la verità* egli, ormai ampiamente nutrito anche dalle riflessioni nietzschiane, che già sostanziano l'*Etica*, ha il coraggio di affermare che «dire la verità» significa dire qualcosa com'è in realtà, cioè rispettare il segreto, la fiducia e il nascondimento»¹¹. E ciò delinea un'attitudine opposta a quella del cinico, che è invece un fanatico della verità che «offende il pudore, sprofonda il mistero, viola la fiducia»¹². Bonhoeffer erge il pudore a contrassegno di quel rapporto con la verità, che non ne fa un enunciato che ferisce la realtà finita, attraversandola con violenza, ma la maneggia con la cura e la cautela che sono dovute a qualcosa che è complesso, fragile e prezioso. La verità non ferisce, ma riconcilia e guarisce; il pudore, nella sua natura al tempo stesso etica e ontologica (ma i due aspetti per Bonhoeffer si intrecciano), ne è salvaguardia.

Scheler e Bonhoeffer, pur nella sommaria descrizione che abbiamo dato, ci hanno offerto spunti che mantengono intatta la loro validità. Essi possono anzi forse essere ulteriormente proseguiti, anche alla luce di quanto gli svolgimenti filosofici successivi suggeriscono. Se il pudore è un sentimento di soglia, che presidia una sproporzione, non stupisce che sia singolarmente soggetto a sbandamenti, anche teoretici. Di fronte alla sproporzione attestata dal pudore, due strade sembrano infatti presentarsi come meno precarie e più risolutive. La prima è quella di assumere con coraggio e senza tentennamenti l'integralità della condizione umana, si chiami questa, come in Scheler, la sua animalità o, come in Bonhoeffer, la sua natura caduta, e rivendicare in positivo tali tratti dell'umano. In questo quadro il pudore risulta essere un sentimento crepuscolare dell'indecisione, privo del coraggio di assumere per intero e in tutti i suoi tratti la

⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 107; it. p. 96.

¹⁰ *DBW* VI, p. 306; *ODBVI*, p. 267.

¹¹ *DBW* VIII, p. 229; *ODBVIII*, p. 214.

¹² *DBW* XVI, p. 623; *ODBX*, p. 747.

realtà. Una seconda via è quella di applicare la strategia risanatrice e terapeutica del pudore direttamente a ciò che viene indicato essere alla base della sproporzione. Si tratta insomma, come fa una filosofia che si svolge facendo sistematico ricorso all'indebolimento dei principi fondanti, di procedere direttamente a smussare gli elementi della sproporzione. Il percorso è duplice, ma convergente: lavora nella direzione di gettare ponti, di attenuare le differenze. Il pudore è un sentimento dell'albeggiare dell'adolescenza, quando i grandi e ingenui principi dell'infanzia si scontrano per la prima volta con le pulsioni della vita. Bisogna educarsi a farne a meno.

Vi è in questa duplice, convergente, strategia una buona dose di ragione. Soprattutto per il fatto che la sproporzione è stata vista prevalentemente come traccia di un negativo o quantomeno di una positività perduta. Perché proteggere allora il pudore, dal momento che è memoria di uno stigma, di una ferita, di una caduta? Perché non lavorare più semplicemente nella direzione della rimozione di questa differenza, guarendone una volta per tutte?

Forse però nel pudore viene in luce qualcosa di ancora più essenziale che non la semplice traccia di una natura perduta. Prendiamo in esame altri casi in cui il pudore si manifesta. Non è forse vero che il pudore si presenta in modo eminente anche di fronte al positivo? Pensiamo alle espressioni dell'amore, agli enunciati di ciò che ci appare più importante, decisivo, impegnativo? Non sono proprio questi che chiedono di essere maneggiati con la massima cautela? Non vi è un pudore di fronte all'incandescenza del positivo? Se nel pudore è sempre presente un sentimento di sproporzione che mette in questione l'individualità, come non avvertire che anche il positivo e l'eccedente "disturbano", interrompendo l'assicurato corso della quotidianità? Ciascuno, insomma, è esposto, verso il basso e verso l'alto, alla propria sproporzione ed è messa ogni volta in questione la sintesi precaria attraverso cui gli è riuscito gestire la propria specificità. Il pudore conserva sempre le tracce di questa sproporzione, anche quando questa pone in relazione con quel più di essere, di felicità e di riuscita che a ognuno, almeno in qualche momento, incrocia.

Ora, proprio questo pudore non può essere cancellato. Perché se il negativo può essere (forse) rimosso, il positivo può solo essere consumato. Ma in questo modo il campo dell'esistenza, azzerate le differenze, inibito il perturbante che l'attraversa, non perde solo qualcosa, come può sembrare a tutta prima, ma l'essenziale. Là dove tutto viene livellato, continua ad affacciarsi infatti la mancanza; è la mancanza di qualcosa che, nel grigio su grigio dell'esistenza appianata, non riesce neppure a trovare un nome e un'identificazione, perché è per tutto e da nessuna parte: e anzi forse è quel qualcosa senza il quale tutto è perduto. Ci manca in definitiva quella ruvida differenza che le differenze ontologiche fanno, quel più di positività e quel meno di negatività che eccedono la levigatezza di un'esistenza inutile.

Del resto Bonhoeffer si è spinto in questa direzione quando ha connesso il pudore con la verità. Il pudore è protezione. Ma di un'eccedenza: qualche volta perduta, qualche volta non raggiunta; impadroneggiabile sempre. Il pudore è la cifra di una condizione finita, ossia di una condizione di cui la sproporzione è l'irrevocabile, disturbante caratteristica. Il compito che ci è affidato è quello di dire, senza sovradeterminazioni o sottodeterminazioni, questa condizione. L'osservazione, anche fenomenologica, non può andare oltre la preziosa descrizione di questa condizione. Il pudore appartiene ancora a questa onesta descrizione. Da quel momento incomincia l'arduo e pericoloso cammino dell'interpretazione. Anche per quella bisogna procedere con pudore, proteggendo un dire che non si faccia verità che ferisce o consolazione che ottunde. Insomma senza enfatizzare e senza negare la ferita che ci attraversa e da cui il pensare comincia.

La verità cinica può fare molto male, come la spensieratezza irresponsabile. Torniamo a imparare dal pudore. Del resto già il mito antico di Platone, di fronte all'inavvedutezza che aveva lasciato l'uomo sprovvisto di qualità funzionali alla vita, aveva individuato nell'arte politica il rimedio possibile e l'aveva sottoposta a pudore e giustizia. Il termine greco (*aidos*) significa anche rispetto e così lo rendono le traduzioni più moderne, occultando però un tratto essenziale. Il pudore, che evolve certo in rispetto, è infatti anzitutto qualcosa di più primitivo: la sorpresa per ciò che eravamo, e continuiamo a essere, quell'origine vitale senza la quale non si dà per noi spiritualità alcuna. Per arrivare a risolverlo in rispetto bisogna andare molto avanti, e passare per Kant e Hegel. In tal modo però si compie un percorso, che rischia di condurre troppo lontani. Il rispetto mette infatti già subito in gioco l'alterità, come mostrano molte bene gli itinerari del riconoscimento. Tuttavia, come ripetutamente sottolinea Robert Spaemann, l'uomo non è vita, ma ha vita, non è natura, ma ha natura¹³. È questo il primo, sorprendente, riconoscimento, che implica la consapevolezza di una pericolosa sproporzione che ci attraversa. Il pudore nasce da questa sorpresa: l'uomo è in pericolo. E lo è prima ancora dell'affacciarsi dell'alterità di altri. Vi è infatti, più originaria, una sorprendente alterità a sé.

Ma se il pudore è tutto ciò, esso non è allora soltanto nostalgico trattenimento dell'origine perduta, ma è anche indizio di una complessità che ci costituisce. Fermarsi alla nostalgia sarebbe attestarsi sulla soglia del fenomeno, senza averne esplorato tutte le profondità. La soglia del pudore dice infatti di una complessità. Come la sentinella che annuncia l'aurora, esso è cifra dell'inizio, di quell'inizio che ha avuto luogo attraverso la separazione dall'origine. È come tornare a essere testimoni della creazione, quando il fango ha ricevuto lo spirito. Tra l'argine e il bosco è il territorio dell'uomo, un territorio che va protetto proprio per non consumare, attraverso l'inizio, quell'origine che è la nostra provenienza.

¹³ Il tema percorre l'intera sua opera, come ha confermato il seminario torinese organizzato dalla Scuola di Alta Formazione Filosofica e in via di pubblicazione presso Rosenberg & Sellier a mia cura.

Tonino Griffèro

LO STRANO CASO DEL PUDORE (VICARIO) E DELLA SUA ATMOSFERA

Abstract

Saying that modesty has disappeared from our society is too quick and easy. In truth, it has simply migrated to other contexts, within which it performs a regulative function in relation to post-traditional values. It would be incorrect also to think of modesty as of an entirely personal feeling. Like most feelings, it is atmospherically diffused in the external space of experience and captures the one who experiences it "from the outside." This is so even when the case is that of "vicarious" modesty, that is, modesty felt on behalf of someone who might not or does not feel it at all. Like all other atmospherical feelings, modesty (even of a vicarious nature) acts as a quasi-thing, thus suggesting an ontology in which the gnosic is not to the detriment of the pathic.

1. Non ce n'è più!

Il luogo comune, robustamente nutrito da recenti vicende politiche e mediatiche, è che il pudore sia un fossile emozionale e quindi addirittura un deficit comportamentale rispetto all'ingiunzione presuntivamente egualitaria della società di massa e del suo ipertrofico io a «sapere tutto, mostrare tutto, vedere tutto»¹. Eppure si continua pur sempre ad «arrossire, annaspire, balbettare, parlare con voce anormalmente bassa o alta, o con voce tremula, o con voce rotta, sudare, impallidire, battere le ciglia, avere tremito alle mani, muoversi in modo esitante o vacillare, essere distratti, dire papere»². Si continua cioè pur sempre a provare vergogna e, anche se attraverso una sintomatologia meno esplicita, ad avere pudore. Laddove infatti la vergogna è «(auto) presentazione dell'impotenza del soggetto»³, totale dipendenza dello gnosico dal patico nel corpo proprio (*Leib*), il pudore è ovviamente un sentimento più "riservato" e delicato, non costretto a uno strategico auto-occultamento quanto la vergogna⁴. Dal punto di vista del pudore, anziché di civiltà della vergogna (dipendenza sociale) o della colpa (indipendenza individuale), ci

¹ A. TAGLIAPIETRA, *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, Rizzoli, Milano 2006, p. 12.

² E. GOFFMAN, *Il rituale dell'interazione* (1967), trad. it. A. Evangelisti e V. Mortara, Il Mulino, Bologna 1988², p. 105.

³ A. BLUME, *Scham und Selbstbewusstsein. Zur Phänomenologie konkreter Subjektivität bei Hermann Schmitz*, Alber, Freiburg-München 2003, p. 104.

⁴ Cfr. S. NECKEL, *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Campus, Frankfurt-New York 191, p. 104.

si dovrebbe infatti forse limitare a parlare di civiltà relativamente più introversive e relativamente più estroversive⁵.

Per quanto solo sottilmente (solo *leiblich*) espressivo, il pudore possiede tuttavia una propria evidenza autoriflessiva, assicurata dal coinvolgimento affettivo (ci si sente a disagio) e da un'involontaria inclinazione alla contrazione e alla dissociazione (ci si vede da fuori). Per studiosi come Heller, Nussbaum e soprattutto Duerf⁶ si tratterebbe di uno stadio necessario, collocabile intorno al secondo anno di vita, sulla via ontogenetica dell'autocoscienza e, proprio in virtù di un'autoriflessività viceversa assente in stati "estatici" quali la collera e la tristezza, dotato di un valore prolettico rispetto all'intima dialogicità di ogni più matura coscienza morale, sempre sospesa tra realtà e modelli ideali. Anziché essere estinto, il pudore rivela semmai una natura nomade, risultando oggi emigrato, fatte salve alcune costanti circoscritte⁷, dalle sfere tradizionali dell'onore, della sessualità e della coerenza a quelle, le sole apparentemente davvero identitarie, del successo e della *fitness* corporea. Perfino l'esibizionismo più impudico⁸, adeguatamente distinto ovviamente dalle provocazioni estetiche intenzionali⁹, potrebbe non essere altro che un atteggiamento patologico contrafobico, che cioè compensa la disistima provata attenuandone conseguenze quali la depressione e la fobia sociale, la correttezza collettiva e la psicosi paranoica. Sempre meno imbarazzato dalla nudità e dall'insuccesso scolastico, l'individuo, sentendosi forse per la prima volta integralmente responsabile della propria biografia¹⁰, è oggi pudico piuttosto nell'ammettere di non essere nessuno¹¹, nel sentirsi, quando si vede obbligato a chiedere aiuto, troppo dipendente dagli altri in una società le cui massime trasgressioni sono appunto l'imperfetta padronanza di sé e l'insufficienza delle proprie prestazioni¹².

Nonostante l'apologia illuministica delle risorse razionali interne e la diffusione dello scetticismo morale¹³ abbiano indubbiamente messo fuori gioco l'occhio ideale (prima divino e poi sociale), e nonostante la vertiginosa variabilità storica delle forme con cui si cerca di padroneggiare la contingente

⁵ Cfr. C. DEMMERLING, *Philosophie der Scham*, in A. SCHÄFER-C. THOMPSON (a cura di), *Scham*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2009, p. 100.

⁶ Per H.P. DUERR, *Nudità e vergogna. Il mito del processo di civilizzazione* (1988), trad. it. G. Benedetti, Marsilio, Venezia 1991, pp. 5, 95-96 e 203, notoriamente avverso alla tesi di N. ELIAS, *La civiltà delle buone maniere* (1936), trad. it. G. Panziera, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 346-347, della progressiva separazione tra sfera pubblica e sfera privata (mito del processo di civilizzazione), pudore e vergogna sono caratteri ontologici assolutamente originari, essendo la vergogna e la repulsione per l'esibizione degli organi sessuali consustanziali all'ominazione stessa, ancorché certamente culturalmente affinabili (cfr. A. TAGLIAPIETRA, *op. cit.*, p. 135).

⁷ È ancor sempre più intenso in un'avance sentimentale che non nell'ammissione di un'ignoranza circoscritta. Questo perché la sfera dell'amore ha un valore tanto adattativo (cure materne finalizzate alla sopravvivenza e/o centralità per il successo riproduttivo) quanto cognitivo che mette in gioco la globalità della persona. Cfr. M. LEWIS, *Il sé a nudo. Alle origini della vergogna* (1992), trad. it. G. Noferi, Giunti, Firenze 1995, p. 155.

⁸ Cfr. L. WURMSER, *Die Maske der Scham: die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*, Springer, Berlin-Heidelberg et al. 1990, pp. 64 e 392-393.

⁹ Cfr. A. BLUME, *op. cit.*, pp. 90-91.

¹⁰ «Non essere capaci (materialmente o culturalmente, cognitivamente o esteticamente) di individualizzazione: ecco la forma più moderna di collegamento tra vergogna e persona dal punto di vista sociale» (S. NECKEL, *op. cit.*, p. 118).

¹¹ Cfr. M. BELPOLITI, *Senza vergogna*, Guanda, Parma 2010, p. 29.

¹² Cfr. R. SENNETT, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali* (2003), trad. it. R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 107ss.

¹³ Cfr. C. DEMMERLING, *op. cit.*, p. 86.

esposizione dei propri limiti¹⁴, il pudore resta comunque indispensabile come regolatore morale e sociale. Come la sua forma più intensa (la vergogna), esso ci «ci pedina da vicino»¹⁵, anzitutto, nella sua forma “primitiva”, con quel senso d’incompletezza¹⁶ che sancisce con l’emergenza del sé la sconfitta del narcisismo egocentrico infantile, accompagnandoci per tutta la vita, ora in forma distruttiva ed eterostigmatizzante, ora in forma positiva come base motivazionale del bisogno di autonomia e come inibizione dell’asociale esuberanza passionale.

Pur meno “cocente” della vergogna, anche il pudore costituisce inoltre una prova ontologica e antisolipsistica del soggetto. In quanto vissuto *leiblich* suscitato prototipicamente dall’atmosfera restrittiva e obiettivante dello “sguardo” altrui, esso certifica la realtà nostra e altrui ben più della certezza “da tavolino” del *cogito*, in fondo sempre minacciata dal dubbio iperbolico. Esibisce così non una soggettività puramente posizionale e nevroticamente depurata da ogni residuo affettivo-corporeo ma la radicale “meità” patica del mio pensare e fare. Frustrando l’altrimenti naturale moto proprio-corporeo espansivo e perciò inducendo alla contrazione¹⁷, passivizza e addirittura paralizza istallando il timore di un moto centripeto eventualmente svergognante espresso dagli sguardi onnidirezionali altrui e addirittura dall’essere additato¹⁸. Nel pudore – detto in breve – si ritorna su di sé, si prende coscienza di sé come oggetto di auto- ed eterogiudizio¹⁹, perfino in assenza degli altri.

2. L’atmosfera di pudore (personale)

Si prova pudore *per qualcosa*, certo, ma, come si è visto, il contenuto può essere assai variabile. E lo si prova *al cospetto di qualcuno*, che però può essere anche solo immaginario, la mera ipostatizzazione di un’astratta prospettiva altrui²⁰, dato che il pudore indotto dalla paura di essere concretamente scoperti difficilmente inerebbe così profondamente al nostro carattere²¹. Ne viene che il pudore implica una comunicazione proprio-corporea trascendente l’intersoggettività strettamente intesa: lo sguardo altrui, rivelatore della nostra eventuale impudicizia, agisce dunque soprattutto *atmosfericamente*, nella forma cioè di un sentimento pericorporeo che ci colpisce con la sua autorità e con l’aggressiva vettorialità centripeta di testimoni anche solo eventuali, e che comunque in larga misura non sono se non i meri intermediari di un sentimento che li trascende. Quella del pudore è un’atmosfera che reifica, che trasforma il nostro corpo vissuto in un corpo visto in terza persona e quindi solo fisico-anatomico, rinviandolo così

¹⁴ Cfr. A. BLUME, *op. cit.*, p. 89.

¹⁵ M. C. NUSSBAUM, *Nascondere l’umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge* (2004), trad. it. C. Corradi, Carocci, Roma 2005, p. 208.

¹⁶ Prototipica della successiva vergogna per gli organi sessuali (cfr. *ibidem*, p. 222).

¹⁷ «La vergogna non è propriamente protensionale ma proibente» (H. LIPPS, *Das Schamgefühl* in Id., *Die menschliche Natur*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977², p. 32). Si pensi a quei giovani giapponesi che, indotti dalla vergogna all’isolamento, si “seppelliscono” nella propria stanza (M. BELPOLITI, *op. cit.*, pp. 127-139).

¹⁸ Cfr. H. SCHMITZ, *Kann man Scham auf Dauer stellen?*, in Id., *Jenseits des Naturalismus*, Alber, Freiburg 2010, pp. 196-197.

¹⁹ Cfr. H. SCHMITZ, *System der Philosophie*, I. *Die Gegenwart*, Bouvier, Bonn 1964, p. 248.

²⁰ Cfr. C. DEMMERLING, *op. cit.*, p. 93.

²¹ Cfr. B. WILLIAMS, *Vergogna e necessità* (1993), trad. it. M. Serra, Il Mulino, Bologna 2007, p. 99.

«ai confini posti dal corpo fisico ai nostri progetti»²² e sottolineandone la perdita spontaneità ed estaticità, una vulnerabilità e inadeguatezza (meccanicità) che sfiora spesso il ridicolo. Così integralmente “materializzatosi”, «il corpo proprio non schiude più il mondo, ma gli si frappone come ostacolo seccante e tormentoso»²³, diventa un oggetto decentrato ed estraneo alla stregua di molti altri²⁴, e tra l'altro proprio per questo implica, *ex contrario*, una nuova attenzione per il corpo proprio²⁵.

L'immagine di sé che suscita vergogna, e prima ancora pudore, è nella nostra ipotesi soprattutto un'atmosfera esterna. Irradiata in società ed epoche più secolarizzate dal (più o meno reale) sguardo altrui, e in società ed epoche più religiose dallo sguardo (più o meno reale) di Dio e in subordine dei suoi emissari²⁶, ossia da uno sguardo ovviamente tanto più potente quanto più in grado di sondare – cosa per Nietzsche davvero disdicevole – anche le motivazioni e di sottrarsi alla normale reciprocità proprio-corporea degli sguardi. Sempre atmosfericamente fungente è infatti la «scissione di noi stessi in un Io parziale che osserva ed in un Io che viene osservato»²⁷, cioè quell'innesto di un *alter ego* nell'*ego* che monitora tacitamente sé e le proprie prestazioni sociali, a maggior ragione in seguito all'erosione delle autorità morali esterne²⁸, e garantisce, nella forma di un sentimento etico-politico (miticamente) originario, sia l'inibizione del conflitto – è il senso del dono del pudore agli uomini per fini di sopravvivenza quale si evince dal *Protagora* platonico²⁹ –, sia purtroppo l'adesione conformistica ai valori non necessariamente razionali della maggioranza e che magari neppure si vorrebbe avere.

Comunque s'intenda l'altro al cui cospetto si prova pudore, si tratta di un “soggetto” atmosferico passivizzante e tanto estraneo al nostro controllo da inficiare l'illusoria pedagogia illuministica dell'autonomia individuale. Generato da una tensione ambientalmente diffusa tra l'io e il proprio ideale (estetico, sociale o morale), il pudore pare scaturire, in particolare, dall'imprevista esposizione agli altri³⁰, dei quali si viola la necessaria sfera di riserbo o coi quali implicitamente ci si confronta, in sintesi da un'indebita focalizzazione della propria persona. La provocatoria sconfessione neofenomenologica (avviata da Hermann Schmitz) del paradigma riduzionistico-psicologico-introiettivistico e la consustanziale rivendicazione della natura atmosferica, quindi effusa nello spazio (vissuto) ed esterna ai soggetti percipienti, dei sentimenti intesi come quasi-cose, come potenze che afferrano affettivamente e

²² T. FUCHS, *Scham, Schuld und Leiblichkeit. Zur Phänomenologie und Psychopathologie reflexiver Affekte*, in D. SCHMOLL-A. KUHLMANN (a cura di), *Symptom und Phänomen. Phänomenologische Zugänge zum kranken Menschen*, Alber, Freiburg-München 2005, p. 247.

²³ *Ibidem*, p. 265.

²⁴ Cfr. A. TAGLIAPIETRA, *op. cit.*, p. 147.

²⁵ G. BÖHME, *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Die Graue Edition, Kusterdingen 2003, pp. 86-87.

²⁶ È infatti a causa dello sguardo degli angeli che le donne dovrebbero coprirsi (*1 Cor* 11,10).

²⁷ G. SIMMEL, *Sulla psicologia del pudore* (1901), in ID., *Sull'intimità*, trad. it. M. Sordini, Armando, Roma 1996, p. 70.

²⁸ Cfr. A. HELLER, *Il potere della vergogna. Saggi sulla razionalità* (1983), trad. it. M.M. Rocci, Editori Riuniti, Roma 1985, pp. 14-15.

²⁹ «Il pudore, in quanto disposizione al rispetto reciproco fra gli uomini, prepara e predispone l'opera della giustizia e l'obbedienza alle leggi», e insieme garantisce, segnando così la nascita dell'individualismo moderno, il rispetto di se stessi e della propria autonomia, trasformandosi da «istanza d'ordine» in «istanza di resistenza» (A. TAGLIAPIETRA, *op. cit.*, pp. 77 e 136), in un vero e proprio diritto al segreto.

³⁰ Cfr. A. SCHÄFER-C. THOMPSON, *Scham - eine Einführung* in IDD. (a cura di), *op. cit.*, p. 8.

intersoggettivamente³¹ il corpo proprio da fuori (quanto meno inizialmente), ci suggerisce di attribuire qui massimamente alla vergogna³² ma anche a un sentimento più sfumato come il pudore appunto una natura spazial-atmosferica, “evidente” e contagiosamente “autorevole”. Come il dolore³³, anche il pudore è un avversario inatteso, alla cui pressione fa seguito una parziale capitolazione del soggetto, la cui patologica «ansia da vergogna»³⁴ preserva bensì dalla vergogna in atto, espandendone però in anticipo, ancorché nella forma diluita del pudore³⁵, il letale carattere inibitorio.

Aver pudore significa dunque recepire protensivamente l’atmosfera di vergognosità irradiata sugli altri da ogni nostra deviazione, perfino se involontaria o addirittura se positiva. Quest’ultimo è il caso (atmosfericamente) particolarmente intrigante del pudore suscitato dall’elogio, quando cioè a) troppo intimo è il complimento ricevuto, b) l’elogio non è meritato e quindi è suggerito da ragioni sbagliate, c) è espresso dalle persone sbagliate (che non ne hanno titolo), d) determina la perdita di contegno, squadernando la nostra vanità, mostrandoci visibilmente compiaciuti, oppure la nostra insensibilità, quando si resta superbamente impassibili³⁶. Nel caso dell’elogio (eccessivo), a investirci è proprio un’atmosfera – non patologica e a tratti persino gradevole³⁷ – di pudore. Della quale ovviamente non si è assolutamente responsabili.

L’anti-introiettivismo che guida queste considerazioni atmosferologiche comporta necessariamente che il pudore non sia qualcosa che si “ha”, per di più all’interno, e neppure soltanto l’espressione esterna di un interno, bensì, esattamente come l’imbarazzo e la penosità³⁸, una situazione nella cui autorità ci si imbatte nello spazio (vissuto) pericorporeo, vivendo – come insegna la magistrale interpretazione sartriana dello sguardo altrui – una sorta di disintegrazione del sé, precipitato appunto tramite lo sguardo altrui nell’oggettività. L’impudicizia sarebbe qui dunque l’esito di uno sguardo ubiquo (più o meno reale) di persone o cose che, oggettivandoci tramite l’impossibilizzazione delle nostre possibilità, avvia la nostra «emorragia interna»³⁹. Tragicamente schiavizzato da uno sguardo tanto universale da valere come molteplicità caotica “prenumerica” e «indifferenziata»⁴⁰, il soggetto sartriano collassa infatti nel pudore e nella vergogna.

³¹ Per cui privato non è tanto il sentimento come tale, quanto il modo in cui ciascuno lo sente a seconda del proprio stile di reazione e, più in generale, della propria disposizione proprio-corporea. Cfr. T. GRIFFERO, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010 e la bibliografia ivi inclusa.

³² Cfr. T. GRIFFERO, *Vergognarsi di, per, con... Le atmosfere della vergogna*, in E. ANTONELLI-M. ROTILI (a cura di), *Vergogna (Sensibilia 5-2011)*, Mimesis, Milano 2012 (in corso di pubblicazione).

³³ Cfr. T. GRIFFERO, *Il dolore come semi-cosa: catastrofe o genesi del soggetto?*, in G. GALLONI-M. ROTILI (a cura di), *Il dolore (Sensibilia 4-2010)*, Mimesis, Milano 2010, pp. 181-198.

³⁴ L. WURMSER, *op. cit.*, p. 74.

³⁵ Cfr. H. LANDWEER, *Scham und Macht: phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, p. 43.

³⁶ Cfr. E. GOFFMAN, *op. cit.*, pp. 117-118, n. 6 e C. CASTELFRANCHI, *Che figura. Emozioni e immagine sociale*, Il Mulino, Bologna, 2005, pp. 167-169.

³⁷ Cfr. A. HELLER, *op. cit.*, p. 9.

³⁸ Cfr. H. LIPPS, *op. cit.*, pp. 10 e 13.

³⁹ J.-P. SARTRE, *L’essere e il nulla* (1943), trad. it. G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1975, p. 331.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 354.

3. L'atmosfera di pudore (vicario)

Avere pudore significa qui sentirsi immersi in un sentimento atmosferico oppressivo e inibitorio, diffuso nello spazio, ovviamente vissuto e cioè prelocale e predimensionale⁴¹, in forma permanente ancorché non particolarmente aggressiva⁴². È il caso, piuttosto diffuso anche in forme non necessariamente patologiche, in cui si sovrapercepisce una parte del proprio corpo al punto di credere che vi si concentri l'attenzione di tutti, e che sembra dunque dipendere dall'incapacità di assumere rispetto a sé la necessaria e salutare posizione ex-centrica.

Ma il pudore è atmosferico anche in un altro (e meno ovvio) senso. Come la vergogna vicaria consiste nell'atmosfera per la quale ci si vergogna al posto di chi non avverte affatto la propria vergognosità, il pudore può dirsi vicario quando si prova la sensazione, molto imbarazzante, di poter evitare la situazione penosa in cui qualcun altro sta cadendo. Potremmo provare pudore per lui, per fare due esempi, in quanto conosciamo meglio di lui la situazione e prevediamo pertanto la sua *gaffe*, oppure in quanto c'imbarazza chiedergli esplicitamente di fare ciò che invece egli dovrebbe fare da sé⁴³. Il pudore vicario, linguisticamente almeno in parte ineffabile, trova a sua volta il proprio *principium individuationis* in uno specifico decorso proprio-corporeo (centripeto), differente da quello della vergogna perché più graduale, duraturo e protensionale, anche se altrettanto contagioso e diffusivo nel coinvolgere emozionalmente chi lo prova, nel farne insomma «la zona di condensazione»⁴⁴ di questa specifica atmosfera. Paralizzato e impossibilitato a condividere tale sentimento, pena la sua acutizzazione, soggetto inoltre all'imprevisto timore (panico morale) di essere contagiato dalla devianza cui assiste, e di non essere perciò mai veramente del tutto innocente, chi sente pudore (vicario) non è in una condizione propriamente empatica – a meno di non ipotizzare che ci s'immedesima con ciò che l'altro *dovrebbe* provare –, ma prova piuttosto un sentimento che si estende, «una volta che ha avuto inizio, in cerchi di disagio sempre più larghi»⁴⁵. Che è dunque, in senso proprio, un'atmosfera.

Chi irradia un'atmosfera di pudore (vicario) può non provarlo per varie ragioni. Anzitutto perché insensibile o incline difensivamente alla rimozione, ma anche perché tanto personalmente emancipato dal patico da poter ridere della propria infrazione e dimostrarsi indipendente dal giudizio (anche atmosferico) altrui⁴⁶, secondo una strategia di occultamento che – va detto – emancipa magari dal pudore “convenzionale” ma non certo da quello morale, superiore a qualsiasi riserva critica mobilitata e proprio

⁴¹ Cfr. T. GRIFFERO, *Il ritorno dello spazio (vissuto)*, in M. DI MONTE-M. ROTILI (a cura di), *Spazio fisico-Spazio vissuto (Sensibilia 3-2009)*, Mimesis, Milano 2010, pp. 207-239.

⁴² Donde, infatti, una relazione col mondo meno specifica e una maggiore durata (cfr. C. DEMMERLING, *op. cit.*, p. 89, n. 13). Emblematica, in questo senso, la concezione del pudore di M. SCHELER, *Pudore e sentimento del pudore* (1933), trad. it. A. Lambertino, Guida, Napoli 1979, come quella tensione tra l'idealità dello spirito e il vincolo al corpo materiale (in altri autori, Bergson *in primis*, notoriamente ritenuta l'impulso iniziale del riso!); tensione che, mentre segnala l'imperfetta spiritualità dell'esistenza dell'uomo, che si percepisce come “ponte” o passaggio, indica pure la necessità di trascendere, grazie appunto al pudore, ciò che «lo renderebbe del tutto simile all'animale: la sua corporeità» (A. TAGLIAPIETRA, *op. cit.*, p. 66).

⁴³ Cfr. H. LIPPS, *op. cit.*, pp. 30 e 41.

⁴⁴ H. SCHMITZ, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bouvier, Bonn 1990, p. 343.

⁴⁵ E. GOFFMANN, *op. cit.*, p. 116.

⁴⁶ Cfr. A. BLUME, *op. cit.*, p. 76.

per questo portato solitamente a cercare una via d'uscita nella trascendenza religiosa⁴⁷. Una strategia, quest'ultima, comunque ben diversa dalla situazione, assai più comune, nella quale ci si sente afferrati dal pudore, pur ritenendolo su altri piani un sentimento puerile o errato, magari perché eteronomo⁴⁸ o perché fuori luogo, come nel caso in cui si provi pudore dinnanzi al medico.

Ovviamente il pudore, tanto più se vicario (per gli altri dunque), possiede un'autorità che non assume mai la forma acuta (catastrofica) della vergogna. Vi si può infatti ovviare in vario modo, ad esempio distraendo lo sguardo, focalizzando altrimenti la propria attenzione, ma anche – ed è il caso politicamente e moralmente più rischioso – stigmatizzando pesantemente colui che esibisce questo comportamento impudico. Quando questo *escamotage* fallisce, si arrossisce, rivelando così senza possibilità di simulazione sia di subire l'interdetto che sollecita il pudore, sia di confermare (adattivamente in senso sia biologico sia sociale)⁴⁹ la propria non ipocrita adesione interiore alla norma da altri violata⁵⁰. Anche qui, come nella vergogna propriamente detta, si vorrebbe sprofondare e fuggire, ma invano, visto che tale fuga ci porterebbe proprio a quel luogo (il sé) in cui già si è e dal quale ci si sforza appunto di evadere⁵¹. Donde infatti quella generale perdita di tono posturale che segnala l'autoridimensionamento del proprio ruolo e tipici gesti di “copertura”: ci si nasconde il viso tra le mani, si rechina la testa di lato, ci si mordicchiano labbra e lingua, si aggrotta la fronte e ci si produce in falsi sorrisi, ci si tocca il naso, ci si gratta la testa, ci si sfrega le mani. E anche se non si abbassano del tutto gli occhi, però quanto meno li si socchiude pur di non vedere troppo, si attua cioè una diversione dello sguardo che va dal moto repentino degli occhi (Darwin) all'inespressività della cosiddetta “faccia da pesce”⁵². Ma si può anche voler “salvar la faccia” all'altro, inducendolo a diventare consapevole della propria impudicizia e/o facilitandogli il ritrovamento di uno stato di compostezza, ad esempio fingendo di non aver visto la violazione o sottostimandola pubblicamente.

Pur meno acuto della vergogna vicaria anche sul piano del corpo vissuto, il pudore vicario mette comunque a giorno, nonostante l'autosgravio cui mira sempre surrettiziamente l'eteroinferiorizzazione vittimaria (“ma perché x non ha più pudore?”), il proprio inaggrabile pudore. Così rivelando, sorprendentemente, la propria almeno relativa condivisione della condotta stigmatizzata (“potrebbe capitare anche a noi!”), tanto più intensa ovviamente quanto più ci è prossimo il soggetto di tale condotta in termini di connazionalità, amicizia, parentela, ecc. L'identificazione di giudicante (attivo) e giudicato (paralizzato), operativa già nel pudore personale, ritorna, mitigata, anche in quella vicaria, dal momento

⁴⁷ Cfr. H. SCHMITZ, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, ed. cit., p. 330 e ID., *Kann man Scham auf Dauer stellen?*, ed. cit., p. 198.

⁴⁸ Cfr. H. SCHMITZ (con G. MARX e A. MOLDZIO), *Begriffene Erfahrung. Beiträge zur antireduktionistischen Phänomenologie*, Koch, Rostock 2002, p. 170 e ID. (con W. SOHST), *Im Dialog. Neun neugierige und kritische Fragen an die Neue Phänomenologie*, Xenomoi, Berlin 2005, pp. 92-93.

⁴⁹ Proprio al carattere involontario del rossore (Darwin *docet!*), che svela il sentirsi in colpa rispetto a norme evidentemente condivise con una forma espressiva tipica dell'innocenza infantile, è infatti tradizionalmente ascrivito un valore evolucionisticamente adattivo.

⁵⁰ Cfr. C. CASTELFRANCHI, *op. cit.*, pp. 173ss.

⁵¹ Cfr. H. SCHMITZ, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, ed. cit., p. 339 e ID., *Kann man Scham auf Dauer stellen?*, ed. cit., p. 197.

⁵² Cfr. M. HILGERS, *Scham. Gesichter eines Affekts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, p. 13.

che nel guardare dall'alto in basso gli altri sulla base di una certa "competenza emotiva"⁵³, attuando cioè un decentramento prospettico che permette di anticipare ciò che *dovrebbe* provare l'impudico, si guarda in fondo anche se stessi. Come prova il fatto che non si sente atmosfericamente né il pudore dell'altro (prima) e la eventuale vergogna (poi) quando a essere violate sono norme totalmente idiosincratiche dell'altro ed evidentemente a noi estranee⁵⁴.

Costringendo meno di quello personale, e a maggior ragione della vergogna, alla menzogna e al risentimento proiettivo⁵⁵, alla degradazione altrui e alla fuga in ruoli di copertura (professionali, sentimentali, domiciliari, ecc.), all'iperattivismo diversivo e allo stratagemma delle "buone maniere"⁵⁶, il pudore (atmosferico) vicario pare dapprima essere solo un imbarazzo passeggero⁵⁷, «uno stato momentaneo, provvisorio e privo di conseguenze»⁵⁸, come quando per pudore non focalizziamo la nostra attenzione sul vergognoso insuccesso di qualcuno che ci sta a cuore. E tuttavia può anche ledere assai profondamente⁵⁹ l'immagine di sé, sia perché, come dolore del sé trasparente⁶⁰, consiste nel vedere l'altro in quella stessa "nudità" e fragilità – intollerabile e nel medesimo tempo morbosamente cercata – che s'immagina gli altri possano vedere in noi, sia perché, come già si è ricordato, suscita il timore di essere collusi con l'altrui impudicizia⁶¹, o comunque di subirne l'attrazione. Il fatto che si provi pudore rispetto alla condotta (inconsapevolmente) impudica altrui suggerisce sempre il dubbio di non esservi del tutto estranei, la preoccupazione cioè che possa capitare anche a noi di essere visti «in modo improprio, dalla persona sbagliata nella condizione sbagliata»⁶², tipicamente da una terza persona, anche solo immaginaria, al cui giudizio evidentemente si tiene e che, tra l'altro, dev'esserci tanto spiritualmente affine da poter riconoscere il nostro disagio *come* disagio. Il gioco dell'eteroinferiorizzazione, normalmente sollecitato dalla vergogna vicaria, assume nel caso del pudore atmosferico dimensioni piuttosto modeste, e vale comunque meno per chi, normalmente riservato, involontariamente si manifesta troppo intimamente che non per chi lo fa per calcolo esibizionistico, meno per chi non sa e non può fare a meno di fare ciò che fa (un bambino, un animale, ad esempio) che non per chi potrebbe non fare ciò che fa, meno infine, secondo una tesi peraltro tanto autorevole quanto controversa⁶³, per colui la cui impudicizia è costitutiva che non per chi la manifesta occasionalmente.

⁵³ Cioè la «capacità di provare emozioni appropriate al contesto, di gestire e di far fronte alle proprie esperienze emotive, nonché di fornire risposte coerenti e pertinenti con la situazione e con le aspettative dell'interlocutore» (L. ANOLLI, *La vergogna*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 15).

⁵⁴ Cfr. C. DEMMERLING, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁵ Non essendovi qui propriamente una situazione di grave autoumiliazione da compensare.

⁵⁶ Saper "stare a tavola", ad esempio, occulta l'imbarazzo di un'attività in fondo animalesca come il mangiare (H. SCHMITZ, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, ed. cit., p. 385).

⁵⁷ Cfr. H. LANDWEER, *op. cit.*, p. 122.

⁵⁸ M. NUSSBAUM, *op. cit.*, pp. 241-242.

⁵⁹ Tanto più se il pudore/vergogna fosse «un sentimento di colpa per l'io individuale in generale» (M. SCHELER, *op. cit.*, p. 38).

⁶⁰ Cfr. L. ANOLLI, *op. cit.*, p. 30.

⁶¹ Cfr. A. TAGLIAPIETRA, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁶² B. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 96.

⁶³ Cfr. G. SIMMEL, *op. cit.*, p. 69.

Si è voluto spiegare la vergogna (personale ma anche vicaria) come contraccolpo di un'iniziativa fallita⁶⁴. Ora, se anche nel pudore si ha indubbiamente l'«inversione dello spazio direzionale»⁶⁵, da centrifugo a centripeto, in che cosa propriamente si fallirebbe quando per pudore, ad esempio, non si saluta chi dà segno di non riconoscerci? O quando si evita di esibire qualche difetto fisico? O si cerca di non far pesare qualche handicap economico altrui, o, ed è il caso più interessante, la propria superiorità in questo o quel campo? Rinunciando ad esempio a correggere lo strafalcione di un conoscente, per evitarne evidentemente la conseguente umiliazione, il pudore sembra più la causa della mancata azione che non il suo effetto. Il che conferma, ancora una volta, la struttura fondamentale protenzionale del pudore (anche vicario), il suo essere un'anticipazione, in vari sensi, dell'esposizione (in senso lato) ad altri, il suo essere un imbarazzo per qualcosa che *potrebbe* solo accadere, ad esempio per un difetto fisico che sarebbe visibile solo se ci si spogliasse o per l'esposizione della propria fortuna a qualcuno oggettivamente altrettanto valido ma meno fortunato.

All'odierna ingiunzione all'impudicizia, soprattutto sentimentale, che viene scambiata per sincerità e autenticità e minaccia invece il segreto incondizionato, quello cioè trascendentalmente estraneo al rischiaramento piuttosto che semplicemente non ancora svelato, si contrappone con forza anche la spiegazione del pudore (personale e vicario) come atmosfera più che come sentimento interiormente segregato, e dunque come una quasi-cosa. Come componente di quella sfera sentimentale spazializzata che, pur se irriducibile nella sua natura sovra- e presoggettiva a un interno mondo privato, proprio degli individui è (e diviene) la "cifra". Nell'atmosfera della vergogna personale e vicaria, ma anche, a minore intensità, del pudore personale e vicario, siamo, e in un certo senso dobbiamo essere, infatti sempre affettivamente coinvolti: *nostra res agitur!*

⁶⁴ Cfr. H. SCHMITZ, *Kann man Scham auf Dauer stellen?*, ed. cit., p. 196.

⁶⁵ H. SCHMITZ, *System der Philosophie*, III. *Der Raum*, 3. *Der Rechtsraum*. *Praktische Philosophie*, Bouvier, Bonn 1973, p. 42.

Andrea Tagliapietra

L'ULTIMO GESTO DI SOCRATE. IL PUDORE E L'ENIGMA

Abstract

The scene of Socrates' death relates to us the philosopher's last words, expressed in the famous and enigmatic sentence "we owe a cock to Asclepius. Make this offering to him and do not forget." Before and after these words, however, Socrates makes and repeats a gesture that is overshadowed in the particular narrative structure of the Phaedo: he covers his face. This is a gesture of modesty, in which we can see the ambiguity and ambivalence of an idea that stands half way between polarly characterized semantic fields. In fact, the meaning of the idea of modesty extends from the initial anthropological field (nature/culture) to a psychological and social significance (society/individual) until it becomes the ontological background (qualified secret/unqualified secret) against which we can post-subjectively comprehend the problem of individual identity and the more general question of being. Therefore, if we bring Socrates' gesture to a proximity with the mysterious figure of Melville's Bartelby, we can grasp, in the comprehension of modesty, the meaning of the enigma as a selective and non-intellectual or cognitive experience of the meaning of the meaningless, that is, of the capacity of the individual to bear the burden of non-sense.

Il finale del *Fedone*, ovvero la scena della morte di Socrate, ci consegna un celebre enigma e un enigma nascosto, che quello manifesto contribuisce a celare. L'enigma visibile è costituito dalle famose ultime parole di Socrate rivolte a Critone e, indirettamente, agli altri amici e discepoli presenti: «dobbiamo un gallo ad Asclepio. Pagate questo debito e non dimenticatevene» (*Fedone* 118a 7-8)¹. Su queste «ridicole e terribili "ultime parole"»², quali le definì Nietzsche, si è concentrata l'attenzione degli interpreti della "grande esegesi" platonica, cercando una connessione con quanto detto nel dialogo, con gli usi rituali e simbolici della religione greca, con i misteri e persino con la kabbalah ebraica³. Eppure il loro fascino magnetico e misterioso ha messo in ombra un gesto di Socrate – il suo ultimo gesto –, che quella frase precede e che, ripetuto, a quelle parole immediatamente segue.

¹ Rinvio, per questo e per tutti i successivi riferimenti a questo dialogo, a PLATONE, *Fedone o sull'anima*, trad. it. a cura di A. Tagliapietra, con un saggio di E. Tetamo, Feltrinelli, Milano 1994.

² F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), in ID., *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967ss., sez. V, vol. 2, p. 249 (IV libro, § 340); trad. it. F. Masini, *La gaia scienza*, in ID., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964ss., vol. V, tomo II, p. 201.

³ Cfr. F. CUMONT, *À propos des dernières paroles de Socrate*, in "Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", 87 (1943), pp. 112-126; per il nesso con il simbolismo della kabbalah vedi A. TAGLIAPIETRA, *Il velo di Alceste. La filosofia e il teatro della morte*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 284-285 e F. RELLA, *Le soglie dell'ombra. Riflessioni sul mistero*, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 115-123.

Il *Fedone*, come avviene nei capolavori platonici in cui eccellenza filosofica e qualità letteraria convergono, è un'alchemica composizione di narrazione e argomentazione dove gli elementi costitutivi non possono essere divisi senza perdere qualcosa di essenziale. Quando gli studiosi separano la “cornice narrativa” e i “miti” dalla “teoria” platonica, ovvero il discorso sull'anima e sulle “prove” della sua immortalità che, in seguito, è stato indicato e inteso come il luogo di nascita della metafisica occidentale, non trascurano semplicemente degli importanti dettagli per la ricostruzione del senso del testo, soprattutto non vedono e, quindi, ignorano, il carattere di precisa messa in scena drammaturgica a cui Platone riporta l'evento stesso del pensare. Ecco che la chiusa del *Fedone* (*Fedone* 116a 2 – 118a 17), dopo le schermaglie logiche con Simmia e Cebete sulla natura dell'anima e dopo il grande affresco del mito escatologico e cosmologico dell'Ade, diviene un perfetto insieme di “note di regia”, in cui ogni azione di Socrate e dei suoi compagni, lo stesso declinare del sole sulla cresta delle montagne dell'Attica, viene minuziosamente descritta. Ecco i lavacri rituali, il congedo dei familiari, dei figli, della moglie e delle donne della sua famiglia, l'ingresso dell'incaricato con il *phármakon*, le osservazioni sulla preparazione della pozione, l'ironia sulla libagione, l'ingestione della cicuta, il pianto dei discepoli, Socrate che cammina in lungo e in largo per la stanza del carcere per far agire il veleno e poi, quando questo comincia a fare effetto, si distende supino sul letto mentre il carceriere, con scrupolo anatomico e descrivendo ai presenti l'azione progressiva della sostanza venefica, gli tasta il corpo: i piedi, i polpacci, le gambe, l'addome. Infine, le famose ultime parole, il silenzio di Socrate, quel sussulto (*ekinéthe*), quell'«aoristo dissonante», come scriveva Jankélévitch, dopo di cui «non c'è più dialogo, e le speculazioni sull'immortalità non sopravvivono allo spasmo che annuncia la morte dell'essere pensante»⁴. Nella sua versione musicale de *La mort de Socrate*, terzo movimento del suo “*drame symphonique avec voix*” dedicato a Socrate⁵, Erik Satie faceva succedere alla continuità regolare degli accordi, alla calma recitativa che percorre l'intera partitura di quest'opera, un'unica stridente dissonanza. Proprio in corrispondenza del sussulto di Socrate – «*il fit un mouvement convulsif*», recita il *pastiche* tratto dal testo platonico – un *do* naturale si scontrava con un *do* diesis.

Allora, come leggiamo subito dopo, «l'incaricato del veleno gli scoprì (*exekálipsen*) il volto, aveva lo sguardo fisso. A quella vista Critone gli chiuse la bocca e gli occhi» (*Fedone* 118a 12-13). Del resto, prima di proferire l'enigmatica frase sul gallo ad Asclepio, le “note di regia” di Platone ci avvisano che Socrate pronuncia le sue ultime parole «scoprendosi il volto, che aveva coperto (*ekkalypsámenos – enekékalypto gár*)» (*Fedone* 118a 6). Queste due notazioni ci permettono di dedurre che l'ultimo gesto di Socrate, di cui tuttavia il testo del *Fedone* non ci fornisce mai una descrizione diretta, fu quello di coprirsi il volto. È un gesto ripetuto. Una prima volta, quando, steso supino, attende gli effetti della cicuta, con il graduale irrigidirsi e raffreddarsi delle membra. La seconda, quando, dopo essersi scoperto per poter parlare e ricordare a Critone di sacrificare il gallo ad Asclepio, subito si ricopre.

La singolare modalità narrativa scelta da Platone contribuisce a nascondere il gesto, evocandolo soltanto attraverso l'azione opposta e ponendolo all'ombra della frase enigmatica, su cui inevitabilmente si concentra la curiosità e, quindi, l'attenzione del lettore. Sembra che anche questo dispositivo di

⁴ V. JANKÉLÉVITCH, *La mort* (1966), Flammarion, Paris 1977, p. 247; trad. it. V. Zini, *La morte*, Einaudi, Torino 2009, p. 272.

⁵ E. SATIE, *Socrate, drame symphonique avec voix* (1919), in tre tempi (I. *Portrait de Socrate*; II. *Sur les bords de l'Illyssus*; III. *Mort de Socrate*), testo di E. SATIE dai *Dialoghi* di Platone (cento parole tratte da *Simposio*, *Fedro* e *Fedone*), musica di E. SATIE, coreografia scenica di A. CALDER.

diversione, posto proprio nel finale di un'opera che, prendendo a prestito le parole che Marguerite Yourcenar metteva in bocca al suo imperatore Adriano, intende «entrare nella morte a occhi aperti»⁶, ci orienti a riconoscere nell'ultimo atto di Socrate un gesto di *pudore*.

Pudore per l'istante mortale, pudore per il corpo, pudore per il dolore (la nausea, il vomito, gli spasmi causati, in genere, dalla cicuta) su cui la narrazione platonica, del resto, aveva già provveduto a stendere un velo, pudore per gli amici presenti, pudore per se stesso, pudore come un gesto rituale del morire – Ariès ci ricorda analoghe posture nella morte familiare e “addomesticata” del Medio Evo⁷ -, ovvero pudore come una concessione del filosofo alla prassi socialmente condivisa in quelle circostanze, alla stregua delle disposizioni funebri consegnate a Critone «secondo la maniera che ti sembra più conforme alle usanze (*nómimon*)» (*Fedone* 116a 1). L'ultimo gesto di Socrate ha tutte le enigmatiche proprietà della nozione del pudore, la cui polivalenza si presenta sin dall'oscillazione categoriale che lo definisce, di volta in volta, come “sentimento”, “virtù”, “impulso”, “emozione” o “concetto”. Del resto, l'ambiguità del pudore deriva dalla sua collocazione liminare, al confine fra ambiti di significato polarmente connotati e, insieme, dalla sua struttura complessa, ossia dal suo modularsi isomorficamente a livelli semantici differenziati. Infatti, una sintetica ricostruzione genealogica dell'idea di pudore⁸ mostra come la nozione si riverberi dall'iniziale piano antropologico a quello psicologico e sociale, fino a costituire lo sfondo ontologico per una ricomprensione postsoggettiva del problema dell'identità individuale e, con questo, della più generale questione dell'esserci.

Il pudore a livello antropologico si installa nella barra che separa *cultura* e *natura*. È la percezione riflessiva del differenziale fra umanità e animalità e, insieme, della sua labilità. È, quindi, manifestazione di *paura* e insieme di *vergogna* per ciò che sembra riportarci alla condizione animale della nuda vita, dalla quale tuttavia siamo anche costantemente attratti. È questa valenza del pudore, connessa con il processo di ominazione, che ritroviamo, al di sotto del significato teologico, nel mito genesiaco dell'uscita dall'Eden (*Gen.* 3, 1-24), che Hegel, in una lunga nota al § 24 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*⁹, interpretava come *peccato civilizzatore*, ossia come racconto figurato della nascita della coscienza quale risultato della scissione (*Trennung*) dell'uomo dalla presunta innocenza e immediatezza dell'essere naturale e sensibile. Ma per restare in ambito greco-platonico, un significato analogo possiamo leggerlo nel mito narrato nel *Protagora*, là dove il pudore (*aidós*) è, insieme alla giustizia (*dike*), uno dei

⁶ Il passo viene aggiunto ai cinque versi superstiti, conservati nella *Historia Augusta*, della poesia dell'imperatore Adriano, conosciuta come *Animula vagula, blandula*, da M. Yourcenar, in chiusura delle sue *Memorie d'Adriano* (1951), trad. it. L. Storoni Mazzolani, Einaudi, Torino 1981, p. 276.

⁷ Cfr. P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Éditions du Seuil, Paris 1975; trad. it. S. Vigezzi, *Storia della morte in Occidente*, Rizzoli, Milano 1978.

⁸ Mi si consenta di rinviare, in proposito, ad A. TAGLIAPIETRA, *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, Rizzoli, Milano 2006. Parlo di *idea* e non di *concetto* per distinguere quest'ultimo come il prodotto intellettuale di una determinata “teoria” elaborata da un autore o che emerge dalla coerenza di un'opera, rispetto alla prima, che è ciò che si ricava dallo studio storico delle pratiche culturali e dall'analisi e dal confronto con i discorsi che le accompagnano, dalle biografie e dalle istituzioni sociali che le riflettono.

⁹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, pp. 86-91 (§ 24, Zusatz 3); trad. it. a cura di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le Aggiunte a cura di L. von Henning, K. L. Michelet e L. Boumann. Parte prima: La scienza della logica*, Utet, Torino 1981, pp. 168-172.

due doni fondamentali di Zeus (*Protagora* 322c 2), in grado di riuscire là dove aveva fallito il dono prometeico delle tecniche simboleggiate dal fuoco, ovvero nel far diventare l'uomo un animale sociale e politico, in grado di dare origine a una comunità stabile e consentendogli, in questo modo, di vincere sia "la guerra contro gli animali selvatici", sia quella contro la sua stessa aggressività e violenza intraspecifica.

Se il pudore è antropologicamente l'indicatore di un'avvenuta acculturazione simbolica che "segna" il corpo umano rispetto alla sua animalità (anche quando essa è lasciata in apparente nudità, come avviene presso certe popolazioni, la pelle umana ospita una fitta scrittura di tatuaggi, tagli, mutilazioni e cicatrici rituali), il secondo livello del pudore si manifesta nel rapporto differenziale fra *società* e *individuo*. La psicologia e la sociologia del pudore ci esibiscono la costellazione che vede il corpo quale soglia di collegamento e di delimitazione fra l'esteriorità sociale e l'interiorità individuale, in coincidenza con la formazione di quell'*homo clausus* che, come spiega Norbert Elias¹⁰, sarà il protagonista del *processo di civilizzazione* (*Zivilisationsprozeß*). Tuttavia l'*homo clausus*, ovvero l'individuo moderno, non è solo colui che vede l'addomesticamento, mediante la civiltà delle buone maniere, degli impulsi spontanei del suo corpo, fra cui quelle pulsioni sessuali in cui viene confinato un certo discorso moralistico e sessista sul pudore (per intenderci, il pudore come "virtù femminile"¹¹ specchio della repressione patriarcale maschile, ovvero, più in generale, il pudore equivalente a *inibizione*). L'*homo clausus* è colui che, come annuncia Amleto al suo ingresso in scena nell'omonimo dramma di Shakespeare, *ha dentro ciò che non si mostra* (*But I have that within which passes show* [*Amleto*, I, 2, 76-86]). L'individuo moderno vede crescere la separazione fra sé e la società, fra l'*autenticità* di ciò che sente e prova, ossia di ciò che intende come il vero se stesso, unico e irripetibile, e l'*inautenticità*, se non la *menzogna*, delle convenzioni che determinano e modellano i ruoli che, di volta in volta, egli si trova a rivestire sulla scena del teatro del mondo.

È a questo livello che si innesta il contributo più ampio e tematicamente congruente che la filosofia contemporanea abbia prodotto nel tentativo di concettualizzare la nozione, ovvero il saggio di Max Scheler su *Pudore e sentimento del pudore*. Per Scheler nel pudore «ha luogo un atto che si potrebbe chiamare "ritorno su se stessi" (*Rückwendung auf das Selbst*)»,¹² generato dal contrasto con il modo con cui gli altri ci considerano. Il pudore è, allora, un *sentimento di difesa dell'individuo* che cerca così di resistere alla *pubblicizzazione* della propria coscienza, vale a dire al suo assorbimento nell'universale e nell'anonimato della generalità sociale. Il pudore è un fenomeno intenzionale che si sviluppa sia *dinanzi* (*vor*) agli altri o anche a quell'altro che noi stessi siamo rispetto alla nostra autocoscienza, sia *per* (*für*) l'altro e può essere distinto da due livelli, il *pudore corporeo* o *sentimento del pudore vitale* e il *pudore psichico* o *sentimento del pudore spirituale*. Il primo registra il ripiegamento del sé sulla corporeità e la minaccia di una riduzione del sovrabiologico dell'esistenza individuale alla sua mera funzionalità

¹⁰ Cfr. N. ELIAS, *Über den Prozess der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes* (1936), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969; trad. it. G. Panzieri, *La civiltà delle buone maniere*, il Mulino, Bologna 1998.

¹¹ Cfr. C. HABIB, *Vertu de femme?* in ID. (a cura di), *La pudeur. La réserve et le trouble*, Autrement, Paris 1992, pp. 138-154; per l'interpretazione freudiana del pudore come repressione e per il suo superamento critico anche all'interno del discorso psicoanalitico vedi M. SELZ, *La pudeur, un lieu de liberté*, Buchet/Chastel, Paris 2003; trad. it. S. Pico, *Il pudore. Un luogo di libertà*, Einaudi, Torino 2005.

¹² Cfr. M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, in ID., *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I (vol. 10 di ID., *Gesammelte Werke*), Francke, Bern 1957, pp. 78-81; trad. it. A. Lambertino, *Pudore e sentimento del pudore*, Guida, Napoli 1979, pp. 35-37.

biologica, che può essere intesa sia nei termini fisiologici (i bisogni corporei) che della patologia (il dolore, la malattia, il difetto fisico). Il secondo, invece, consiste nel ripiegamento del sé nella difesa di ciò che più gli appartiene e che caratterizza l'essenza della propria esistenza individuale come scelta elettiva di valori e di oggetti d'amore psichico e spirituale, minacciati dalla riduzione al piano dell'interesse indifferenziato e dell'universale volontà di vivere.

Si dischiude a questo punto un terzo livello del pudore. Nietzsche, in un aforisma di *Umano troppo umano*, affermava che il pudore (*Scham*) «esiste ovunque esista un "mistero" (*Mysterium*)» e lo riconduceva al sentimento della sfera del sacro che, concepito «dapprima in senso puramente spaziale, in quanto certi luoghi non potevano venir calcati dal piede dei non iniziati, che in vicinanza di questi provavano orrore e paura», si estese poi ad altri rapporti, che divennero oggetto di pudore, «ad esempio ai rapporti sessuali che, in quanto prerogativa e sacrario dell'età adulta, dovevano esser sottratti allo sguardo della gioventù». Questa sacralità, prosegue il filosofo tedesco, tuttavia, percorre un cammino che procede anche dall'esteriorità all'interiorità, condensandosi, come nel caso del potere regale, intorno ad «un centro da cui irradiano potenza e splendore (*ein Zentrum, von wo Macht und Glanz ausstrahlt*)», «un mistero pieno di segretezza e pudore (*ein Mysterium voller Heimlichkeit und Scham*)». Così, egli conclude, «per i non filosofi è tuttora un mistero quel mondo di stati interiori, la cosiddetta "anima" (*die ganze Welt innerer Zustände, die sogenannte "Seele"*), che per tempi memorabili fu ritenuta di origine divina e degna di rapporti con gli dèi: essa è perciò un sacrario e suscita pudore (*sie ist demnach ein Adyton und erweckt Scham*)». ¹³ Nel più "illuminista" dei suoi scritti, Nietzsche non risparmia certo il sarcasmo con cui, assieme al pudore e mediante il pudore, intende liquidare il sacro, la sovranità regale, la questione dell'anima e dell'interiorità e, con rilevante anticipazione rispetto ai temi della psicoanalisi freudiana, la connessione fra i tabù della sfera religiosa e quelli della sessualità. Infatti, se il pudore esiste ovunque esista un mistero, una zona d'ombra, un segreto, ecco che là dove si realizzasse appieno il progetto illuministico e la terra splendesse «interamente illuminata» – «all'insegna di trionfale sventura» aggiungevano criticamente i due francofortesi ¹⁴ –, ciò significherebbe, insieme, la scomparsa della struttura ontologica del pudore, della sua stessa ragion d'essere.

Jankélévitch distingueva il pudore che, dissimulando ciò che nasconde, sembrerebbe «una semplice paura egoista e un segreto geloso», dal pudore che salvaguarda un segreto ulteriore, quello che il filosofo francese chiama «il turbamento impercettibile» ¹⁵ del *mistero* (altrove il *je-ne-sais-quoi*), e che ha la sua radice in qualcosa di più della negazione, ovvero in qualcosa di più del puro rifiuto di dire o della volontà di non mostrare.

Se ciò che separa l'oggetto del mistero dagli oggetti manifesti è solo una decisione negativa, allora il mistero è qualcosa di accidentale e destinato, prima o poi, ad essere rivelato. Se il modo d'essere del mistero, conformemente alla linea di sviluppo dell'ontologia occidentale descritta da Heidegger in *Essere e tempo*, viene inteso come un'ontologia della presenza e di ciò che è presente, allora *ogni* mistero va

¹³ F. NIETZSCHE, *Menschliches, allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878-1879), in ID., *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. cit., sez. IV, vol. 2, p. 95 (I, § 100); trad. it. S. Giametta, *Umano troppo umano*, in ID., *Opere*, ed. cit., vol. IV, tomo II, pp. 77-78.

¹⁴ M. HORKHEIMER-T.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam 1947, p. 13; trad. it. R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, p. 11.

¹⁵ V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des Vertus* (1970), Flammarion-Bordas, Paris 1972, p. 1472 (*De la Honte à la Pudeur*, pp. 1467-1477).

spiegato, alla stregua di ciò su cui ironizzava il Nietzsche “illuminista” dell’aforisma sul pudore, ovvero come un mistero condizionato, ossia come ciò che, nell’orizzonte dell’apparire, ancora non è manifesto, ma lo diventerà, e, intanto, si fa presente comunque con la sua dissimulazione (il non sembrare del suo essere) o persino con la sua simulazione (il sembrare del suo non essere). Questa dimensione del mistero si accorda con la cognizione del pudore come comportamento esclusivamente culturale e acquisito, che può essere superato con il mutamento dei costumi o ignorato in una prospettiva culturale diversa.

Tuttavia, se il mistero rinvia a qualcosa di essenziale, che sfugge ai giochi superficiali della presenza e dell’assenza, e alle opposizioni tra pubblico e privato, tra memoria e dimenticanza, tra rivelazione e simulazione, allora il pudore può incontrare il livello ontologico del suo fondamento. La filosofia contemporanea si è avvicinata a questa dimensione là dove ha cercato di pensare, senza necessariamente ripiegare sul canone della metafisica classica o sulla metafisica del soggetto¹⁶, la figura dell’incondizionato. È il caso, per esempio, della riflessione di Jacques Derrida sul *segreto*¹⁷. Il segreto, ha scritto Jacques Derrida, «non è un’interiorità privata che si dovrebbe svelare, confessare, dichiarare, cioè di cui si dovrebbe rispondere, rendendo conto e tematizzando a giorno fatto». Nel segreto autentico, «si tace, non per conservare una parola in riserva o in disparte, ma perché il segreto resta straniero alla parola». C’è mistero, ovvero esiste il *segreto incondizionato*, perché nel mondo non tutto è riducibile alla presenza (e alla non presenza), a cominciare da quella totalità che, nei nostri discorsi e nelle nostre comunicazioni, è sempre *a venire*. L’essere umano parla perché crede che riuscirà a dire quello che pensa. Invece, il linguaggio dice sempre una parte di ciò che resta ancora e sempre da dire. Il parlare si compone soprattutto di silenzi e, in effetti, un essere che non fosse capace di rinunciare a dire molte cose non sarebbe in grado di parlare, perché *tutto* è comunque indicibile. Il segreto, il mistero non sono soltanto il non *ancora* senso del senso, bensì quello che potremmo chiamare l’orizzonte *mistico* del senso. Questa mistica del segreto non è la trascendenza divina, né l’ineffabile mistero della sua soprannatura, ma l’inesauribilità *trascendentale* del segreto che in ogni nome si palesa, l’immanenza della sua imminenza, la *proprietà* a cui si allude. Esso rappresenta la resistenza di ciò che è unico, insurrogabile, irripetibile e finito alla logica dell’equivalenza e della traducibilità assolute. L’ontologia del segreto¹⁸, che l’etimologia ci dice derivare dal latino *secretum*, participio passato di *secernere*, ossia di *mettere da parte, separare*, marca il bordo dell’apparire: se tutto ciò che appare è, non tutto ciò che è appare. Allora il linguaggio cessa di essere strumento della pura presenza manipolabile e diventa traccia interpretabile dell’eccedenza e dell’attesa apocalittica di quell’essere che sporge *negativamente* sull’apparire. Il segreto incondizionato è questo trascendentale: un limite strutturale all’universalità del linguaggio, alla panotticità dell’immagine, alla trasparenza e all’efficienza della comunicazione, alla produzione infinita, alla riduzione infinita, alla presentificazione totale e totalitaria dell’essere. Per riprendere ancora Derrida: «un segreto senza contenuto, senza contenuto separabile dalla sua esperienza performativa, dalla sua tracciatura performativa».

¹⁶ In questa prospettiva e ponendosi, anzi, sotto l’insegna araldica del pudore, andavano le riflessioni raccolte in A. DAL LAGO-P.A. ROVATTI, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1989.

¹⁷ J. DERRIDA, *Passions*, Éditions Galilée, Paris 1993; trad. it. F. Garritano in ID., *Il segreto del nome*, con un saggio di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1997; le citazioni seguenti sono tratte dalle pp. 118-121 dell’edizione italiana (pp. 55-61 dell’edizione francese).

¹⁸ Cfr. P. BOUTANG, *Ontologie du secret* (1973), PUF, Paris 1988.

Nel gesto del pudore, infatti, nel momento in cui si voglia dar ragione della sua struttura ontologica, c'è sempre anche altro da ciò che viene rifiutato e respinto, dai contenuti culturali e simbolici che esso racchiude, dalle interpretazioni a cui può dar luogo, dall'intenzione medesima di colui che lo compie, ovvero c'è la forma stessa del *rifiuto*. Nella narrativa moderna la figura di Bartleby lo scrivano, dall'omonimo racconto di Melville¹⁹, è sembrata riassumere questo rifiuto condensato nell'espressione *I would prefer not to*. *Preferirei di no* non è un semplice "dir di no", una negazione che ricadrebbe nell'ottica della determinazione e della presenza (*omnis determinatio est negatio*), ovvero in una modalità di risposta, ma una *preferenza negativa*, ossia una negazione che cancella la preferenza e che, quindi, si cancella in essa, non dicendo né sì, né no, cioè non rispondendo affatto, negandosi come risposta. Forse le esegesi filosofiche di Bartleby – si pensi a quelle magistrali di Deleuze, Blanchot, Agamben e dello stesso Derrida²⁰ – si sono concentrate troppo sulla singolarità della posizione dello scrivano. In poche parole esse nell'interpretazione hanno dato seguito, per inerzia, all'incalzare della domanda, scorgendo nel rifiuto, nelle ragioni del rifiuto, nella sua stessa forma, un modo estremo e paradossale per comunque rispondere. Ma ciò che Bartleby permette di evocare è l'uscita stessa dalla dimensione della domanda e della risposta. Il rifiuto cessa di essere "rifiuto di" e si assesta su se stesso, in perfetto equilibrio. Bartleby, come è probabile sia stato il caso di Pirrone di Elide, sospende la domanda della conoscenza, cioè non consente neppure che si istituisca lo spazio per la sua pertinenza, ossia per una presa e pretesa di sapere, o di non sapere, vale a dire per quelle istanze che andranno a costituire il germe generatore della posizione filosofica dello scetticismo. In questa prospettiva Bartleby può essere accostato, certo, allo stesso Socrate, se il *non sapere* della formula socratica viene compreso come l'apertura di una possibilità di sapere che si sospende da sé, guadagnando il controllo nei confronti di quel puro automatismo di azione e reazione, di stimolo e risposta, che, di volta in volta, viene contrabbandato come sapere. Far credere di voler giungere a un risultato e, invece, ottenere di perderlo, ossia di liberarsene. Questa è la mossa strategica dell'ironia socratica che fonde in un'unica forma, che è la forma sovrana del gesto originario della filosofia²¹, le due celebri formule del *conosci te stesso* e del *so di non sapere*, prima che esse vengano incasellate nelle coordinate di *una* determinata filosofia (quella del Socrate maestro di Platone, quella di Platone stesso, ecc.) intesa ormai come un sistema di sapere e, quindi, di potere.

Del resto, tutte le nozioni che distinguono la figura di Socrate dal dispositivo del teatro platonico e dalle sue costruzioni teoriche sono modellate sul carattere concavo e dinamico della sottrazione: non sapere, silenzio del demone, ironia, povertà. Socrate, liberato dal ricco e sgargiante mantello della filosofia di Platone, che la sua maschera pur contribuisce ad edificare, si rivela coperto da un umile mantello di lana grezza e bucato, non molto diverso dalla consunta grisaglia e dagli indumenti logori e stinti di Bartleby. Dimenticare, indebolirsi, sapere di meno, essere di meno, declinare, spegnersi: la parabola della vita di Bartleby, come la vita di tutti, è scandita dalla crudele entropia della forza vitale, che va verso la vecchiaia, l'esaurimento e la morte. La parabola esistenziale di Bartleby, inversamente al cammino di quel sapere-

¹⁹ H. MELVILLE, *Bartleby lo scrivano* (1853), trad. it. a cura di G. Celati, Feltrinelli, Milano 1991.

²⁰ Cfr. G. DELEUZE, *Bartleby ou la formule*, Flammarion, Paris 1989; trad. it. S. Verdicchio, *Bartleby o la formula*, in G. DELEUZE-G. AGAMBEN, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993; M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris 1980; trad. it. a cura di F. Sossi, *La scrittura del disastro*, SE, Milano 1990; J. DERRIDA-M. FERRARIS, «*Il gusto del segreto*», Laterza, Roma-Bari 1997.

²¹ Rinvio per questa interpretazione del "gesto originario" della filosofia ad A. TAGLIAPIETRA, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009.

potere che è tale perché *vuol sapere sempre di più*, smaschera il segno meno (-) che, come la sua barretta orizzontale, appare inscritto nel cuore del più (+). Ma questo percorso, che Bartleby compie ripetendo di fatto sempre e soltanto la sua formula di non preferenza, è analogo al cammino che Socrate conduce sulla scena dei dialoghi platonici, con le parole che Platone gli fa pronunciare. Socrate, come Bartleby, è un copista: non scrive e, se scrive, riscrive ciò che altri hanno scritto. Quando, ormai in carcere, decide di dare ascolto al sogno ricorrente che lo esorta a comporre qualcosa, egli riscrive in metro poetico le favole di Esopo: «allora misi in versi quei racconti che avevo a portata di mano e che conoscevo a menadito, quelli di Esopo, e, fra questi, scelsi i primi che mi capitarono in mente» (*Fedone* 61b 5-7).

Tuttavia, il parallelo fra Socrate e Bartleby ci consegna anche la possibilità di interpretare l'ultimo gesto del filosofo ateniese alla luce di quella che Melville sceglie come insegna araldica del suo pallido eroe: il *muro*. Lo scrittoio dello scrivano è accanto ad una finestra che dà su «un alto muro, annerito dagli anni e dall'ombra perenne» e che Bartleby, durante la sua permanenza in ufficio, fissa per lunghi periodi. Quando, verso la fine della storia, il copista di Wall Street, a causa della sua ostinata resistenza alle inquisizioni del mondo, viene rinchiuso in prigione, fra mura «di straordinario spessore» e di «aspetto egizio», rieccolo stazionario «tutto solo nel più tranquillo dei cortili, col viso rivolto verso un alto muro». Infine, dopo che il digiuno e l'apatia lo hanno completamente consumato, il corpo di Bartleby viene ritrovato «bizzarramente accoccolato ai piedi del muro, le ginocchia ritratte, giacenti sul fianco, il capo che toccava le fredde pietre». Bartleby, osserva Melville, è come «il cuore delle eterne piramidi», è un «tranquillo mistero», ovvero un'opacità impenetrabile che, come spiega la «notizia» con cui si conclude il racconto, ha a che fare con quella larvale prefigurazione dell'isolamento senza consolazione della morte rappresentato dalla solitudine dell'ufficio postale delle lettere smarrite. Infatti, «inviante per occorrenze della vita, queste lettere urgono alla morte».

Nell'*Iconologia* di Cesare Ripa²², il noto manuale rinascimentale che raccoglie un vasto inventario di figure e incisioni ad uso degli «emblem» e delle «imprese» signorili, viene illustrata la rappresentazione simbolica dell'*Enigma*. Si tratta dell'immagine di un uomo mascherato, coperto da una rete a larghe maglie, che tiene una corda annodata nella mano destra e una pesca nella sinistra. Ai suoi piedi sta accovacciata la sagoma di una sfinge. Ripa spiega che nell'enigma ha inteso raffigurare «l'allegorico, l'ambiguo e l'inquietante». L'oscuro fondo allegorico dell'enigma è simboleggiato dai nodi della corda e dall'intreccio della rete. La pesca, frutto originario della Persia, rinviando alla remota saggezza dei Caldei, sta a significare, invece, l'acutezza dello spirito, indispensabile per avventurarsi alla ricerca della soluzione dell'enigma. Infine, la figura della sfinge evoca, ad un tempo, vuoi la misteriosa crittografia del sistema geroglifico egiziano (prima della «Stele di Rosetta» autentica prova empirica dell'indecifrabile), vuoi la terribile belva sanguinaria, tessitrice d'enigmi, che compare nel celebre *incipit* del mito di Edipo. Ma l'Egitto è anche e soprattutto il mistero enigmatico delle piramidi, le cui ciclopiche mura custodiscono, come suggerisce Melville con Bartleby, un ulteriore enigma, anzi l'enigma a cui tutti gli enigmi rinviano, quello della morte.

Nell'emblema dell'enigma si incrociano, così, due piani di significato profondamente diversi. Lo strato più superficiale fa intendere nell'enigma *la volontà umana di nascondere un senso che è comunque noto*. L'enigma appare allora come un semplice artificio retorico, una forma di *allegoria*, ossia etimologicamente il «dire una cosa parlando d'altro». Ma sotto questo primo strato, uno strato più antico,

²² C. RIPA, *Iconologia*, Siena 1593.

anzi immemorabile, fa intravedere la stretta parentela fra l'*ainigma* e l'*ainós*, termine che in greco definisce la sfera, numinosa e tremenda, di “ciò che è terribile”, come l'oracolo di un dio, come quell'esperienza del dolore della vita e dell'assurdità della morte che non dipende da noi, ma che ci mette alla prova, *spalancando l'abisso del senso*, ovvero facendoci provare *il senso del non-senso*. L'enigma non è, quindi, una conoscenza esoterica, sottoposta alla dialettica del nascondere e dello svelare. L'enigma è, piuttosto, il limite stesso del sapere e del linguaggio, l'inquietante spettacolo di ciò che si manifesta e rimane presso se stesso non possedendo soluzione alcuna, non illudendoci che il “questo” possa mai essere “altro”.

L'enigma *mette alla prova*, pone in *esame*, ci *giudica*. La comunicazione enigmatica non è una comunicazione universale, bensì selettiva. La domanda enigmatica, scriveva André Jolles, non è formulata per ricevere una risposta, ma «per verificare se l'interrogato possiede una certa *dignità*. Una volta fornita la risposta, la domanda ha provato che l'interrogato è *degn*»²³. La forma dell'enigma *consiste* in una domanda che va accolta senza cadere nella prima trappola di ogni enigma, che è quella che ci fa correre svelti verso l'ombra di una soluzione intravista. Non a caso, del resto, nella forma dell'enigma i suggerimenti che ci traggono verso un inganno fatale sono quelli che ne dissimulano la natura enigmatica, facendoci credere di essere davanti ad un problema da risolvere per via intellettuale o conoscitiva, ossia, in ultima analisi, in modo calcolatorio, impersonale ed astratto²⁴. Invece, innanzi alla posizione dell'enigma bisogna mostrarsi all'altezza *di persona*. L'enigma non chiede una soluzione ma una *risoluzione*. L'enigma, quindi, non va *risolto*, ma deve essere *sopportato* con il tempo di quella pazienza che dura con noi, essendo l'espressione, sul piano delle figure del discorso possibile, al limite del discorso possibile, di ciò che appare l'impossibile, ossia della contraddizione.

Eccoci di ritorno sulla scena della morte di Socrate e sul suo ultimo gesto: un gesto di pudore, un gesto enigmatico. All'inizio del *Fedone*, Socrate e la sua maschera platonica ci avvisano che furono coloro che anticamente istituirono i riti misterici (*teletai*) ad «esprimersi in forma di enigma (*ainittesthai*)» (*Fedone* 69c 5) a proposito del destino di morte degli uomini nell'Ade. Alla fine del *Fedone*, dopo che i discorsi hanno occupato tutto lo spazio a disposizione del giorno, fanno la loro comparsa, mentre il sole tramonta verso i monti dell'Attica e avanzano le brume notturne, le parole misteriose dell'enigma. Le accompagna un gesto che rimane sul margine, al bordo estremo del pensiero, là dove ci hanno condotto, in splendida congiunzione, la metafisica nascente e l'incanto del mito. È un gesto che, dal *Fedone*, sporge oltre l'intreccio del testo, verso l'intenzione del mondo in cui quell'uomo di nome Socrate è morto. Al di fuori di tutti i possibili esiti della teoria e del racconto, al di là dell'arte di Platone e della filosofia che ne inizierà il canone, al di sotto delle maschere platoniche che mettono in scena Socrate e delle maschere che Socrate può aver voluto indossare nel corso dell'intera sua vita, c'è quel Socrate che, coperto due volte dal mantello, attende, nell'ultima delle solitudini, il freddo progredire del veleno. C'è *questo* Socrate che, corpo morente oltre i costrutti ideologici formulati dai saperi e dai poteri a proposito di qualsivoglia generalità dell'esser morto, in un tempo di durevole pazienza, segna il limite singolare di ciò che è propriamente suo e che non può essergli sottratto, e che il gesto del pudore indefinitamente custodisce.

²³ A. JOLLES, *Rätsel*, in ID., *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1930, p. 135; trad. it. a cura di S. Contarini, *L'enigma*, in ID., *I travestimenti della letteratura. Saggi critici e teorici (1897-1932)*, con introduzione di E. Raimondi, Bruno Mondadori, Milano 2003, p. 352.

²⁴ Per la distinzione greco-sapienziale fra *problema* e *enigma* si rinvia a G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, pp. 49-57.

Giovanni Bottirolì

PLASTICITÀ E PUDORE

Abstract

Before being an attitude, modesty is an emotional state. As all emotions, it is partially undetermined. In its uncertainty, however, modesty is self-confident: it does not know yet which form to take up exactly, yet it is defined by the rejection of the unformed; it knows that the unformed will never be its goal. In the space of eros, that which opposes modesty most coherently and tries to make it appear as moralistic and anachronistic is the drive toward an anonymous eroticism. Conversely, modesty reveals itself as the desire for the name, the pleasure of calling and being called with one's own name. This is without completely denying the "impersonal" component in eros.

1. Prima di essere un atteggiamento, il pudore è uno stato emotivo; e, come tutte le emozioni, è parzialmente indeterminato. Nella sua incertezza, tuttavia, il pudore è sicuro di sé: non sa ancora esattamente quale forma assumere, e però è definito dal rifiuto istintivo dell'informe: sa che l'informe non potrà essere mai la sua meta.

Quali potrebbero essere dunque le *mete* del pudore? Uso un termine freudiano, uno dei termini con cui Freud indica i quattro fattori della pulsione; credo che la concezione del *Trieb* sia un buon punto di partenza per tutti gli stati emotivi. Preliminarmente allo smontaggio in diversi fattori, dobbiamo però considerare la "natura" della pulsione: o meglio il suo statuto teorico, perché la pulsione non ha una natura o un'essenza, nell'accezione tradizionale. In quanto definita dalla pulsionalità, la condizione umana è fondamentalmente *plastica*.

Freud non è certamente il primo a insistere su una caratteristica che non è una proprietà, bensì un modo d'essere (per riprendere una delle distinzioni heideggeriane di *Essere e tempo*). All'inizio della sua grande opera, Montesquieu caratterizzava così la nostra condizione: "l'homme, cet être flexible"¹. Una definizione che anticipa quella nietzscheana dell'uomo come l'animale non ancora stabilmente determinato – non ancora: cioè *mai*, in una prospettiva che privilegia la virtualità. Ebbene, Freud non si limita a inserirsi in una tradizione, i cui rappresentanti più prestigiosi sono stati quasi sempre fraintesi: nella flessibilità si è voluto vedere una giustificazione del relativismo, mentre la vera flessibilità non è relativista o scettica.

Senza dubbio, la flessibilità non ha saputo trovare per molto tempo un'elaborazione che la preservasse dagli equivoci, in cui la maggior parte dei suoi fautori peraltro si riconosceva. Così ha prevalso un'alternativa rigida tra la rigidità e la "disponibilità al contesto": potremmo usare quest'espressione per indicare ciò che è stato chiamato relativismo, nelle sue innumerevoli varianti (l'ultima è l'ideologia postmoderna). Troviamo però in Freud le indicazioni per una teoria non banalmente o mollemente relativistica della flessibilità.

¹ MONTESQUIEU, *De l'Esprit de lois* (1748), in ID., *Œuvres complètes*, a cura di R. Callois, 2 voll., Gallimard, Paris 1949-1951, vol. II, p. 230 (*Préface*); trad. it. a cura di S. Cotta, *Lo spirito delle leggi*, UTET, Torino 1965², p. 51 (*Prefazione*).

La prima riguarda la visione generale della condizione umana: se ci limitassimo ad asserire l'enunciato "gli uomini sono esseri flessibili", rischieremmo di riportare la flessibilità a uno statuto proprietario. Ma la flessibilità non è una proprietà (una *Eigenschaft*): questa è piuttosto la concezione relativista, subordinata alla concezione proprietaria degli enti. Si dovrà invece attribuire a Freud una visione conflittuale, secondo cui gli uomini sono definiti dal conflitto tra il rigido e il flessibile.

Inoltre, troviamo in Freud una distinzione che concerne il *grado* – benché non sia plausibile immaginare valutazioni metriche, ma soltanto stime relative: le pulsioni sessuali sono più plastiche di quelle autoconservative (o pulsioni dell'Io). Inizialmente, le pulsioni sessuali si appoggiano a quelle autoconservative, poi si svincolano da esse e iniziano a esprimersi in una molteplicità di vie, con forme anche bizzarre e sconcertanti. Vorrei conferire il massimo risalto alla nozione di *Anlehnung*: chiamerò *principio di appoggio* la possibilità che il flessibile si emancipi dal rigido, senza rinunciare a includerlo. Tale principio sembra promettere agli esseri umani una libertà illimitata: non è così, perché la rigidità – Freud l'ha indicato con la nozione di *Todestrieb*, pulsione di morte – restringe la nostra esistenza anche quando ci offre l'illusione di espanderla.

2. La plasticità è desiderio ed esigenza di forma? Sì e no, dovremmo rispondere. No, cioè non necessariamente, in quanto nella plasticità può farsi strada un'attrazione per l'informe, per l'eccesso, per l'osceno. Sì, perché la vita, nelle sue manifestazioni superiori, è plasticità che acquista forma.

Dunque *plasticità* significa anzitutto "possibilità". Le mete delle pulsioni sono possibilità. Con Freud, e con Lacan, dobbiamo indagare quella possibilità chiamata *sublimazione*².

La sublimazione come una delle vie del pudore. Nel *Seminario VII*, Lacan accentua la differenza tra idealizzazione e sublimazione: l'idealizzazione implica il processo della rimozione, dunque poggia su una inibizione. L'idealizzazione rifiuta la materia scabrosa, ne ha orrore. Ne conseguono sentimenti come il disgusto, la repulsione, nei riguardi di tutto ciò che appare come troppo attinente alla corporeità. L'idealizzazione è desiderio di purezza.

La sublimazione è un processo diverso: non distoglie lo sguardo dall'impuro e dall'orrore, non erige un muro. Certamente, anche la sublimazione è una barriera difensiva, ma in essa prevale la trasformazione. La sublimazione sopporta lo sguardo medusizzante che proviene dall'alterità, e si affida a Eros per contrastarlo, per renderlo inefficace, per deviarlo in altre direzioni.

Affermare la differenza tra questi due processi è di estrema importanza, sul piano etico e su quello estetico: e forse ci permette di ritrovare un'inattesa solidarietà tra due dimensioni che dobbiamo continuare a distinguere, ma non dogmaticamente. Sceglierò come punto di partenza la dimensione estetica, ancora in riferimento al *Seminario VII* di Lacan.

Troviamo qui una definizione dell'arte come "organizzazione del vuoto". Definizione evidentemente non-mimetica. Non ci sono oggetti che l'arte possa rappresentare – ma per evitare di compiacersi nel paradosso, si può proporre una formulazione più smorzata: esiste palesemente un'arte "rappresentativa", nell'accezione più condivisa di questo termine, ma il fenomeno dell'arte non può venire pensato adeguatamente a partire dal rappresentativo, dal mimetico. Non si può pensare la verità dell'arte a partire dal rapporto tra opera d'arte e realtà effettuale (*Wirklichkeit*). Dunque, l'arte non trova i suoi oggetti nella

² Per una presentazione rigorosa e più ampia di questo concetto, rinvio all'importante libro di M. RECALCATI, *Il miracolo della forma*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

realtà effettuale, benché si serva dell'effettualità come materia prima. L'oggetto che l'arte è chiamata a elaborare – attraversando gli oggetti empirici – è ciò che Lacan chiama *das Ding*.

La Cosa di Lacan non è semplicemente il noumeno di Kant, benché il noumenico possa venir considerato, a mio avviso, una delle sue versioni. Principalmente, la Cosa è il reale, uno dei nomi del *reale* (che in Lacan, lo ricordo, non è la realtà). La realtà è correlativa al linguaggio nella sua funzione separativa, comprende tutto ciò a cui attribuiamo confini netti³; il reale è ciò che sfugge al linguaggio, non tanto per sottrazione, non perché sia totalmente inattingibile, quanto perché il linguaggio non riesce a circoscriverlo adeguatamente, e comunque non interamente.

La Cosa, *das Ding*: il vuoto che circola nella presunta pienezza della realtà, non come intervallo tra i suoi oggetti, o dentro alcuni oggetti, ma come forza che ne disfa i confini. Perciò il vuoto va pensato come un vortice che attrae, che tenta di aspirare il soggetto. *Das Ding* è l'informe, il caos contro cui l'arte opera conflittualmente: «Dominare il caos che si è, costringere il proprio caos a diventare forma ... è questa, qui, la grande ambizione»⁴.

Va riproposta a questo punto la differenza tra inibizione e sublimazione. Per molto tempo, l'estetica ha valorizzato il primo di questi due processi, esaltando la bellezza come armonia, dunque come un conflitto risolto nella pacificazione; come rimozione del basso, della bruttezza materica, della corporeità non idealizzata (e non idealizzabile). Tuttavia, quando è principalmente l'esito di un'attività inibitoria, l'arte risulta priva di forza; i suoi esiti possono venire apprezzati solo tiepidamente. La grande arte va invece concepita come l'esito della sublimazione, dalla lotta a viso aperto con *das Ding*.

3. Credo che a questo punto la linea argomentativa della mia riflessione sia sufficientemente chiara. Mi sto interrogando sulla necessità del pudore nella prospettiva di un pensiero flessibile, a partire da una concezione non proprietaria degli esseri umani. *Non proprietaria* significa che non bastano le proprietà accidentali per spiegare la nostra plasticità. Significa che si intende rinunciare a presunte proprietà rigide – universali e necessarie –, per analizzare l'ente che noi stessi siamo. Con questa espressione vorrei confermare il mio debito nei confronti del pensiero di Heidegger.

È ancora Heidegger a indicare una definizione, greca e non proprietaria, della condizione umana. È la celebre definizione enunciata nel Coro dell'*Antigone*: «molte sono le cose inquietanti, ma niente di più inquietante dell'uomo». *Tò deinótaton*: ciò che vi è di più inquietante (*das Unheimlichste*). Questa espressione, osserva Heidegger, «non mira ad attribuirgli una qualità specifica, come se l'uomo fosse anche qualcosa d'altro»⁵. Qui l'uomo appare come un essere di frontiera – un essere che «fuoriesce, sfugge a quei limiti che sono anzitutto e per lo più familiari». L'uomo è l'essere più inquietante perché è il più flessibile.

³ Senza escludere la dimensione dei confini vaghi, che riceve molta attenzione nella filosofia analitica. In ogni caso, la vaghezza non è la flessibilità.

⁴ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente (Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889)*, in ID., *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967ss., sez. VIII, vol. 3, p. 39; trad. it. S. Giametta, *Frammenti postumi 1888-1889*, in ID., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964ss., vol. VIII, tomo III, p. 37.

⁵ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*, a cura di P. Jaeger, in ID., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975ss., vol. 40, pp. 158-160; trad. it. G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, pp. 157-159.

4. Per quale motivo dovremmo accettare quel limite chiamato *pudore*? Noi, che viviamo oltrepassando limiti, che ci alimentiamo della possibilità di oltrepassare. Coerentemente con la mia prospettiva, posso cercare delle risposte solo *nella* flessibilità, e non contro di essa. Se è opportuno che ci siano limiti alla flessibilità – e credo che sia così – questi limiti non potranno venire trovati all'esterno, analogamente ai limiti intramondani. La variabilità storica dei divieti, il diverso grado di severità che può avvicinarsi da un lato a una posizione fobica, dall'alto a un permissivismo molto esteso, può rendere increduli di fronte a quella esteriorità che è la Legge. Come vedremo tra poco, una Legge opaca nei suoi fondamenti non può che opporre resistenze generiche e tardive, che verranno criticate come moralistiche, censorie, antidemocratiche.

Dunque il problema va posto in questi termini: perché un soggetto che desidera la flessibilità – un individuo, o meglio un *dividuum*, che guarda con devozione alla dea Metis⁶ – non dovrebbe sperimentare tutti gli eccessi, tutti gli estremi? Senza dubbio il pensiero flessibile non può rispecchiarsi nel “nulla di troppo” della saggezza antica, indirizzata verso la medietà. Ma non per questo rinuncerà al concetto di “giusto estremo”.

Esistono versioni “eccessive” della flessibilità – vale a dire, la possibilità di un autoannullamento, di un esito caricaturale? L'eccesso si dice in molti modi? Sì, e non potrà essere indagato senza la consapevolezza di quella che ho chiamato più volte la *bêtise* del molteplice: una molteplicità egualitaria, livellante, la mortificazione delle differenze in nome delle differenze.

Scelgo come punto di partenza la descrizione di un personaggio di Victor Hugo, in *L'uomo che ride*. Il personaggio si chiama Barkilphedro: «Bastava un soffio di vento per farlo inchinare fino a terra. Avere un giunco nella colonna vertebrale, che fonte di fortuna!»⁷. Dovrebbe essere evidente che elogiando la flessibilità non auspico uomini che abbiano la schiena di Barkilphedro. Dunque è necessario distinguere, e il pensiero della flessibilità è favorevole alle distinzioni. Ma non all'egualitarismo delle distinzioni. Qualunque sciocco è in grado di richiamare la polisemia a proprio vantaggio, ricordando il principio aristotelico della polisemia – anche questo “si dice in molti modi”.

Perciò il pensiero della flessibilità vede nel conflitto il proprio spazio di sperimentazione: la polisemia dovrà diventare “polemosemia”. Se ciò non accadrà, a prevalere sarà la stupidità del molteplice. E anche, possiamo aggiungere adesso, l'oscenità del molteplice, l'impudicizia del molteplice.

5. Anche la rigidità si dice in molti modi, pertanto non va affatto disprezzata aprioristicamente. Dire “la flessibilità è buona, la rigidità è cattiva” sarebbe assumere una posizione ideologica, semplificatoria.

Esiste una buona rigidità, che si esprime nell'orientamento verso la Legge ma anche nell'assunzione di una disciplina, e di buone abitudini. Nietzsche, il più insofferente alle abitudini, confessava che una vita in cui si cambiassero troppo frequentemente le abitudini gli appariva come un gelo siberiano⁸. E Bataille, il

⁶ Nella mia prospettiva filosofica, il pensiero flessibile o strategico, Metis è l'unica dea. Per l'identità di Metis si legga Esiodo. Ho riportato il passo della *Teogonia* in apertura del mio sito, www.giovannibottiroli.it, a cui mi permetto di rinviare.

⁷ «Pour un souffle de vent, il s'inclinait jusqu'à terre. Avoir un roseau dans la colonne vertébrale, quelle source de fortune!» (V. HUGO, *L'homme qui rit* [1869], Gallimard, Paris 2002, p. 313; trad. it. R. Mucci, *L'uomo che ride*, Sansoni, Firenze 1965, p. 189).

⁸ «Senz'altro, la cosa più insopportabile, quel che è veramente da temersi, sarebbe per me una vita assolutamente priva di abitudini, una vita che continuamente esige l'improvvisazione: questa sarebbe il mio esilio e la mia Siberia» (F. NIETZSCHE,

teorico della trasgressione e, per alcuni, dell'informe, scriveva: «Senza una segreta comprensione dei corpi, comprensione che si stabilisce solo con l'andare del tempo, l'amplesso è furtivo e superficiale, non può *organizzarsi*, il suo movimento è quasi animale, troppo rapido, e spesso il piacere sperato sfugge. Il gusto del mutamento è senza dubbio morboso, e con tutta probabilità conduce a un continuo rinnovarsi della frustrazione. L'abitudine, invece, ha il potere di approfondire ciò che l'impazienza ignora»⁹. Due aspetti meritano di essere sottolineati: (a) l'organizzazione come forza che intensifica, e non che reprime. Così Bataille evita il pathos del “disorganizzato”, che pure svolge un ruolo nella sua concezione; (b) l'animalità viene respinta, non da un punto di vista moralistico, cioè come “degradazione”, ma come erotismo troppo semplice (troppo rapido): come una forma di godimento idiota?

Infine, riprendendo Lacan, il desiderio non trova nella Legge sempre e unicamente una barriera repressiva: ciò che la Legge toglie al godimento, lo restituisce, o meglio lo dona al desiderio. Possiamo immaginare un annodamento, una co-appartenenza, tra legge e desiderio. Affermando un'etica del desiderio, contro le tradizionali forme dell'etica imperniata sulla Legge, il *Seminario VII* di Lacan indica la via di una co-appartenenza in cui la Legge diventa interpretabile, dunque apre al soggetto uno spazio perché il suo desiderio sia riconosciuto. La legge non è più un universale rigido.

La flessibilità non è disponibilità per qualunque cosa. La superiorità del flessibile sul rigido dipende dalla capacità di includerlo – questo è ciò che indica il principio di appoggio. Dunque, in una certa misura, la flessibilità ha bisogno del rigido, non deve espellerlo, non deve forcluderlo. La forclusione del rigido causerebbe un impoverimento del flessibile, lo costringerebbe a esistere soltanto come proliferazione, molteplicità proliferante, cieca e inappagata variazione. Lo farebbe collassare – o meglio, poiché questo termine sembra più adatto a descrivere il crollo di architetture rigide, lo farebbe *agglutinare*. La pornografia potrebbe venir considerata un linguaggio e una pratica di agglutinazione.

6. Siamo giunti a un problema non eludibile. Nello spazio dell'eros, ciò che si oppone più coerentemente al pudore, e tenta di farlo apparire come moralistico e anacronistico, è l'impulso a un erotismo *anonimo*. Per contro, il pudore si mostra come il desiderio del nome, il piacere di chiamare, e di essere chiamati, con un nome proprio.

Senza voler negare del tutto la componente “impersonale” dell'eros. Siamo soggetti divisi, persone che includono una non-persona, indicata da Freud con il pronome *Es*. Un pronome – un deittico, una di quelle parole che acquistano un significato solo nel contesto in cui significato e referente coincidono. “Tu” può essere chiunque.

L'inesistenza del rapporto sessuale – una delle celebri tesi di Lacan – potrebbe venire intesa anche a partire dalla disarmonia tra il versante personale, singolare, e il versante anonimo. L'io che “avviene” nel luogo dell'Es («*Wo Es war, soll Ich werden*») non annulla l'Es, non lo elimina: gli dà una forma singolare, lo trascina al di là (o al di qua) del senza-nome. Temporaneamente, reversibilmente. La pulsione acefala rasenta e forse attraversa il corpo dell'essere amato, senza lacerarne l'immagine. Se c'è una differenza – e

Die fröhliche Wissenschaft [1882], in ID., *Nietzsches Werke*, ed. cit., sez. V, vol. 2, p. 216 [§ 295 – *Kurze Gewohnheiten*]; trad. it. F. Masini, *La gaia scienza*, in ID., *Opere*, ed. cit., vol. V, tomo II, p. 172 [§ 295 – *Brevi abitudini*].

⁹ G. BATAILLE, *L'erotisme*, in ID., *Oeuvres complètes*, vol. X, Gallimard, Paris 1987, p. 112; trad. it. A. Dell'orto, ES, Milano 1991, p. 107. Mi permetto di rinviare a G. BOTTIROLI, *Il solo oggetto della passione. Legami e slegamento in Bataille*, in F.C. PAPPARO E B. MORONCINI (a cura di), *George Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, Il melangolo, Genova 2009. Il mio testo è disponibile anche in www.giovannibottirolit.it.

ritengo che esista, benché non sia facile indicarla – tra erotismo e pornografia, tale differenza va cercata nella permanenza dell'immagine, cioè di una velatura. Il corpo erotico è un corpo velato. La carne è sempre velata. Quando il velo scompare o viene strappato, si incontra il *reale*.

La pornografia è questo – prima di ogni giudizio etico, è giusto darne una descrizione fenomenologica; la descrizione che segue va comunque riferita a rapporti tra adulti consenzienti; confesso la mia ripugnanza a occuparmi di ogni altra forma di uso dei corpi.

7. Mi è sembrato opportuno prendere in considerazione il discorso con cui si cerca da un po' di tempo di legittimare la pornografia, e di valutarne le argomentazioni. Nell'ambito di una bibliografia in rapida crescita, mi sono limitato alla lettura di un testo: come ha detto Oscar Wilde, per giudicare la qualità di un vino non è necessario bere l'intera botte. D'altronde, il testo che mi è capitato di leggere (*Pornosofia* di Simone Regazzoni) è piuttosto recente e sembra contenere una buona panoramica del dibattito sul porno. Queste le tesi principali a favore della pornografia e del suo effetto liberatorio:

- in ogni democrazia, la pornografia è un diritto. Nulla da obiettare a questa argomentazione, purché siano accettati i limiti della legge (condanna della pedofilia, di ogni forma di sfruttamento sessuale, ecc.). Va osservato che l'universale della legge svolge qui un ruolo di protezione indispensabile.

- la pornografia non va condannata con argomentazioni moralistiche, o con gli stereotipi del femminismo, in particolare con il "tormentone della donna-oggetto"¹⁰. Si può consentire ampiamente con questa seconda tesi. Il moralismo è un discorso povero. Il femminismo si alimenta troppo frequentemente di stereotipi: le banalità del femminismo sono inadeguate al problema della sessualità, maschile e femminile. Inoltre: nello scenario pornografico la donna non è un oggetto più di quanto non lo sia l'uomo – bisogna riconoscerlo. La pornografia mette in scena un eros anonimo, un eros reale (in senso lacaniano): e il Fallo anonimo che circola in un numero variabile di protagonisti viene incaricato di soddisfare il godimento femminile in quanto potenzialmente illimitato. Perciò i partner maschili possono venire aumentati a dismisura: sono chiamati a saturare un godimento interminabile.

Vedremo però che l'eros pornografico rimane un eros del possibile.

- la pornografia è parte della cultura americana (Linda Williams)¹¹, e più in generale è parte della cultura. In prima istanza, l'argomentazione è inconfutabile. Se si assume il termine *cultura* in senso ampio, quasi tutto è cultura. Com'è noto, il discorso postmoderno ha tentato di dissolvere la natura nella cultura¹². Negli ultimi decenni, il riferimento alla "cultura" è diventato la base per la legittimazione di qualunque interesse, e per rivendicare la dignità di qualunque oggetto o fenomeno. Non solo: la democratizzazione degli oggetti di studio, e l'abolizione della frontiera tra cultura alta e bassa, sono stati presentati come un obiettivo che ogni movimento *liberal*, se non di sinistra, dovrebbe perseguire.

Ebbene, qui ci troviamo di fronte a un grande equivoco, sorretto in egual misura, a mio avviso, da incompetenza, mediocrità intellettuale, furbizia e malafede. Che la teoria possa occuparsi di qualunque oggetto, e non debba scartare un possibile oggetto di indagine per motivi di carattere etico, è un punto su cui non si può non concordare. È certamente utile studiare fenomeni culturali più semplici e stereotipati,

¹⁰ È il titolo di un capitolo del libro di S. REGAZZONI, *Pornosofia*, Ponte alle Grazie, Milano 2010.

¹¹ L. WILLIAMS, *Porn studies*, Duke U.P., Durham-London 2004, p. 1. Citato in S. REGAZZONI, *op. cit.*, p. 17.

¹² «Persino la natura non cresce sugli alberi» (L. HUTCHEON, *The Politics of Postmodernism*, Routledge, London-New York, 1989, p. 3).

per acquisire conoscenze che favoriranno la comprensione di fenomeni più complessi. Ma l'atteggiamento dei *cultural studies* – di cui i *porn studies* rappresentano uno degli esiti più legittimi e coerenti – non si limita a questo: l'operazione tentata con successo dai *cultural studies* consiste nello slittamento per cui ciò che è “degno” di essere studiato viene immediatamente nobilitato. Al significato descrittivo della “cultura” subentra stabilmente un significato valutativo. Questo slittamento non è inevitabile, benché sia un effetto riscontrabile tipicamente nei mass media: ed è il motivo per cui i familiari di chi è stato vittima di un crimine si ribellano, con pieno diritto, alle possibili apparizioni televisive dei criminali. La televisione è un mezzo di comunicazione essenzialmente “amichevole”, e nessuno dei suoi ospiti, nessuno che sia stato giudicato “degno” di un'intervista televisiva, potrebbe restare avvolto dalla gravità delle sue azioni. La televisione invita a empatizzare.

E l'Università? Negli ultimi decenni i Dipartimenti di studi umanistici sono stati invasi progressivamente da un discorso che aveva le sue parole d'ordine nella democrazia e nella cultura, e che non si preoccupava del rigore, della complessità, della conoscenza in senso autentico (cioè non riducibile all'acquisizione di stereotipi). L'intersezione tra democrazia e cultura ha prodotto un'ideologia, la cui forma mummificata si stava dissolvendo nei paesi del socialismo reale, e la cui data ufficiale di dissoluzione è il 1989, ma che manteneva la sua aggressività nelle democrazie occidentali: questa ideologia è l'egualitarismo, in diverse versioni, da quella politica a quella culturale.

Si noti che l'egualitarismo non nega le differenze: la sua idea-guida consiste nel *rivendicare le differenze, purché sottomesse al principio di parità*. Di conseguenza, ogni problematizzazione della parità verrà guardato con sospetto, se non con il livore di chi teme di trovarsi di fronte a distinzioni legittime, e la cui legittimità comprometterebbe l'intero progetto egualitario.

Tutte le differenze e tutte le distinzioni sono *pari*, cioè paritarie, tra pari? Anche la distinzione tra semplice e complesso, anche la differenza tra intelligenza e stupidità? Queste domande vengono costantemente eluse dall'ideologia. E, se venissero prese in esame, verrebbero condannate come tentativi di reintrodurre gerarchie. Meglio la *bêtise* paritaria, meglio l'indistinzione tra intelligenza e stupidità, che non l'intollerabile primato dell'intelligenza.

Osserviamo ora uno sviluppo inevitabile e coerente, nell'ambito dei *cultural studies* e perciò dei *porn studies*. Come potrebbe una cultura democratica rinunciare alla contaminazione tra alto e basso? Accostare Fiorello e Heidegger, dicevano i postmoderni un po' di anni fa. Oggi Heidegger, Derrida, Lévinas, vengono accostati a Moana Pozzi e Rocco Siffredi: nel libro di Regazzoni, le dichiarazioni di questi ultimi vengono trattate come *auctoritates*.

- la pornografia commuove. Una tesi scarsamente plausibile, mi sembra, anche per i consumatori di film porno. Ma Regazzoni la prende sul serio; e dopo aver citato Moana Pozzi («La volgarità è commozione»), prosegue così: dalla pornografia (dal pop porno) «in ogni caso si è toccati, colpiti. Commossi. Scrivere sul pop porno significa scrivere a partire da e in accordo con questo tocco o colpo, che ha la forza di quello che Heidegger chiamava *Stoss*: l'urto prodotto dall'opera d'arte»¹³.

L'accostamento appare decisamente gratuito e lascia sconcertati. Ma forse si dovrebbe riconoscere che l'egualitarismo non può non sfociare nell'esercizio della più impudente *omonimia*. L'omonimia come parità semantica. Tutti i significati di *urto* hanno pari dignità. L'opera d'arte produce un urto, uno *Stoss*? Ebbene, ogni urto, ogni scossa (culturale), sarà un'opera d'arte.

¹³ S. REGAZZONI, *op. cit.*, p. 24.

Vale la pena di riflettere ancora un istante su questi accostamenti: qual è la loro ragione? Perché non limitarsi a un discorso politico, alla rivendicazione del diritto alla pornografia? Inoltre, la forza del mercato è tale da rendere del tutto superflua una legittimazione culturale. Sta di fatto che quando diventa “discorso”, la pornografia aspira a una nobilitazione. Ma una nobilitazione culturale non è forse un tentativo di sublimazione? All’interno dell’ideologia pornografica si ripresenta così l’esigenza di una *velatura*.

8. Dobbiamo riprendere il problema del velo, nella prospettiva della polisemia e non dell’omonimia; e ripartire dalla svalutazione a cui, in tempi non lontani, la nozione di “velo” è stata sottoposta sul piano filosofico. Non è mia intenzione riproporre una concezione *separativa* del velo: in tal caso il velo sarebbe uno schermo *dietro cui sta* qualcosa – la nuda verità? il senso segreto, l’indecifrabile decifrabile? la realtà del sesso, il reale del sesso, l’oscenità? Il velo “dietro-cui” è un velo che si può sollevare, o anche lacerare violentemente, strappare: per approdare a una pienezza, quale che sia.

In prima istanza, il velo si presenta così: come qualcosa dietro cui lo sguardo chiede di vedere¹⁴. Ma l’esperienza è destinata a rivelarsi polisemica, e tra le possibilità del velo vi è quella di *non poter essere sollevato*. L’aneddoto di Zeusi e Parrasio serve a Lacan per introdurre questa nozione del velo, che vorrei riprendere. Un velo che non può essere sollevato non è, evidentemente, un velo separativo. A che cosa è congiunto un velo congiuntivo? A nulla – al nulla, al *rien*. Un velo congiuntivo potrebbe essere sostituito solo da un altro velo.

Il pudore è un gesto di ritrosia. Il soggetto si avvolge con una veste che è la sua stessa soggettività, o meglio un determinato modo d’essere. Se il gesto è determinato unicamente dal disgusto, ne consegue una posizione reattiva (in senso nietzschiano): e dunque una forte dipendenza con ciò che si rifiuta. Quando scaturisce da un atteggiamento quasi esclusivamente difensivo, senza capacità di sublimazione, il pudore può essere scavalcato, penetrato, deriso. È come se il velo si allontanasse parzialmente dal soggetto, come se diventasse separabile. Allora irrompe l’Eros del possibile. Nella sua volontà difensiva rigida, il soggetto risulta indifeso. Come rifiutare la possibilità e la promessa del godimento? La saturazione dei corpi, l’ottimizzazione degli orifici, la reciprocità del consenso, l’assenza di attriti. Non c’è richiesta che non venga accettata e soddisfatta. Trionfa la sintonia. Tutto è possibile, quando la fluidità di Eros diventa anonima.

Nello stesso tempo, il soggetto sperimenta la perdita – di che cosa? Di altri modi d’essere, e soprattutto del modo d’essere che gli è peculiare, e che è il suo *idion*: la non coincidenza con se stesso. E il rapporto del possibile con l’impossibile.

Nella pornografia c’è qualcosa di utopistico (la sintonia assoluta tra i corpi) e di consolatorio: l’impossibile smetterà di tormentarci. A condizione di scegliere la via della *variatio* ripetitiva e della ridondanza, insomma una forma d’esistenza semplice. Il pudore si sottrae a tanta semplicità.

¹⁴ Cfr. J. LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil, Paris 1973; trad. it. a cura di G. Contri, *Il seminario. Libro XI: I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), Einaudi, Torino 1979.

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 trovassero 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 azzerava 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.

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.

Enrico Guglielminetti

IL PUDORE FALLITO?

Abstract

The author clearly distinguishes between shame and modesty. Unlike shame, the intentional correlate of modesty is something positive. One could even define modesty as the shame of the positive, where one still needs to clarify why one should be ashamed of the positive. A hypothesis could be that there is modesty because there is an excess of the positive that one does not know where to situate. This thesis is supported by an analysis of Hölderlin's hymn Der Einzige, which shows how modesty is not simply an exit strategy from anonymity, as Scheler would have it, but also a citation of anonymity in the very heart of the Name. As such, modesty is an addition of space.

1. Nelle considerazioni che seguono cerco di distinguere nettamente il pudore dalla vergogna. Differentemente dalla vergogna, il pudore ha per correlato intenzionale qualcosa di positivo. Il pudore si potrebbe anzi definire come la *vergogna del positivo*, dove resta da chiarire perché mai ci si dovrebbe vergognare del positivo. Un'ipotesi potrebbe essere che c'è pudore, perché c'è del positivo in eccesso, del positivo che non si sa dove mettere. Il pudore avrebbe anche che fare col senso del tempo, perché il tempo è il modo della dislocazione, e dunque della regolazione, di questo positivo in eccesso. Non sempre, però: il pudore è anzi di per sé il segno di una distribuzione non ancora avvenuta. Il tempo, come del resto lo spazio, mitiga il pudore, sottraendovi la punta più dolorosa. Nel pudore s'incontrano ordini esistenziali differenti, ciascuno dei quali va preferito, e che però sono incompatibili. Così, nel pudore verginale è l'infanzia a dovere essere protetta, e la vita adulta a dover essere scelta. L'incompatibilità d'infanzia e vita adulta genera il pudore, che si esprime anche attraverso una scelta di tempo ("non ora, più avanti, a suo tempo"). Questo prendere tempo, tipico del pudore, non è però l'essenza del pudore, ma la sua strategia (e sia pure, la sua strategia intrinseca) per uscire dall'imbarazzo, cioè per distribuire e per scaglionare quello che – nell'istante presente – non si riesce a conciliare. Il pudore è così il sentimento dell'*inconciliabilità del positivo*. Il tempo, è l'aiuto, che il pudore offre a se stesso. Il tempo fa distribuzione, il pudore fa aggiunta¹.

Se fosse vero che la nostra è un'epoca spudorata (ma è vero?), ciò avrebbe dunque che fare con il rifiuto della vergogna del positivo. Se qualcosa è bene, perché vergognarsene? Non ci si vergogna del male, figuriamoci del bene.

¹ Una certa con-temporaneità, l'appartenenza im-possibile a due tempi diversi potrebbe essere la forma temporale specifica – antecedente la distribuzione – di questa inconciliabilità del positivo.

2. Alcuni versi di Friedrich Hölderlin ci aiutano a penetrare più a fondo nell'essenza del pudore:

| | |
|------------------------------------|---------------------------|
| <i>Es hindert aber eine Schaam</i> | Ma un pudore mi impedisce |
| <i>Mich dir zu vergleichen</i> | Di paragonare a te |
| <i>Die weltlichen Männer</i> | Gli uomini del mondo |

In questi versi, tratti dall'inno *Der Einzige (L'Unico)*², il pudore appare come un impedimento. Più precisamente, il pudore impedisce un paragone che metta su uno stesso piano di uguaglianza due grandezze positive («te» – cioè Cristo – e «gli uomini del mondo» – cioè gli dèi e gli eroi dell'antica Grecia, oggetto di nostalgia per il poeta). Non è lecito mettere su di un piano di parità due positività, ciascuna delle quali non dovrebbe (secondo il desiderio del poeta) escludere l'altra, eppure la esclude.

Certamente, in Hölderlin il pudore è spinto fino all'estremo della follia, e questo proprio perché fallisce lo schema del tempo. L'inno è intitolato *L'Unico*, ma questo Unico sono almeno due. Cristo è preferito dal poeta agli dèi della Grecia, che però sono preferiti a loro volta. Questo dramma della preferenza avrebbe potuto non verificarsi, pensa il poeta, se solo Cristo si fosse manifestato per tempo, Greco lui stesso, eterno contemporaneo degli eterni contemporanei. Ma è arrivato (o si è manifestato) tardi, quando ormai il patto di fedeltà con Dioniso e gli altri era già siglato, e questo ritardo adesso produce impedimento, cioè distrugge la mente.

In fondo, la poetica di Hölderlin si dà a comprendere tutta dal confronto – che denuncia appunto un'impossibilità – tra gli *incipit* dei due grandi inni, *Germanien* e *Der Einzige*.

| | |
|------------------|-------------------|
| <i>Nicht sie</i> | <i>Was ist es</i> |
|------------------|-------------------|

Nel primo (*Nicht sie/Non loro*)³ Hölderlin dà l'addio agli dèi della Grecia: non preferirò più loro, promette a se stesso il poeta; nel secondo il poeta constata l'impossibilità di questo addio: *Was ist es/Che cos'è*⁴ che mi costringe a preferire la Grecia, dopo che tuttavia avevo scelto di non preferirla? È una domanda tragica, perché non può avere risposta, che tenga insieme la mente⁵.

In un senso, il pudore – come impedimento al confronto – tiene dunque il luogo di *kenosi*. Non si possono mettere Cristo e gli Altri su di un piano di parità, esattamente come – secondo S. Paolo – Cristo Gesù, essendo in forma di Dio, non considerò una rapina, non cercò di approfittare del trovarsi su di un piede di parità con Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la figura di servo⁶. Così, nell'inno di Hölderlin gli Altri devono abbassarsi, perché Cristo s'innalzi.

² Cito dalla nuova edizione critica di F. HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano 2001, p. 1204.

³ *Ibidem*, p. 1024.

⁴ *Ibidem*, p. 1200.

⁵ Sulla questione, mi permetto di rinviare a E. GUGLIELMINETTI, *Il mondo in eccesso. Scambio dei toni in Hölderlin e Novalis*, Jaca Book, Milano 2003, pp. 81ss.

⁶ Cfr. *Fil* 2,6-8. Si veda l'imperdibile commento a questo passo di F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, in ID., *Werke*, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter, Bd. VI. *Schriften zur Religionsphilosophie*, Beck, München 1927; trad. it. A. Bausola (rivista da F. Tomatis), *Filosofia della Rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, lezioni 25 e 30 e *passim*. Ai fini del nostro discorso, non sarà irrilevante notare come l'inno paolino si ponga esplicitamente come un contributo di ridefinizione del Nome (cfr. *Fil* 2,9-11).

In un altro senso, il pudore fallisce, il confronto avviene, la kenosi si rivela come un'impossibilità per il poeta, e l'impossibilità di fare spazio – come avverrebbe appunto con l'abbassamento – manda l'anima in pezzi. L'impedimento non è dunque, in questo senso, un impedimento al confronto, ma quella forma di impedimento, d'imbarazzo insuperabile, di blocco distruttivo che deriva dal tornare a paragonare, dopo che si è vietato il confronto.

Il pudore riuscito sarebbe dunque la kenosi, come svuotamento che crea spazio; il pudore fallito (dunque l'impudicizia?) sarebbe il restare su un piede di parità (degli eroi del mondo con Cristo), cioè – detto altrimenti – l'impossibile pretesa di riempire *due* volte lo spazio dell'Unico.

La preghiera, implicita in questo inno, è però che l'uno e l'altro senso di "impedimento" si vengano fraternamente in aiuto: che cioè l'Unico (o l'Imparagonabile) quasi incoraggi lui stesso il paragone, o, ch'è lo stesso, che lo spazio saturo della divinità possa conoscere aggiunta. Preghiera impossibile, come tutte le preghiere: preghiera dell'impossibile, con il quale il pudore avrebbe che fare.

La questione, che così si pone, è se con il suo fallimento (mettere su un piano di parità ciò che non tollera il paragone) il pudore non consegua a suo modo un'inopinata riuscita. L'Unico, non è mai Unico e basta. Lo svuotamento (la kenosi), con cui si *guadagna* spazio, potrebbe essere pensato come un'*aggiunta* di spazio⁷.

3. Per fortuna non ogni pudore va a finire nella follia. Nella gigantografia hölderliniana i caratteri del pudore risultano però leggibili più chiaramente, e solo leggermente deformati. Il pudore è un conflitto di positivi non gerarchizzabili. La distribuzione, nello spazio e nel tempo, è la *exit strategy* intrinseca del pudore, a partire da una situazione di impedimento o di aggiunta. C'è troppo positivo, troppo essere, qui. Prima di considerare l'*exit strategy* del pudore, occorre insomma concentrarsi sull'impedimento, da cui il pudore cerca di uscire. Il pudore è – forse – l'una e l'altra cosa, impedimento e uscita. Ha un aspetto pragmatico, in quanto dispone appunto all'uscita, e un aspetto teoretico, in quanto coglie l'essere nella forma di aggiunta.

Per quanto i confini tra sentimenti siano necessariamente sfumati, il pudore non sembra dunque riducibile né alla vergogna né all'imbarazzo. Nei tre casi si fa esperienza di una duplicità, quando non addirittura di una frattura. Ma le ragioni di questa duplicità sono molto diverse. Nella vergogna il mio io sociale entra in conflitto con quello privato. Ci si vergogna, se ci si vergogna, quando un privato inconfessabile viene alla luce del giorno. Uno dei due poli è dunque assunto come negativo, l'altro come positivo. Se, invece, non ci si vergogna, non ci sono due poli, ma uno soltanto. Perché non dovrei potermi comportare come mi pare? Nell'imbarazzo, che pure potrebbe essere visto come la radice comune di vergogna e pudore, prevalgono ragioni di opportunità. Sono in imbarazzo a dirti questa cosa, non perché penso che non sia vera, o che non dovrei dirtela, ma perché so che ti ferirà, e se potessi lo eviterei (e in determinate condizioni lo eviterò). Nell'imbarazzo, così inteso, ci sono insomma due poli positivi (la verità/la delicatezza nei tuoi confronti), che entrano in conflitto a causa di una situazione particolare. È la

⁷ Il nesso tra *Shame*, vuoto e spazio si trova anche in Williams: l'espressione della vergogna e dell'imbarazzo non è «solo il desiderio di nascondersi, o di nascondere la mia faccia, ma anche il desiderio di scomparire, di non esser lì. Non è nemmeno il desiderio, come alcuni dicono, di sprofondare nel terreno, quanto piuttosto il desiderio che *lo spazio occupato da me diventi immediatamente vuoto* (*the wish that the space occupied by me should be instantaneously empty*)» (B. WILLIAMS, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1993, p. 89; trad. it. M. Serra, *Vergogna e necessità*, il Mulino, Bologna 2007, p. 106 – corsivo mio).

situazione che mi mette in imbarazzo. Nel pudore il conflitto è intrinseco, non estrinseco, e la situazione non fa che portarlo alla luce. Per questo, il pudore non può né deve essere davvero risolto. La vergogna dovrebbe non prodursi (basterebbe comportarsi bene anche in privato), l'imbarazzo potrebbe non prodursi (basterebbe non trovarsi in quella situazione determinata), ma il pudore deve prodursi. Per questo, il pudore è un valore, la vergogna e l'imbarazzo no. Il pudore attesta la co-appartenenza a ordini irriducibili, in tensione tra loro, ma indispensabili entrambi. Si ha pudore, per esempio, a essere lodati. Perché è giusto quel fare bene che produce la lode, ma la lode può ferire qualcuno, ed è bene non innalzarsi. Così inteso, il pudore dice un affanno (che può volgere fino alla disperazione), che in fondo è una preghiera: che la grazia ci aiuti, che ci dia questo (il fare bene) senza togliere quello (la fraternità).

4. La lode, ancor più della nudità, che mescola sempre le sue acque con la vergogna, è forse il paradigma dell'imbarazzo pudico, che avrebbe dunque che vedere con l'unicità (*L'Unico*) nella fraternità (*Wiewohl Herakles Bruder*/Benché fratello di Eracle)⁸. Com'è possibile un destino diverso – di maggiore o minore felicità, di fallimento e riuscita – tra fratelli? Non tanto: che cosa ho fatto a mio fratello (questa è la colpa), quanto: com'è sostenibile una riuscita? com'è accettabile la propria riuscita, di fronte alla sofferenza o non uguale riuscita degli altri? Come dire l'Unico, senza dire anche gli Altri? (Vale anche per Dio, l'Unico per eccellenza).

È a partire dal fenomeno della lode, che possiamo forse interrogarci sulle potenzialità del pudore in termini anche di pedagogia politica. Quali politiche del pudore? Siamo diventati una società spudorata? In che modo, a che scopo potremmo tutti recuperare un più conveniente senso del pudore?

Il pudore – lo abbiamo visto – ha che vedere con il paragone. Si ha pudore di paragonare l'Unico con i fratelli. Per due motivi, tra loro contrari, e tuttavia concorrenti: perché l'Unico non può essere abbassato alla dimensione del mondo; e perché l'Unico non può essere innalzato sopra i suoi non-uguali, tuttavia uguali. Il pudore sarebbe così l'arte di trattare (con) l'Unico.

Le politiche del pudore, se ve ne sono, dovrebbero allora sollecitare un duplice cambiamento: in fatto di Unico e in fatto di paragone.

a. *In fatto di Unico*

Non si può dire che il nostro essere-sociale non cerchi l'unicità. Anzi, a ben vedere non cerca altro. Una storia d'amore unica, un'esperienza unica. Nessuno – si direbbe – vuole vivere nella normalità. La normalità viene vista come una maledizione. Questo spiega anche l'*appeal* delle star del cinema, dello sport e dello spettacolo e – in politica – quello che si potrebbe definire il voto di imitazione (assai più incidente di quello di scambio, e forse anche di quello basato sulla pura rappresentanza degli interessi). È bello imitare le stelle, sentirsi sfiorati dalla loro luce fredda: ci fa sentire unici per imitazione. Tra tutti i modi d'essere, il fascino assume un significato preponderante, perché ciò che vogliamo si situa in larga parte sul piano dell'immaginario.

Politiche dell'Unico, se ve ne fossero, dovrebbero quindi aiutare a distinguere l'Unico dal particolare. Ciò, che chiamiamo unico, in realtà è particolare. Un amore particolare, un'esperienza particolare... È anzi

⁸ F. HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 1204. Che il paradigma del pudore sia legato a quello della fraternità (come gestire una diversa riuscita, un diverso destino tra fratelli?) è suggerito appunto da questo verso di Hölderlin, che precede di poco quelli citati su confronto e pudore.

forse la disperazione dell'Unico, d'incontrare l'Unico, che ci suggerisce di produrlo, che ci affanna a cercarlo. Forse occorrerebbe fare uno sforzo di rivalutazione della normalità, di contenimento dell'immaginario, sforzo che da un lato ci preserverebbe dall'illusione, che anche in politica può essere disastrosa, dall'altro creerebbe lo spazio vuoto in cui l'Unico, se c'è, potrebbe visitarci, senza che anche questo apparire fosse una nostra attività.

O forse, ancora meglio, occorrerebbe cogliere nel "particolare", a cui tutti teniamo tanto, un seme dell'Unico, che – come l'Unico – apprende dalla propria importanza la misura, pudica, della modestia. Avremmo bisogno di Unici miti e modesti, per così dire: il che val quanto dire: avremmo bisogno di Unici.

b. *In fatto di paragone*

Il finto imparagonabile non può permettersi il lusso della modestia, perché deve farsi valere, e tanto più quanto meno vale di suo. L'esibizione del lusso, della fortuna, della ricchezza, della bellezza, dell'intelligenza prende così il posto della modestia. Se, invece, si dà retta al poeta, l'Unico arriva in ritardo. Quando ormai altri Unici si sono installati. L'Unico arriva, ed ecco: non c'è posto. Se solo si fosse manifestato prima! Allora si sarebbe potuto distribuire lo spazio diversamente, tenendone conto in anticipo. Ma così non è stato, e l'Unico si aggiunge, «perché non c'era posto per loro (*quia non erat eis locus*)»⁹. L'assenza di luogo, dunque di distribuzione possibile, il carattere di aggiunta dell'Unico, impone il pudore. Il pudore sarebbe così definito come la virtù di chi ha che fare con l'*assenza di spazio*. La lode all'Unico non può essere infatti come quella degli oratori ignoranti, che volendo elogiare qualcuno, invece lo abbassano. L'Unico, se c'è, non lascia spazio. L'Unico occupa il centro, ma il centro occupa tutto. Questa saturazione occupa tuttavia lo spazio che aggiunge, perché non è luogo ad essa. L'Unico dunque riempie lo spazio, tuttavia svuotandolo.

Politiche del paragone, se ve ne fossero, dovrebbero dunque essere politiche della modestia (*modesty*, come pudore e come modestia). Ciò che ci manca non è forse tanto la spinta alla riuscita, che nel nostro mondo è anzi fin troppo forte, senza che a questa insistenza faccia riscontro peraltro una più accurata distinzione tra il lato interno e quello esterno della riuscita, tra la qualità – o il merito – e il successo; manca, piuttosto, il pudore dell'eccellenza, l'idea cioè che il molto non basta. Non perché potrebbe esservene di più, ma perché – giunto al suo massimo, in ogni campo dell'attività umana – il molto, a imitazione dell'Unico, deve donare spazio.

È dunque necessario avere meno paura del paragone, nel senso di non temere la gara o la concorrenza con l'altro; distinguere tra il merito e il successo; e infine trattare il merito, l'eccellenza, che desta ammirazione, e su cui gli individui e il sistema educativo devono concentrare il massimo sforzo, come una cosa da nulla, come una cosa – anzi – di cui "vergognarsi".

5. Se, a partire da queste considerazioni, ci rivolgiamo alle analisi di Scheler in *Pudore e sentimento del pudore*, rivolte principalmente alla sfera della sessualità, possiamo osservare come anche per Scheler il pudore abbia che fare con l'unico/a: le diverse forme di pudore «mirano a proteggere la sfera del proprio

⁹ Lc2,7.

valore individuale dalla sfera dell'universale»¹⁰. Si tratta, in questo caso, dell'amore per «un'unica donna»¹¹, dell' «amour passion»¹². Il pudore trattiene dalla dispersione amorosa: tramite esso le pulsioni dell'istinto sessuale contraggono «un legame intenzionale con una *persona*, e con *una sola* persona»¹³. Ché anzi, in un matrimonio d'amore, il pudore «persiste, anzi si purifica, non soltanto nei riguardi di altri uomini, ma anche nei riguardi dell'uomo amato, affiorando in occasione di ogni pulsione libidinosa priva di una profonda pulsione di amore»¹⁴. Il pudore esprime la posizione dell'uomo nel cosmo, «cioè la sua collocazione tra il divino e la sfera animale»¹⁵, mentre – secondo Scheler – un essere che non fosse spirito e corpo insieme non potrebbe provare pudore: non lo provano gli animali; «sarebbe, poi, addirittura assurdo rappresentarsi una “divinità che provi pudore”»¹⁶.

Senza pretendere con ciò di esaurire la profondità delle analisi scheleriane, ai nostri scopi possiamo riassumerle così. Il pudore trattiene dal Qualunque, impedisce cioè la dispersione della libido, «eleva l'unità della vita e la preserva da tutto ciò che mira a spezzarla in un nuvolo di sensazioni»¹⁷. È come «una sorta di “angoscia” che ha l'individuale di naufragare nell'universale o nel generale»¹⁸, trattiene dunque da unioni sessuali indiscriminate, e fa la differenza decisiva tra «amore sessuale e istinto sessuale»¹⁹.

Traguardato alla luce di queste considerazioni, quello di Hölderlin potrebbe in certo modo apparire come un pudore fallito. È pudore, perché ha che fare con l'Unico (non un'unica donna, ma un unico dio): *Nicht sie*. È fallito, appunto perché questa decisione, pur portata avanti con tutta la coerenza possibile, alla fine non riesce: *Was ist es?* Anziché l'Unico, abbiamo qui, se non il Qualunque, almeno un trifoglio: Cristo, Dioniso, Eracle.

Ma le cose stanno davvero così? Il pudore – secondo quanto siamo venuti proponendo – è una sorta di algoritmo di Unico e Paragone. In Scheler esso funziona come un meccanismo di selezione di un partner sessuale adeguato e che aumenti la mia potenza di esistere: non si può stare con non importa chi. Ma questa idea dell'Unico/a come oggetto di selezione, idea che spiega anche le pericolose tendenze eugenetiche dello scritto di Scheler, non sembra tenere conto del fatto che l'Unico – almeno in senso spirituale – è sì l'oro che viene vagliato col fuoco, ma in modo da non lasciare fuori il resto. L'Unico è il vincitore assoluto di una selezione durissima, vincitore che però non esclude nessuno. Un elemento di paragone è dunque forse addirittura intrinseco alla natura dell'Unico, perché l'Unico è insieme del tutto

¹⁰ M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, in ID., *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I (vol. 10 di ID., *Gesammelte Werke*), Francke, Bern 1957, p. 90; trad. it. A. Lambertino, *Pudore e sentimento del pudore*, Guida, Napoli 1979, p. 49.

¹¹ *Ibidem*, p. 115; it. p. 78.

¹² *Ibidem*, p. 128; it. p. 93.

¹³ *Ibidem*, p. 133; it. p. 97.

¹⁴ *Ibidem*, p. 124; it. p. 88.

¹⁵ *Ibidem*, p. 67; it. p. 19.

¹⁶ *Ibidem*, ivi.

¹⁷ *Ibidem*, p. 115; it. p. 78.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 80-81; it. p. 37.

¹⁹ *Ibidem*, p. 96; it. p. 56. Come ha scritto V. Melchiorre, il pudore implica una duplicità, è anzi «la difesa di quella duplicità intenzionale che vive il corpo come unità di oggetto e di soggetto» (V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987, p. 46), e non come semplice oggetto. Il pudore è – dunque – una forma di resistenza alla «possibilità della scissione che è inscritta nella duplicità simbolica del nostro esserci» (*ibidem*, p. 48). «La vergogna – nota Melchiorre – vive nella colpa, il pudore sostiene ed invoca una positività e vive solo nella possibilità della colpa» (*ibidem*, ivi).

individuale e singolare, e del tutto anonimo e universale, come sa la filosofia, il cui oggetto è universale in quanto primo e primo in quanto universale.

In questo senso, non sarebbe affatto vero che un dio non prova pudore. Il pudore potrebbe anzi essere una legge intrinseca della vita di un essere unico e universale al tempo stesso. Nonostante tutti gli importanti distinguo, il pudore – nelle analisi di Scheler – resta troppo simile alla vergogna.

Se consideriamo, per finire, un fenomeno come il pudore del bambino di fronte alla nudità del padre (per far un esempio d'antan), anche qui sembra all'opera la stessa struttura. Da un lato il Padre, l'Unico; dall'altro la nudità che sembra contraddire questa unicità e derubricare la forma al rango di una semplice formula. Non è così anche per l'amore? Ciò che sembrava unico, non si rivela molto spesso fin troppo banale (basta guardare le cose con il senno di poi)?

Il pudore è solo la selezione di ciò che vale, scartando tutto il banale, o è anche la scoperta di un elemento di anonimato nel Nome? Il pudore difende dall'anonimato, ma solo per affermare un tratto di anonimato nel Nome: tratto che non sporca il Nome, ma lo spende a favore di tutti.

POLITICHE

Pietro Adamo

ALLE ORIGINI DELLA RIVOLUZIONE SESSUALE:
I SESSUOLOGICI CONTRO IL PUDORE

Abstract

Between the Fifties and the Sixties the sex researchers were among the most important cultural forces in the struggle for a sexual revolution in the USA. Starting with the pioneering work of Alfred Kinsey and his associates, they made sexual research in laboratories and wrote scientific reports (which often became, in book form, national bestsellers); in the field of the sexual conduct of the American people, their findings on premarital relations, adultery, homosexuality and other related matters challenged the most diffused notions of sexual normality; their readings, theses and ideas exerted an enormous influence on the countercultural generation, on young hippies, on free love supporters, on swapping circles, on the burgeoning homosexual liberation movements. On the other hand, this very success, and the accusations directed against them from conservative cultural critics, brought many sex researchers to question their own assumptions on sexual morality and to analyse, this time from a less participative point of view, the moral principles and the social outcomes of the sexual revolution itself.

Solare scena matrimoniale. I due sposini Bertrand e Hélène si ritrovano in viaggio di nozze nella casa di campagna del primo. Questi, però, rifiuta le avances della moglie e se ne va con gli amici per un'orretta molto *seventies*. La perplessa Hélène si ritrova costretta ad affrontare in sequenza maggiordomi, cameriere, stallieri e amici di Bertrand, che apparentemente la droga per convincerla a concedersi senza limiti. Dopo una colossale orgia a tutto cast (stiamo parlando di un film *hard core*), il mistero è svelato: il marito spiega alla moglie che la vuole esperta, priva di inibizioni e complessi, pronta a tutto pur di soddisfarlo. La "cura" cui l'ha sottoposta, con la complicità di amici e domestici e l'uso di afrodisiaci, è stata funzionale a questa "liberazione". Il film in questione – *Je suis à prendre* – è stato girato nel 1977 da Francis Leroi, che si è trasformato da giovane entusiasta della *nouvelle vague* (assistente di Chabrol, celebrato autore di un ispirato *backstage* di *Alphaville*, regista di erotici psichedelici e sovversivi tra 1969 e 1973) in *auteur* a luci rosse dopo la legittimazione di queste ultime da parte del governo nel corso del 1975. La trama di *Je suis* è quasi un classico dei primi momenti del porno di massa. Soprattutto negli Stati Uniti e in Francia la vediamo attuata, ripresa, rielaborata, riscritta in salse differenti ma sempre incentrata su una serie di elementi quasi standard: il maschio "liberatore" cui nulla importa dei valori tradizionali (fedeltà, monogamia, decenza, e via dicendo) e che punta solo all'ottenimento di una *performance* sessuale all'altezza delle aspettative; la donna un po' riottosa, molto più preoccupata delle apparenze e delle convenienze sociali, che infine apprende, verrebbe da dire suo malgrado, le superiori virtù del godimento; l'*escalation* delle prove cui lui sottopone lei, beninteso a scopo di terapia e guarigione. Non si tratta di una

strabiliante novità: per certi versi è uno dei costituenti della letteratura pornografica, che emerge con grande chiarezza già ai suoi albori, nelle dubbiose riflessioni borghesi di Fanny Hill come nelle coeve domande della Thérèse di Boyer d'Argens (che le pone ovviamente con un senso critico da *philosophe*) sino alle disperate considerazioni della sadiana Justine, e che già alla fine del Settecento Laclos può quasi mettere in parodia nelle relazioni/specchio Valmont/Cécile e Valmont/madame de Tourvel.

Tuttavia, è facile cogliere in *Je suis* una dimensione inedita: al film fa da sfondo un'ampia accettazione sociale di un paradigma complessivo riguardante sessualità, famiglia, corpo e piacere fondato sulla preminenza del godimento sulla gerarchia, della natura sulla morale, dell'esibizione sul pudore. Manca, nell'impresa di Leroi, il senso forte della provocazione, l'idea di una contrapposizione ineludibile tra i pochi che comprendono e i molti che ignorano, la consapevolezza di occupare lo spazio del trasgressivo (se non nella sfera dell'assolutizzazione visuale, nella tendenza a mostrare il mostrabile e, negli *auteurs* più audaci, anche il non mostrabile, tipica della pornografia). In altri termini, *Je suis* si propone come un manuale matrimoniale quasi *mainstream*, come una guida alla felicità per coppie aperte non particolarmente trasgressiva e non particolarmente rivoluzionaria, ben riflettendo, in un certo senso, la calmierizzazione delle ipotesi sovversive formulate nei lustri precedenti e l'imminente ricaduta nel "privato". Molto diversa la posizione dei sopra citati d'Argens e Thérèse, che apostrofano insieme, nell'ultima pagina del romanzo, gli «ignoranti» e i «censori atrabiliari», chiedendo loro «perché dunque arrossire se realizziamo i [...] progetti» della natura, intendendo con ciò l'approntamento di «piatti diversificati atti ad accontentare con sensualità i diversi appetiti» degli esseri umani¹. L'aristocratico francese e la sua eroina illustrano bene la natura del contrasto tra chi arrossisce e chi no, mentre in *Je suis* si dà quasi per scontato che, tra gli spettatori, nessuno – o quasi nessuno – arrossisca per davvero.

Il passaggio del modello liberazionista da una nicchia sia pure d'élite – che si allunga dal Settecento al Novecento tra aristocratici più o meno decadenti, *bohémien*s proletarizzati, esistenzialisti tormentati e teorici della rivoluzione sessuale – alla posizione di paradigma quasi dominante nella sfera della sessualità in Occidente è uno dei tasselli principali di quella rivoluzione culturale che ha segnato il momento che va dalla fine degli anni Cinquanta alla metà circa degli anni Settanta. Nello spazio di pochi anni tra America ed Europa un certo genere di immaginario, un'ampia accettazione dei modelli culturali, economici e religiosi tradizionali, la centralità dei valori della famiglia, del lavoro, della scienza, del "progresso", insomma una complessa rete di istituti simbolici e sociali apparentemente incrollabile viene sottoposta a una critica ferocissima. Emergono inediti stili di vita, inconcepibili sino a qualche mese prima; rapporti sociali consolidati, fondati su una cultura dalle prepotenti sfumature gerarchiche (genitori/figli, uomo/donna, padrone/dipendente, stato/cittadino, prete/fedele, ecc.), sembrano sfaldarsi nello spazio di un mattino; il consenso sui valori condivisi si dissolve: famiglia, sesso monogamico, lavoro, fedeltà nazionale, e tutto ciò che vi è connesso assumono l'aspetto di icone ingannatrici da distruggere e sostituire. Il sociologo Theodore Roszak, uno dei primi a cogliere il tema, vi è tornato di recente: «Mai prima di allora la protesta ha sollevato questioni che sono andate tanto in profondità dal punto di vista filosofico, investigando il significato stesso di realtà, sanità mentale, scopo dell'umanità. Da quel dissenso è emerso il più ambizioso progetto di ricerca per la rivalutazione dei valori culturali mai prodotto da qualsiasi società. Tutto è stato rimesso in gioco: la famiglia, il lavoro, l'istruzione, il successo, l'educazione

¹ [J.B. BOYER, MARCHESE D'ARGENS], *Teresa filosofo* (1748), trad. it. in *Le regole del piacere*, a cura di A. Calzolari, Mondadori, Milano 1991, p. 105.

dei giovani, la relazione tra maschio e femmina, la sessualità, l'urbanizzazione, la scienza, la tecnologia, il progresso»². In questo sommovimento dell'immaginario il tema della rivoluzione sessuale ha una funzione culturalmente dirompente e, laddove viene articolato come progetto radicale di distruzione della società capitalista avanzata, una funzione di vero e proprio «attrattore», di catalizzatore dell'intero *ethos* iconoclasta sopra descritto da Roszak³. Uno degli elementi caratterizzanti del tema è la polemica contro le categorie tradizionali di pensare la sessualità, all'epoca riassunte sotto etichette sessuologiche, sociali e politiche spesso semplificanti (repressione, capitalismo, etica borghese, puritanesimo), ma comunque oggetto di attenzioni, studi e analisi critiche che si fanno di ampio raggio e che sino a quel momento erano rimaste confinate tra sessuologi, analisti e psicologi. Tra queste categorie sottoposte a disamine anche feroci il pudore, i suoi corollari e le sue declinazioni hanno un ruolo specifico in quanto tra le principali tecniche di «inibizione» e di produzione del «senso di colpa» elaborate dagli occidentali puritani e neopuritani nel corso dell'età moderna. L'intellettuale libertario e omosessuale Daniel Guérin, per esempio, commentando le scoperte del gruppo Kinsey e in specifico la tendenza alla paranoia degli «individui particolarmente timidi e inibiti», ascrivibile ai «sentimenti di colpevolezza, di vergogna, di paura, di rimorsi» causati dal «veleno» del «puritanesimo», conclude che questi si rivolgono infine, aggravando piuttosto che risolvendo i problemi, «alla confessione religiosa, alla penitenza, alla solitudine, al ripiegamento su se stessi». Secondo lo storico belga Jos van Ussel, uno dei primi a dedicarsi alla storia della sessualità, «la società ha reso sempre più preciso e più pressante l'obbligo a intimizzare i fatti sessuali, a dividere l'esistenza in due settori, quello pubblico e quello privato», producendo così, nel corso dell'esperienza moderna, i fenomeni della repressione e l'affermazione di una «irrazionale e antifunzionale» *pruderie*. Del resto, il nesso tra l'affermazione dei principi della rivoluzione sessuale e l'assottigliamento della presa sull'immaginario delle virtù tradizionali viene colto con chiarezza anche dai difensori di queste ultime: lo psichiatra Leslie Farber, in un intelligente atto d'accusa nei confronti della meccanizzazione dell'attività sessuale prodotta dai sessuologi, qui in particolare rappresentati dalla coppia Masters & Johnson, nota che nel portare il coito in laboratorio questi «reclamano la vita erotica come loro provincia esclusiva, rimuovendone tutte le discipline tradizionali, come la religione, la filosofia, la

² T. ROSZAK, *Introduction to the 1995 Edition*, in ID., *The Making of a Counter Culture* (1969), University of California Press, Berkeley 1995, p. xxvi.

³ La storiografia sulla controcultura e sulla rivoluzione sessuale ha visto sinora prevalere nettamente la testimonianza autobiografica e la ricostruzione giornalistica sull'opera propriamente storica. Si vedano comunque, oltre al libro citato nella nota precedente: C. REICH, *The Greening of America* (1970), Penguin, Harmondsworth 1972; R. KING, *The Party of Eros. Radical Social Thought and the Realm of Freedom* (1972), Dell, New York 1973; J. STEVENS, *Storming the Heavens. LSD and the American Dream* (1987), Harper and Row, New York 1988; D. CHALMERS, *And the Crooked Places Made Straight. The Struggle for Social Change in the 1960s*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1991; T. MILLER, *The Hippies and American Values*, The University of Tennessee Press, Knoxville 1991; T.H. ANDERSON, *The Movement and the Sixties. Protest in America from Greensboro to Wounded Knee* (1995), Oxford University Press, New York-Oxford 1996; C. SAINT-JEAN-PAULIN, *La contre-culture. États-Unis, années 60: la naissance de nouvelles utopies*, Edition Autrement, Paris 1997; J. HEIDENRY, *What Wild Ecstasy. The Rise and Fall of the Sexual Revolution*, Simon & Schuster, New York 1997; D. ALLYN, *Make Love, not War. The Sexual Revolution. An Unfettered History*, Routledge, New York 2001; P. BRAUNSTEIN e M.W. DOYLE (a cura di), *Imagine Nation. The American Counterculture of the 1960s & '70s*, Routledge, New York-London 2002; J. ESCOFFIER (a cura di), *Sexual Revolution*, Thunder's Mouth Press, New York 2003; P. ADAMO, *Rivoluzione sessuale, controcultura e pornografia*, in ID., *Il porno di massa. Percorsi dell'hard contemporaneo*, Cortina, Milano 2004, pp. 21-66.

letteratura»; di conseguenza, «qualità come la modestia, la privacy, la reticenza, l'astinenza, la castità, la fedeltà e la vergogna possono ora esser messe in discussione come questioni piuttosto arbitrarie che interferiscono con la salute delle parti sessuali»⁴.

La guerra ingaggiata contro pudore, inibizione, timidezza, e via dicendo, si iscrive quindi nel più generale mutamento di immaginario di quegli anni, permettendo di coglierne alcune dimensioni centrali. Ed è una guerra che lascia ingenti segni del suo passaggio. In primo luogo, un vero e proprio lessico rivoluzionario. Repressione e sublimazione, nevrosi e istinto, frigidità e impotenza, nonché tecnicismi anche più accentuati come invidia del pene, orgasmo clitorideo, fase di plateau, e via dicendo, diventano costituenti chiave delle polemiche e dei *reportages* nelle riviste popolari, dei *travelogues* dedicati alla Svezia e alla Danimarca, dei libri scandalistici sulle nuove tendenze e sui nuovi “imperi del sesso”, delle canzoni dei più audaci *performers* dell'epoca («Mother, I Want to Fuck You», grida Jim Morrison – inintelligibilmente nella versione in studio – nella sua edipica *The End*), di molta narrativa (uno dei più celebri romanzi di fine Sessanta, *Portnoy's Complaint*, si apre con l'illustrazione del “disordine” identificato dallo psichiatra del protagonista e fa riferimento agli «atti di esibizionismo, voyeurismo, feticismo, autoerotismo e coito orale» di quest'ultimo), del cinema della cosiddetta Nuova Hollywood (*Gangster Story*, il film di Arthur Penn sulla mitica coppia di criminali Clyde Barrow e Bonnie Parker, ruota intorno al tema dell'impotenza di Clyde). Nelle pubblicazioni *underground* che si affermano a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta e che diventano il terreno di crescita della controcultura tale linguaggio acquista le cadenze, grazie anche all'apporto fondamentale dei sessuologi e dei teorici della rivoluzione sessuale, di un progetto di mutamento totale dell'esistente, ovvero dell'immaginario, delle istituzioni e anche, in modo più decisivo, del modo stesso in cui le istituzioni vengono pensate e vissute, alla ricerca di un paradigma alternativo delle relazioni tra le persone e della convivenza civile. In altri termini, gli *hippies*, i loro ispiratori e i loro fiancheggiatori pensano che la società vada trasformata alle radici, nella concezione del lavoro e del piacere, del potere e della comunità, dello stato e dell'individuo, attraverso una esplicazione libera, dinamica, “perversa” e orgiastica della sessualità⁵. Un'intera generazione di giovani rivoluzionari legge, oltre a Marx, Mao, Che Guevara e Franz Fanon, anche l'Herbert Marcuse di *Eros and Civilisation* e dell'*Essay on Liberation*, Norman Brown, Paul Goodman, il già citato Daniel Guérin, Alex Comfort, Wayland Young, e via dicendo; persino in Italia i giovani possono familiarizzare con questo genere di linguaggio leggendo il reichiano Luigi de Marchi e Francesco Saba Sardi, o magari, a un livello inferiore (ma egualmente significativo dal punto di vista lessicale), i libri di Claudio Costantini o Enrico Altavilla. Ovviamente, si tratta di riprese in linea di massima volgarizzate, a volte abili, a volte astruse, a volte ridicole. Nel numero di “Helix” del 20 novembre 1969 uno degli *editors* spiega che il «mito dell'intimità», generato dalla «necessità del contatto» e alimentato dalla «irrisolvibile contraddizione» della società capitalistica (che spinge sia verso l'intimità sia verso l'isolamento), ha portato molti giovani bianchi a sfogare la loro «frustrazione» contribuendo al programma di

⁴ D. GUÉRIN, *Saggio sulla rivoluzione sessuale* (1970), trad. it. A. Raspino, Dellavalle, Torino 1971, pp. 113-114; J. VAN USSEL, *La repressione sessuale* (1970), trad. it. M. Graffi, Bompiani, Milano 1971, pp. 55, 66; L. FARBER, *I'm Sorry, Dear* (1964), in R. e E. BRECHER (a cura di), *An Analysis of Human Sexual Response* (1966), Panther, London 1967, p. 342 (è appena il caso di ricordare che l'intervento di Farber, poi rifiuto in libro, viene pubblicato in prima battuta su *Commentary*, bibbia della sinistra tradizionale americana).

⁵ Sia concesso il rimando a P. ADAMO, *La rivoluzione sessuale e la sovversione dell'esistente*, in *Educare alla sessualità*, D.C.S. Editrice, Napoli 2004, pp. 65-69.

«autocoscienza» dei neri, con un sfoggio terminologico forse eccessivo. Il più abile John Wilcock, *editor* del filohippy “Other Scenes”, di fronte all'accusa che «l'ossessione per il sesso degli *hippies* nella loro vita e nella loro letteratura» sia solo una forma di «esibizionismo», replica che sì, «è esibizionismo con uno scopo. I giovani capiscono quanto un'arte aperta, libera e priva di inibizioni offenda l'ipocrita generazione anziana», in particolare quando l'artista «esprime se stesso con un sesso spesso pornografico». D'altro canto, agli inizi degli anni Sessanta Paul Krassner, uno dei più intelligenti fiancheggiatori della controcultura, *editor* del “Realist” e fondatore del più impolitico partito mai fondato, lo Youth International Party, già coglie l'andazzo e lo mette in parodia: «Alcuni dei miei amici del rinascimento reichiano sembrano pensare che solo i blocchi al sesso/amore siano l'ultima barriera che si frappone all'armonia internazionale. Dovrebbero ricordare che solo il senso di colpa provato quando fece sesso con la moglie mentre suo padre stava morendo ha ispirato i bagordi ascetici del maestro pacifista Mahatma Gandhi»⁶.

Sono stati comunque i *sex researchers* a creare le precondizioni intellettuali di tali sviluppi, ancor più dei reichiani ricordati da Krassner. Sono loro, di fatto, i creatori delle idee e delle pratiche associate alla rivoluzione sessuale. Ed è in buona parte da ascrivere a loro merito l'imponente successo dell'*ethos* liberazionista nel corso del ventennio compreso tra fine Cinquanta e fine Settanta circa. Nel 1975 lo spiritoso Robert Stoller nota gli sforzi che «filosofi e saggisti» hanno compiuto nei lustri precedenti per trarre i *formal researchers* «dall'abisso della licenziosità» in cui il loro lavoro li ha lanciati⁷. Occorre comunque un'avvertenza: non sempre tale “merito” è riconosciuto in questa specifica forma. Le critiche non sono mancate. In primo luogo, l'attacco alla morale tradizionale portato dall'*ethos* della liberazione è evidentemente unilaterale: immaginata come baluardo della società repressiva, non se ne colgono né se ne vogliono cogliere le dimensioni e gli aspetti che contribuiscono *in positivo* alla costruzione dell'identità e della differenza, evitando i più flagranti rischi «dell'impersonalità» e della «banalizzazione» associati alla «visibilità dell'individuo» e quindi alla sua massificazione; né i suoi apologeti fanno i conti sino in fondo con la tendenza alla tracimazione nella violenza politica che caratterizza gli ambienti della *Sexual Revolution*, ovvero con il pericolo della «regressione al livello sadistico dell'attività politica e sessuale» implicita nell'«enfasi posta sulla distruzione del sistema» dalle teorie che puntano alla liberazione da ogni inibizione⁸. In secondo luogo, sulla cultura liberazionista si sono addensati i rilievi storici e teorici di due influenti *lobbies* intellettuali, le femministe e i post-strutturalisti. Le prime l'hanno smontata (sin dai suoi albori nella cultura libertina dell'età moderna) nei suoi costituenti di genere, mostrando come ricostruisca la gerarchia (in particolare quella sessuale) che si propone di abbattere secondo la peculiare prospettiva del maschio liberato (vedi il Bertrand di *Je suis*), crede più o meno consapevole di una tradizione che risale ai pedagogisti sadiani (prototipo il Dolmancé della *Philosophie dans le boudoir*)⁹. I secondi se la sono presa più in specifico con i sessuologi, rintracciando nella «coazione a godere» dettata da questi ultimi e dai loro seguaci un'ulteriore costruzione discorsiva mirata a un disciplinamento dei corpi e delle condotte,

⁶ *Myth of Intimacy*, in “Helix”, X, n. 7, November 20, 1969, p. 6; BLITZ STAFF REPORTER, *Foolsophy of Flower Children*, in “Blitz”, December 28, 1968, p. 24, ripreso in “Other Scenes”, February 1969; *Sex and the Cold War: Three Views*, in “The Realist”, n. 29, September 1961, p. 24.

⁷ Cfr. R. STOLLER, *Perversion. The Erotic Form of Hatred* (1975), Dell, New York 1976, p. x.

⁸ Cfr. V. COTESTA, *Introduzione*, in G. SIMMEL, *Sull'intimità*, trad. it. M. Sordini, Armando, Roma 1996, p. 45; W. FRANKL, *The Failure of the Sexual Revolution* (1974), Open Gate Press, London 2003, p. 118.

⁹ Vedi P. ADAMO, *La società aperta al bivio: la critica femminista della pornografia*, in ID., *Il porno di massa*, cit., pp. 129-178.

un'«ideologia genitalista» che «privatizzando i godimenti, uniforma i comportamenti», celebrando nel contempo un'individualità e una liberazione che si rivelano ancora, nella loro fedeltà alle norme, alle leggi e agli imperativi dettati dal nuovo permissivismo, strumento al servizio del potere. «Sembra che si schierino per la liberazione sessuale», ha notato Thomas Szasz a proposito di sessuologi e affini, precisando ancora di più il senso politico della considerazione, ma «molti di loro in realtà non fanno che sostenere i metodi più efficaci di controllo sociale della sessualità umana»¹⁰.

Il punto di partenza più adeguato per lo studio della relazione tra la sessuologia e lo sviluppo del linguaggio rivoluzionario della *Sexual Liberation* è il voluminoso tomo sulle abitudini sessuali del maschio americano pubblicato nel 1948 negli Stati Uniti da Alfred Kinsey, un entomologo incaricato dalla sua università di condurre ricerche in campo sessuale. L'effetto del suo rapporto sull'opinione pubblica americana, e in seguito, di riflesso, su quella europea, è stato dirompente. Non tanto e non solo per l'approccio aritmetico, per l'uso del metodo statistico e per la tassonomizzazione delle pratiche sessuali, elementi che distinguono l'impresa di Kinsey da quella di Havelock Ellis, di Theodoor Van de Velde, di Theodor Reik e dello stesso Sigmund Freud, ma piuttosto perché questi sono messi a disposizione di una serie di tesi provocatorie che, incastonate nel paludato linguaggio scientifico di *Sexual Behavior in the Human Male* e di *Sexual Behavior in the Human Female* (del 1953) e quindi non facilmente liquidabili come provocazioni, si configurano come una vera e propria sfida sociale al perbenismo dei *Fifties*: ampia attività sessuale adolescenziale e preadolescenziale di buona parte degli americani, sopravvivenza degli stimoli sessuali anche in tarda età, capacità di quasi tutte le donne di provare l'orgasmo, molti più adulteri (maschi e femmine) di quanto si potesse pensare, grande diffusione di tendenze omosessuali, in particolare maschili. Un quadro lontanissimo dalla rappresentazione pubblica della sessualità in America: «In breve», hanno notato due suoi seguaci danesi, «Kinsey ha rivisto dal punto di vista statistico le idee del pubblico in America su cosa possa essere considerato normale». E nonostante l'entomologo si sia sforzato di conservare un atteggiamento neutrale e sperimentalista, il suo orientamento «progressista» non è difficile da cogliere: lo ritroviamo difatti a rifiutare di assumere uno psicologo perché, gli dice, «ritiene la masturbazione immatura, i rapporti prematrimoniali e extramatrimoniali dannosi per il matrimonio, l'omosessualità anormale e i contatti con gli animali ridicoli. Lei conosce quindi tutte le risposte, a che pro buttar via tempo con la ricerca?»¹¹. E se Kinsey, Pomeroy, Gebhard, Christenson e gli altri dioscuri dell'Institute for Sex Research si sono in genere astenuti, nei loro testi, dal trarre dirette conseguenze sociali e culturali dalle loro ricerche, altri paladini della libertà sessuale hanno sposato tattiche più immediate. Per esempio, nello stesso 1948 Morris Ernst e David Loth, il primo un avvocato con una storia significativa in materia di sessualità e diritto (tra i promotori della ACLU, la Association for Civil Liberties Union, è lui a difendere l'*Ulysses* di fronte alla Corte suprema nel 1933 e a tentare la stessa impresa nel celebre *Roth v. United States* nel 1957), il secondo giornalista poligrafo capace di passare dalle biografie di Lorenzo il Magnifico e Filippo II alla storia della letteratura erotica e alla difesa dell'orgasmo femminile, pubblicano un commento al primo

¹⁰ P. BRUCKNER - A. FINKIELKRAUT, *Il nuovo disordine amoroso* (1977), trad. it. C. Morena, Garzanti, Milano 1979, pp. 233, 241; T.S. SZASZ, *Sesso a tutti i costi. L'allarmante verità sulle odierne terapie sessuali* (1980), trad. it. G. Viale, Feltrinelli, Milano 1982, p. 153.

¹¹ I. e S. HEGELER, *An ABZ of Love* (1961), trad. ing. D. Hohnen, Neville Spearman, London 1969, p. 211 (sotto Kinsey); W.B. POMEROY, *The Masters-Johnson Report and the Kinsey Tradition*, in R. e E. BRECHER (a cura di), *An Analysis of Human Sexual Response*, ed. cit., p. 134.

Sexual Behavior studiato apposta per scandalizzare i benpensanti. I due traggono lezioni socio-politiche dal libro di Kinsey, la cui mera esistenza ritengono, di fatto, «una prova di libertà»; biasimano la teoria sposata da molti americani secondo la quale «il sesso deve avere nell'esistenza umana la parte più modesta possibile» e va considerato «una cosa essenzialmente vergognosa»; giudicano molto positivo il superamento della sfera dell'«intimo», di quell'«umiliante isolamento» in cui molti (soprattutto le donne) si convincono della loro differenza e anormalità; auspicano che i codici legali possano presto mettersi al passo con «le vere abitudini della maggior parte della popolazione», insistendo in particolare sulla necessità che siano abolite «le limitazioni della stampa che tratta questioni sessuali». Già in questo testo registriamo la centralità che il tema della pornografia e della censura assumerà nei dibattiti sessuologici dei lustri successivi; una centralità che oggi, in un momento di libera circolazione dei materiali *hard* visivi, ci sembra forse esagerata e fuori luogo (troppo determinante rispetto al suo peso specifico), ma che in quel periodo riguardava in primo luogo narrativa di alto livello (Joyce, Lawrence, Miller, Burroughs, Pasolini) e che in questa veste sembrava riassumere al meglio «la vecchia battaglia della franchezza contro il pudore» (scrivono Ernst e Loth), permettendoci di cogliere, nella sempre più audace celebrazione di corpo, nudità e oscenità che caratterizza man mano il passaggio da un consumo elitario a un consumo di massa, il senso più profondo della contrapposizione con la moralità tradizionale, come dimostra l'analogo peso sovradeterminante che l'argomento sembra assumere anche nelle pubblicazioni contro-culturali¹².

Nei lustri successivi alla pubblicazione di *Sexual Behavior in the Human Male* negli Stati Uniti la sessuologia scende progressivamente nell'arena della cultura pop. Se i libri di Havelock Ellis erano esplicitamente riservati ai professionisti (medici, psicologi, psichiatri), temi come l'impotenza maschile, l'orgasmo femminile, la sessualità adolescenziale e i metodi contraccettivi sono ora trattati in una mastodontica trattatistica che va dallo specialistico ai manuali popolari di *self-help*; nelle riviste scientifiche come in quelle *mass-market*, con sorprendenti presenze nelle lettere dei lettori, nelle rubriche di costume, nelle recensioni librarie; nei romanzi, nei racconti, nelle opere teatrali, nei *musicals*, nei film, che si fanno sempre più audaci; nelle sale per conferenze, nei raduni di militanti, nelle aule universitarie, con una impressionante moltiplicazione di *panels*, convegni, discussioni pubbliche. «Tutti parlano dell'attuale situazione sessuale», si dichiara in un celebre articolo di "Time" del gennaio 1964, anche se, si specifica subito dopo, «non tutti sanno di cosa stanno parlando». «A questo stadio c'è forse un qualche pezzetto di sessuologia che non sia di pubblico dominio?», chiede polemico nello stesso anno il già citato Leslie Farber. Un figlio dei fiori, impegnato nel rimarcare il differente apprezzamento per l'amore della sua generazione rispetto alla precedente, nota che i suoi genitori non facevano altro che «raccontare barzellette sporche e leggere manuali sul sesso»¹³. Nozioni e riferimenti si democratizzano, entrano a far parte del linguaggio comune. A metà degli anni Cinquanta una giovane prostituta specializzata in mariti con ansia da prestazione nei confronti di mogli che pretendono l'orgasmo, racconta a un sessuologo di un suo cliente secondo il quale occorrerebbe divorziare e sposare quelle professioniste che (apparentemente)

¹² M. ERNST - D. LOTH, *La condotta sessuale in America e la relazione Kinsey* (1948), trad. it. J.D. Drummond e G. Tornabuoni, Longanesi, Milano 1968, pp. 35, 110, 132, 155, 194.

¹³ *The Second Sexual Revolution*, in "Time", January 24, 1964, ora in J. ESCOFFIER (a cura di), *Sexual Revolution*, ed. cit., p. 6; L. FARBER, *I'm Sorry, Dear*, ed. cit., p. 139; il figlio dei fiori (oggi professore di informatica) è citato in D. ALLYN, *Make Love, not War*, ed. cit., p. 101.

pensano solo alla felicità maschile: ma in quel caso, nota lei spiritosa, «diverrebbero mogli e i guai degli uomini ricomincerebbero. Soprattutto se le prostitute si mettessero a leggere il signor Kinsey»¹⁴.

In questo ampio dibattito pubblico si confrontano posizioni molto diverse, dai conservatori convinti che Kinsey e i suoi epigoni stiano per distruggere la famiglia e la civiltà occidentale ai religiosi che difendono la morale giudaico-cristiana, dai colleghi che mettono in discussione le cifre dell'Institute for Sex Research (probabilmente sovrastimate) agli psicanalisti fedeli alla vulgata freudiana sul tema repressione degli istinti/ordine sociale. Tuttavia, è indubbio che i sessuologi accettino in linea di massima le conclusioni più o meno implicite dei due *Sexual Behavior*, ovvero che la morale diffusa e in particolare i suoi codici repressivi comportano un notevole danno psicologico e fisiologico per gli esseri umani. Albert Ellis, uno dei più noti psicologi/ sessuologi del periodo, radicalizza la tecnica di Ernst e Loth raccogliendo i testi della sua rubrica che compare nella rivista "The Independent" – «ero l'unico *sex columnist* di un giornale americano, credo» – in un vivace e polemico *Sex without Guilt*. Il libro offre una rassegna dei temi kinseyani ancora più virata verso i temi della libertà sessuale, sostenendo una «morale del divertimento» nella sessualità, la positività dell'adulterio, dei rapporti prematrimoniali e della masturbazione, la legittimità del sesso senza amore (riprendendo qui la celebre tesi di Theodor Reik), la necessità di impartire educazione sessuale ai bambini, e via dicendo. La rubrica e il libro incontrano notevoli problemi di censura. Una giovane autodichiaratasi vergine scrive a "The Independent" che l'articolo di Ellis sull'adulterio è orribile e l'autore «dovrebbe stare in galera» (David Mace, uno dei colleghi critici di Ellis, nota, più divertito che arrabbiato, che «se avesse detto le stesse cose un secolo fa sarebbe finito in prigione e non sulla cresta dell'onda»); la giovane aggiunge di credere nella Bibbia «dalla prima all'ultima pagina» e quindi «che Dio abbia pietà del dr. Kinsey e dell'uomo che ha scritto quel vostro articolo sul sesso». È probabile che Ellis, tra i primi intervistati di Kinsey e pronto a gloriarsi di aver confermato nel maestro la convinzione «che un'ampia percentuale di maschi abbia avuto almeno un episodio omosessuale nella loro vita», sia stato felice dell'associazione. In quanto ai bambini, essi hanno bisogno di un'educazione piena e senza remore, che spieghi loro anche «che il mondo è pieno di bigotti e ignoranti», e che, «sfortunatamente, dovranno spesso evitare di esibire la loro nudità in pubblico, come pretendono le leggi e i costumi di tali bigotti», riservando tale pratica alla loro casa e al loro privato. L'attacco ai codici repressivi (qui interpretati come frutto di un malinteso senso del pudore) è qui esplicito e consapevole, anche se sempre orientato da motivazioni terapeutiche e non politiche: in una lettera indirizzata nel marzo 1957 al collega Ira Reiss, altro autore di fortunati *sex manuals* del periodo, Ellis afferma che «le norme sociali sono importantissime, in quanto esistono e devono realisticamente essere riconosciute esistenti. Ma molto spesso insegno ai miei pazienti ad ammettere la loro esistenza e poi, tranquillamente ed efficacemente quanto possibile, a sovvertirle di persona. [Ovvero,] a combattere le loro PROPRIE tendenze a conformarsi e a fare tranquillamente più o meno quel che pare loro». L'«estremo individualismo» (per sua stessa ammissione) di Ellis lo conduce alla collaborazione con il "Realist" di Krassner (che lo ha già portato all'"Independent"), per il quale scrive una rubrica a metà anni Sessanta intitolata programmaticamente *If This Be Heresy*. Prima che inizi la collaborazione, in un'intervista memorabile che Krassner riproduce addirittura nella sua autobiografia, Ellis illustra (un po' *tongue in cheek*) «la campagna in cui sono impegnato, con notevole mancanza di successo, da molti anni

¹⁴ Citato in J. MURTAUGH - S.B. HARRIS, *The Fearful Male* (1957), ora in K.A. GRUNWALD (a cura di), *Sex in America*, Bantam, New York 1964, p. 44.

per un uso adeguato della parola *fuck*». «La mia premessa è che il rapporto sessuale, la copula, il fottere [*fucking*], o comunque tu lo voglia chiamare», continua, «è normalmente, in quasi ogni circostanza, una cosa sicuramente buona. Quindi dovremmo raramente usarla in modo negativo, come condanna. Invece di denunciare qualcuno come un “fottuto bastardo” [*fucking bastard*], dovremmo ovviamente dire che è un «infottuto bastardo» [*unfucking bastard*]». Lo stampatore del “Realist” si rifiuta di stampare il numero a meno che l’avvocato di Krassner non lo rassicuri formalmente sulla liceità della pubblicazione. Il testo di Ellis che solleva le polemiche maggiori compare però nel febbraio 1964 ed è intitolato *Is Pornography Harmful to Children?*. Non solo Ellis sostiene che non vi sono studi o certezze significative sul tema, ma, analizzando voce per voce le usuali obiezioni dei tradizionalisti, conclude sempre in modo polemico e iconoclasta: nulla di male se incoraggia la masturbazione (per nulla dannosa) o il sesso orogenitale, «che non è una deviazione sessuale, ma fa parte di una normale condotta eterosessuale»; se spinge ad avere rapporti sessuali e porta a gravidanze indesiderate o a malattie veneree, l’ovvia risposta sta nel migliorare le pratiche di profilassi; non è l’*hard core* a incoraggiare l’ossessione per il sesso, ma è invece il *semi-salacious material* della televisione e delle riviste patinate; se il materiale pornografico è proprio di basso livello, la risposta migliore sta nell’«alzare i suoi standards». Il fenomeno del consumo di porno, conclude nel modo più tipico dei *sexual revolutionaries*, dipende dal fatto che non abbiamo alcuna «moralità sessuale civile, ma siamo ancora immersi profondamente nella barbarie lasciataci dai nostri antenati giudaico-cristiani»¹⁵.

A metà anni Sessanta l’atteggiamento di Ellis, i cui scritti cominciano a comparire anche nelle riviste della controcultura, si fa ancora più critico dal punto di vista sociale e culturale. Il suo attacco alla *prudery* puritana (vecchia e nuova) si estremizza: discutendo di due coppie sposate sue clienti con difficoltà sessuali, nota che in entrambi i casi il problema reale sta nella *poisonously prudish attitude* che i pazienti hanno nei confronti del “sesso extragenitale” (in chiara polemica con freudiani e reichiani, con questi ultimi in modo più sfumato). Si tratta di atteggiamenti profondamente ingranati nel processo educativo e di cui è difficile liberarsi (se non grazie appunto a tecniche di “persuasione antipuritane” da parte del terapeuta): tra le loro varie declinazioni, troviamo la “sessualità indiretta”, ovvero la ritrosia a dire o segnalare con chiarezza la natura dei propri desideri, e l’“ultraromanticismo”, il rifiuto di qualsiasi cosa non sia spontanea e immediata; a questo *puritanical drivel*, fondato su una concezione della riservatezza e della sfera privata che conduce all’autorepressione, Ellis contrappone una visione della sessualità fondata sulla sperimentazione costante, sull’«imparare, praticare e a volte persino lavorare» sulla relazione sessuale col proprio partner, nella consapevolezza che «nessuno possa davvero dirvi che cosa è buono per voi due», se

¹⁵ A. ELLIS, *Sesso senza complessi di colpa* (1958), trad. it. A. La Ragione, Longanesi, Milano 1974, p. 95 (il libro traduce, omettendo l’introduzione e alcuni capitoli, la seconda edizione americana del testo, citata qui di seguito); A. ELLIS, *Sex without Guilt*, Grove Press, New York 1965, pp. 4-5; la citazione da Mace è tratta da V. PACKARD, *Il sesso selvaggio* (1968), trad. it. V. Di Giuro e M.V. Malvano, Einaudi, Torino 1970, p. 64; A. ELLIS, *How I Became Interested in Sexology and Sex Therapy*, in I. REISS - A. ELLIS, *At the Dawn of the Sexual Revolution. Reflections on a Dialogue*, Altamira Press, Walnut Creek 2002, p. 176; lettera di A. Ellis a I. Reiss del 23 marzo 1957, ora in I. REISS - A. ELLIS, *At the Dawn of the Sexual Revolution*, cit., p. 44 (e p. 45 per il commento sul proprio individualismo da parte di Ellis); P. KRASSNER, *Confessions of a Raving Unconfined Nut. Misadventures in the Counter-Culture*, Simon & Schuster, New York 1993, p. 57; A. ELLIS, *Is Pornography Harmful to Children?*, in “The Realist”, n. 47, February 1964, p. 18.

non voi due stessi in un processo di reciproco adattamento. È quindi il “veleno” della *prudery*, imposto socialmente e culturalmente, a fraporsi al raggiungimento della possibile felicità sessuale¹⁶.

L'attacco alla *prudery*, al puritanesimo, ai falsi pudori, è una costante negli scritti dei sessuologi del periodo. Il tedesco trapiantato in America Harry Benjamin, pioniere degli studi e del trattamento del transessualismo (la sua paziente più nota è stata Christine Jorgensen), amico e collaboratore di Kinsey, introduce nel 1948 la seconda edizione americana dello scandaloso libro di René Guyon *La légitimité des actes sexuels* (probabilmente il più radicale tra i teorici della libertà sessuale del primo Novecento) con un insistito paragone tra il giurista francese e l'entomologo americano, giungendo a implicare che le statistiche (e le idee) del secondo sostengono ora la proposta interpretativa del primo contro «le forze sinistre e ignoranti» della reazione. Salutato con fervore l'ottavo volume del *magnum opus* di Guyon (in dieci volumi), intitolato *Il terrore puritano nella società moderna*, Benjamin identifica le “forze” sopra citate nel cristianesimo e nei tabù che ci hanno procurato i nostri «selvaggi antenati pazzi di paura». Più tormentato il percorso di Frank Samuel Caprio, che, partito da posizioni quasi tradizionaliste, approda nei tardi anni Sessanta a un approccio ipersperimentalista e pluralista, con due *best-sellers* dai titoli significativi, *Variations in Sexual Behavior* e *Variations in Lovemaking*, nel secondo dei quali riproduce pari pari la metafora gastronomica del marchese d'Argens: «L'appetito sessuale, come quello per il cibo, è soddisfatto da cose differenti in persone differenti. Quale uomo o donna è normale, quello che preferisce un piatto standard sempre uguale o quello che vuole cibo speziato, o per lo meno una varietà di piatti?» La sua analisi storico-culturale è quella usuale nei circoli liberazionisti: «Il nostro pudore nelle faccende sessuali, nonostante il fatto che contraddica la logica, ha origine in tabù antichi», si è consolidato grazie ai «codici sessuali cristiani, che oggi sappiamo derivare da più antiche leggi ebraiche» e per questo «molti trovano difficile liberarsene». Più misurato James Collier, che nel 1964 abbandona i suoi più noti abiti di scrittore per bambini, divulgatore storico e cronachista del jazz per indossare quelli – all'epoca inusuali, come lui stesso sottolinea («la storia del sesso non è sinora mai stata scritta in modo adeguato») – di autore di un saggio popolare di psicologia storica. Collier è sospettoso nei confronti della sessuologia, perché troppo tesa a razionalizzare una materia che per sua natura sfugge all'eccessivo uso della *ratio* interpretativa; è aperto nei confronti delle ragioni della religione; è critico nei confronti della pervasività della presenza del sesso nella cultura e nei media; è disposto a sanzionare un codice sessuale «ragionevole» che punisca stupro e pedofilia, che disapprovi moralmente incesto e adulterio, che controlli la prostituzione, ma che lasci campo aperto a omosessualità, masturbazione, forme di sessualità polimorfica, relazioni fuori dal matrimonio, persino relazioni tra cugini. La sua, tuttavia, resta un'interpretazione che si appoggia a quella che è ormai una *vulgata*: «L'essere umano può sopportare una ragionevole misura di privazione in molte aree. Tuttavia, agire costantemente in contraddizione con le sue proprie nozioni di giusto e sbagliato gli farà inevitabilmente provare colpa e vergogna per la maggior parte del tempo. Sotto il nostro attuale codice morale ha ben poche possibilità di evitare il conflitto dal momento che ogni attività sessuale che potrebbe desiderare è tabù». Molto originale invece la prospettiva di Mary Jane Sherfey, postfreudiana femminista che è stata studentessa di Kinsey, nel suo *The Nature and Evolution of Female Sexuality*, pubblicato nel 1966. Qui Sherfey, occupandosi di fisiologia e appoggiandosi ai dati di Masters e Johnson (anche a quelli non ancora pubblicati), dipinge una «sfrenata capacità orgasmica» femminile (orgasmi plurimi con coito intravaginale), che solo un'accurata repressione per mezzo di codici

¹⁶ A. ELLIS, *The Search for Sexual Enjoyment*, MacFadden, New York 1966, pp. 28, 34-35.

e consuetudini durata 7000 anni ha potuto tenere sotto controllo. Alle reiterate considerazioni che solo questa forma di controllo ha forse potuto permettere, secondo la lezione freudiana un po' modificata, «la nascita di ogni civiltà moderna e praticamente di ogni cultura vivente», fa da contraltare una ricostruzione della coartazione e ora, si suppone, della possibile liberazione della donna sulle cadenze di una vera e propria apocalissi femminista: «La pulsione sessuale primitiva della donna era troppo forte, troppo suscettibile agli estremi fluttuanti di un erotismo aggressivo, prepotente per sopportare le esigenze e la disciplina di un'ordinata vita familiare»¹⁷.

Anche nella progressiva Svezia, dove «i ragazzi comprano contraccettivi come fossero saponette», il rispettato psicologo Lars Ullerstam, impegnato nella stesura di un futuro *best-seller* internazionale a difesa delle “minoranze erotiche” (intendendo quelle che all'epoca la classe medica nella sua quasi interezza, compresi i sessuologi progressisti americani ed esclusi, forse, gli esponenti dell'antipsichiatria britannica, considera “pervertite”: incestuosi, esibizionisti, pedofili, eccetera), basa la sua analisi complessiva sulla categoria del neopuritanesimo, includendovi i persecutori delle suddette minoranze, notando che tra questi si trovano in genere anche «i difensori di un erotismo sano» che nascondono così il loro puritanesimo di fondo, costruito «su un peculiare *mélange*, rozzo salutismo solare, brutalità e pudore apparente». I danesi Inge e Sten Hegeler, anch'essi autori di un *best-seller* internazionale tradotto in più lingue, *Kärlekens ABZ* del 1961, prediligono una strategia argomentativa più sarcastica, ma non meno aggressiva di quella di Ullerstam. Nel loro straordinario dizionario, in cui le nozioni sessuologiche si fondono con considerazioni filosofiche e sociologiche, ogni tanto, a fronte della capacità di autotortura degli esseri umani, erutta un incontrollato sbuffo di indignazione morale (e nella versione inglese, curata e aumentata dal sociologo anarchico Alex Comfort, autore anch'egli di celebri manuali sessuali, tale elemento è valorizzato). Ne è un esempio la voce Inibizione (dei soli Hegeler): «Le inibizioni possono spesso essere di natura morale, in altri termini acquisite. In alcuni casi è causa di rammarico che inibizioni siffatte abbiano preso forti radici. Molte donne (e un certo numero di uomini) sono capaci di rovinarsi credendo che tali inibizioni siano cose con cui sono nati e quindi di infallibilità divina. Non è inusuale che una donna senza esperienza e disinformata creda che alcuni approcci maschili siano sbagliati e immorali perché ha imparato che è così, perché era sempre nell'aria durante la sua infanzia e giovinezza, e quindi l'uomo in questione è un maiale (vedi *Fellatio* e *Cunnilinctus*). Ha torto. La natura e ciò che è naturale sono ben più differenziati quando si giunge al sesso di quanto voglia farci credere la posizione culturale ufficiale e il codice morale (vedi Kinsey)». Gli Hegeler hanno sempre insistito, anche nel loro successivo manuale dei primi Settanta, sul principio che in fatto di sesso consensuale nulla sia davvero “anormale” («non ci piace la parola»), giungendo al punto di definire “perversi” solo i violenti e, con una sarcastica inversione concettuale che porta intera il segno dei tempi, «una persona che si serve di un solo accordo tra le centinaia che offre la tastiera delle possibilità sessuali». I più famosi sessuologi/psicologi pop dei tardi Sessanta, la coppia danese-americana Eberhard e Phyllis Kronhausen, allievi di Reik, si specializzano

¹⁷ H. BENJAMIN, *Introduction to the Second Printing*, in R. GUYON, *The Ethics of Sexual Acts*, trad. ing. J.C. e I.K. Flugel, Knopf, New York 1948, pp. b, d, g; F.S. CAPRIO, *Variations in Lovemaking*, Lancer Books, New York 1969, pp. 19-20, 100; J. COLLIER, *The Hypocritical American. A Study of Sex Attitudes in America*, MacFadden, New York 1964, pp. 146-147; M.J. SHERFEY, *Natura ed evoluzione della sessualità femminile*, trad. it. in J. BAKER MILLER (a cura di), *Le donne e la psicoanalisi*, Boringhieri, Torino 1976, pp. 136, 138.

invece in pornografia; sulla scia delle prime sentenze favorevoli della Corte suprema¹⁸, pubblicano anch'essi un best-seller nel 1959 (con prefazione del maestro), in cui propongono di distinguere tra "realismo erotico", ovvero una «descrizione veritiera delle realtà di base della vita, così come gli individui le sperimentano», e la pornografia, ovvero «l'oscenità hard core il cui principale scopo è di stimolare la risposta erotica del lettore». I due coniugi si servono pienamente dell'armamentario culturale della rivoluzione sessuale, usando disinvolti Freud, Reich, Reik, ma soprattutto Kinsey, per sostenere da un lato che se i costumi andassero in direzione di una «maggiore accettazione della sessualità», ciò implicherebbe «mutamenti sociali su un largo fronte», e dall'altro che «va da sé che gli elementi conservatori della società, sostenuti dai precetti delle nostre tradizioni religiose, si rifiuteranno di accettare tale radicalismo morale». I due usano la dicotomia realismo erotico/pornografia per proteggere le opere letterarie d'avanguardia, ma si rendono subito conto, spiegano anni dopo, che «la distinzione ben precisa tra letteratura pornografica e letteratura non pornografica era impossibile». Occupandosi poi di arte, i due trovano che la dicotomia è irrisolvibile anche in questo campo, nonostante distinguo e prese di posizione in favore della supremazia della forma artistica. Ma soprattutto, ragionano i Kronhausen, si è spezzato un consenso culturale intorno a uno dei presupposti della discussione che era solido «sino a due generazioni fa», ovvero che «la stimolazione erotica in sé e per sé non costituisce un valore sociale positivo, ma al contrario, è una minaccia personale e un pericolo sociale». Questa considerazione porterà i due, dopo celebri esperienze nell'organizzare mostre d'arte erotica, prima in Scandinavia e poi negli Stati Uniti, nella più inusuale direzione presa da specialisti di sessuologia negli anni Sessanta¹⁹.

Il tema della pornografia sbalza in primo piano la questione dello status della morale pubblica e della misura di legittimità dell'interdizione legale. È questo uno dei motivi della sua rilevanza nel periodo di cui ci stiamo occupando. Nel suo *De erotiska minoriteterna* l'iperlibertario Ullerstam cita a ogni piè sospinto il tema, dedicando poi uno dei capitoli finali del testo a una discussione delle leggi svedesi in materia, evidentemente scritte, a suo parere, da una «generazione anziana ostile al sesso». Il suo atteggiamento in materia è evidente, poiché ritiene «scrivere pornografia un mestiere degno di lode». Gli Hegeler adottano una prospettiva relativistica: è pornografico tutto ciò «che offende i nostri standard di moralità sessuale in virtù del suo contenuto sessuale»; e poiché i codici morali «variano da luogo a luogo e da epoca a epoca», con «definizioni siffatte il mondo non farebbe progressi in alcuna direzione»²⁰. I due sessuologi, nel clima danese di fine anni Sessanta un po' infiammato dalla depenalizzazione della produzione e distribuzione di pornografia, tra grandi fiere del sesso, incremento del turismo e debutto in grande stile delle luci rosse, partecipano così a quattro film/documentari svedesi pienamente *hard core* girati dallo specialista Torgny Wickman (la Svezia e l'Olanda sono le altre nazioni europee in cui si depenalizza la produzione di pornografia tra 1969 e 1970), uno dei quali si ispira al loro lavoro sin dal titolo (*Kärlekens*

¹⁸ Vedi, per la progressiva depenalizzazione della pornografia in USA, P. ADAMO, *La Corte suprema e l'oscenità: l'avvento dell'hard core negli Stati Uniti, 1957-1973*, in "Kainos", 4 (2009), pp. 199-217.

¹⁹ L. ULLERSTAM, *The Erotic Minorities* (1964), trad. ing. A. Hollo, Grove Press, New York 1966, p. 24 (il riferimento alle saponette è tratto dalla prefazione alla traduzione francese del testo, Pauvert, Paris 1965, scritta da Yves de Saint-Agnès e tradotta anch'essa nell'edizione americana citata, p. ix); I. e S. HEGELER, *An ABZ of Love*, ed. cit., pp. 196-197; I. e S. HEGELER, *Climax. Come raggiungere il 100% della vita affettiva* (1971), trad. it. D. Rossati, Sugar, Milano 1972, pp. 73, 75-76; E. e P. KRONHAUSEN, *Pornography and the Law*, Ballantine, New York 1959, pp. 18, 154; E. e P. KRONHAUSEN, *Arte erotica* (1968), Olympia Press Italia, Milano 1971, pp. 3-4.

²⁰ L. ULLERSTAM, *The Erotic Minorities*, ed. cit., pp. 137, 147; I. e S. HEGELER, *An ABZ of Love*, ed. cit., pp. 287-288.

XYZ). I due interpretano se stessi, discutendo in *panels* di esperti temi e problemi di sessuologia a cui danno poi forma *performers* di *hard core*. Inge Hegeler ha in effetti esordito nello stesso ruolo, sin dal 1969, nel film/documentario di produzione tedesca *Freiheit für die Liebe*, analogo ai prodotti di Wickman ma non *hard core*, sebbene sia ai limiti, nel senso che i *performers* fanno sesso ma nelle riprese ci si astiene dall'inquadrare i dettagli. Il film è girato dai due Kronhausen, molto coinvolti in questo momento nell'atmosfera scandinava, non solo come organizzatori culturali ma anche come partecipanti in prima persona ai vari eventi. In effetti, la penultima scena di sesso del film, un'orgia girata ad Amsterdam, vede tra i vari corpi che partecipano senza volto e inquadrata da lontano la stessa Phyllis, tradita da una foto della rivista "Suck" (la più sofisticata tra le riviste *hard* della controcultura europea), che la ritrae sdraiata nuda su uno dei divani dell'orgia, un po' spossata, con in primo piano, inequivocabile, la sua vagina²¹. I Kronhausen applicheranno sino in fondo le idee maturate in questo periodo, girando in Danimarca due film pienamente *hard*, *Hvorfor gør de det?* nel 1971, ancora in stile di documentario, e *Sex-Cirkusse* nel 1973, stavolta un film di *fiction* nel senso pieno del termine, con i migliori pornoattori danesi, che ha anche conquistato una bella fama tra gli appassionati (è noto soprattutto nella sua versione francese, *La foire aux sexes*).

La radicalizzazione delle istanze sesso-politiche, la serie di innovazioni legislative che segna i primi anni Settanta un po' ovunque in Occidente (in materia di diritto di famiglia, di contraccezioni, di aborto, di depenalizzazione della pornografia), i primi riconoscimenti istituzionali del movimento femminista e di liberazione omosessuale producono un significativo mutamento di atmosfera, ben descritto dal sociologo conservatore George Gilder: «Il sesso cattivo fa fuori quello buono, e il peggio del peggio, il sesso casuale e l'omosessualità, viene esaltato. La liberazione dei gay, la scorpacciata di porno e le avventure di una notte sono tutte indice di frustrazione sessuale, rivelano un fallimento nel tentativo di ottenere una sessualità profonda fondata sull'amore. Quando una società afferma deliberatamente i suoi fallimenti, quando contempla il matrimonio omosessuale, celebra la donna che denuncia la famiglia e supporta la pornografia come manifestazione di salute sessuale e sfogo della repressione, la cultura di questa società promuove una forma di suicidio erotico». Le considerazioni sul porno di Gilder alludono probabilmente al rapporto che la commissione presidenziale americana per la pornografia nominata da Johnson, e "corretta" da Nixon con l'immissione di un conservatore ultrà, consegna nel 1970 al Congresso, dove si raccomanda un'ampia politica di depenalizzazione, inducendo il presidente a dichiarare che se tali conclusioni fossero accettate, ciò condurrebbe a «un'atmosfera che ammetterà l'anarchia in ogni altro campo e aumenterà sia le minacce per il nostro ordine sociale sia quelle per i nostri principi morali». La Commissione apre la parte del rapporto sulle raccomandazioni ripetendo ciò che personaggi come Ellis vanno dicendo da decenni: noi crediamo, scrivono, «che molto del "problema" a riguardo dei materiali che dipingono attività sessuali esplicite deriva dall'incapacità o dalla riluttanza delle persone nella nostra società a essere aperti e diretti nell'affrontare le questioni sessuali. Ciò molto spesso si manifesta nell'inibizione a parlare apertamente e direttamente del sesso». I membri della commissione pensano che «l'interesse per il sesso sia normale, salutare e buono». Prescrivono quindi un programma di educazione sessuale per i giovani, nella convinzione che ciò possa evitare i maggiori problemi derivanti dalla

²¹ "Suck", 4 (1970), p.n.n. Sull'esperienza della rivista vedi J. HEIDENRY, *What Wild Ecstasy*, ed. cit., pp. 141-144, e M. GUARNACCIA, *Paradiso Psichedelico. Amsterdam 1967-74: la Mecca degli hippies*, AAA Edizioni, Bertiole 1998, pp. 108-110.

disinformazione. Il punto più controverso del loro progetto, che mostra con chiarezza quanto deve al lavoro dei sessuologi più estremisti, è il terzo: il programma «non deve puntare all'ortodossia, ma deve essere disegnato per permettere un pluralismo di valori». I tre membri dissidenti della commissione concludono quindi che «il rapporto di maggioranza della commissione è una Magna Carta per i pornografi»²². Di fatto, nei primi anni Settanta, la linea di divisione tra sessuologia e pornografia si sfoca sempre più. Già nella seconda metà degli anni Sessanta, la tecnica kinseyana della raccolta di storie si è prestata a operazioni di dubbio status (ma certamente gustose per lo studioso): per esempio, la Brandon House, una delle più rinomate case editrici californiane dedite al recupero della pornografia classica e alla valorizzazione di quella contemporanea, lancia una propria linea di sessuologia dove compaiono titoli come *Erotic Variations* di tale John Barry e *Oral Sex and the Teenager* di tale H. Hadley Williams, dove il côté scientifico è chiaramente coperto dall'intento pornografico. Dopo la legalizzazione (che implica, nei dettami della Corte suprema, una qualche forma di “valore sociale redimente” nell'opera pornografica come giustificazione della protezione accordata per legge federale), un'altra casa editrice californiana appena creata, la Socio Library, presenta una propria linea, dove stavolta firmano anche giornalisti e scribacchini vari già noti nel campo della letteratura di consumo sul sesso. I volumi della collana, scritti in modo abbastanza serio, con bibliografia finale accettabile (predominano Kinsey, Ellis, i Kronhausen, Masters & Johnson, Caprio), inframezzano al testo, per una misura che va da un terzo alla metà delle pagine, disegni e soprattutto foto, con tanto di inserti a colori in stile danese. La Eros Publishing di Washington torna invece alla tecnica Brandon, con una serie intitolata *What You always Wanted to Know about* (si aggiunga: *Sado-Masochism, Four Way Incest, Bisexual Nymphomaniacs*, e così via). La tecnica è quella della raccolta di storie, gli inframezzamenti fotografici, in solo bianco e nero, sono di entità minore (da un quarto a un terzo), ma in copertina il nome dell'autore è strillato con il suo titolo (in genere Ph.D. e M.D.). Irresistibile l'attacco del volume dedicato alla *Sexual Revolution*: «Ho concepito per la prima volta l'idea di *Il sesso tra i militanti* per caso. Nell'agosto del 1968, mentre mi mescolavo alle dimostrazioni giovanili al Lincoln e al Grant Park a Chicago nel corso della disastrosa Convenzione nazionale democratica, sono stato colpito da pezzi di conversazione che ho colto in più occasioni, che riguardavano sempre e solo il sesso»²³.

La reazione ai successi della cultura radicale degli anni '60, che si coglie nelle pagine di Gilder e che Nixon condenserà nel concetto di “maggioranza silenziosa” (non a caso il primo è un *ghostwriter* del secondo), si manifesta tra gli stessi sessuologi, man mano che temi e argomenti si muovono sempre più verso soluzioni estremiste. La distinzione potrebbe ricordare quella già proposta da Ullerstam, sul quale sono poi tornati i neofoucaultiani e Szasz, tra moderati/prudenti da un lato e libertari convinti dall'altro, ma nello scontro vi è dell'altro. Già nel gennaio 1966 lo psicologo Adam Margoshes, qualche settimana prima di morire, sul *Village Voice* affronta la questione con una doppia recensione, di *Love & Orgasm* del reichiano Alexander Lowen, e di *The Sexually Responsive Woman* dei soliti Kronhausen. Margoshes ritiene l'atteggiamento di Lowen, che valorizza l'acme sesso-amorosa nei termini dell'orgasmo

²² G. GILDER, *Sexual Suicide* (1973), Millington, London 1974, p. 5; *President Nixon's Statement*, in *The Obscenity Report*, Olympia Press, London 1971, p. 34; *The Report of the Commission on Obscenity and Pornography*, Bantam, New York 1970, pp. 53-54, 456.

²³ E.C. TRENWICK, *What You always Wanted to Know about the Sexual Revolution*, Eros Publishing, Washington 1972, p. 9.

eterosessuale, rigoroso e scientifico, ne loda la condanna dell'*ethos* permissivo (sussunto sotto l'etichetta di «sessualità sofisticata») e implica che ciò contesta, per esempio, «l'influente corrente di pensiero attuale che giudica l'omosessualità una espressione dell'istinto sessuale perfettamente normale e salutare» (se i sostenitori "sofisticati" di quest'ultima tesi fossero onesti, ammetterebbero che «la stessa logica può esser usata per difendere la necrofilia»). Al contrario i Kronhausen, nel loro affidarsi agli «studi ridicolmente meccanicistici» di Masters & Johnson, elevano a croina del loro libro proprio la «sofisticata sessuale» condannata da Lowen, ovvero la donna liberata, che, «sebbene sposata e "innamorata" del marito, ha un'interminabile serie di storie, soddisfacenti e no, con altri uomini, inclusi completi sconosciuti, ma non si sente colpevole perché ne parla sempre con il marito». Si tratta quindi di «un'argomentazione seria e diretta in favore della prospettiva pornografica», intendendo che tale donna si presta in specifico a impersonare l'ideale *hard core* del sesso seriale. In definitiva, conclude Margoshes ripetendo (non so quanto consapevolmente) uno dei più tipici *refrains* del pensiero conservatore, i Kronhausen «non distinguono tra libertà e licenza»²⁴. Di fatto Lowen, nel suo più celebre libro degli anni Sessanta, propone il tipo di apologia del sesso "sano" che tanto dispiaceva al suo contemporaneo polimorfo Ullerstam. Il reichiano costruisce sì l'intera sua analisi sulla dannosa «accettazione della colpa o della vergogna o dell'ansia», ma tende a pensare che queste si possano evitare non con una giustificazione culturale delle pratiche "perverse", quanto piuttosto con un ritorno all'eterosessualità tradizionale. Non a caso, attacca frontalmente la tesi Reik-Ellis sulla separazione sesso/amore, sostenendo che «la dissociazione della condotta in psicologico e fisico da parte di Reik ignora l'unità di base dell'essere vivente». È del resto giusto ricordare che anni dopo, in un libro più tardo, e nel complesso nostalgico nei confronti dei valori tradizionali, Lowen, pur descrivendosi dalla parte delle «forze che lottano per la libertà sessuale», ha ammesso di sentirsi, per lo meno nella sfera dei sentimenti se non in quella della riflessione, «in conflitto con la nuova morale» scaturita dagli anni Sessanta: «Devo confessare che le prime minigonne furono uno shock»²⁵.

Un giudizio più articolato e meno entusiastico sul nuovo permissivismo da parte dei sessuologi, implicito nei dibattiti di metà anni Sessanta e nelle critiche rivolte a Kinsey, Ellis, e via dicendo, e che forse coinvolge la maggioranza dei sessuologi stessi (elemento probabilmente occultato dalle novità e dalle polemiche), si coglie persino tra i dioscuro degli anni Sessanta, nei discorsi e nelle prese di posizione degli stessi William Masters e Virginia Johnson, che, come abbiamo visto, sono i punti di riferimento degli estremisti di ogni provenienza, dalla Sherfey a Ellis, dai Kronhausen agli scribacchini della Socio Library. I due prediligono, come il loro ispiratore, linee argomentative tecniche e asettiche, ma non è certo difficile scorgere nei loro manuali fisiologici o terapeutici presupposti culturali e sociali in linea con lo *Zeitgeist* liberazionista. In *Human Sexual Response*, per esempio, dopo aver descritto il «risveglio del desiderio delle donne di mezza età», momento nel quale «si scelgono nuovi compagni o si variano o sostituiscono le abituali pratiche sessuali ormai insoddisfacenti», notano che alcune donne si sottraggono a questo «ragionevole adattamento». D'altro canto, nei loro libri più tardi e a confronto con temi più scabrosi, il loro approccio si fa più dubbioso, in particolare rispetto alle questioni dello *swinging* e del *sex group*, che a metà anni Sessanta cominciano a farsi strada sia tra le pratiche di maggior impatto (soprattutto sulla

²⁴ A. MARGOSHES, *The Literature on Sexuality*, in "The Village Voice", January 20, 1966, p. 9.

²⁵ A. LOWEN, *Love & Orgasm* (1965), Mayflower Books, London 1968, pp. 26, 51; A. LOWEN, *Il narcisismo* (1983), trad. it. S. Magagnoli, Feltrinelli, Milano 2001, p. 182.

West Coast) sia nei *media* più o meno scandalistici. In *The Pleasure Bond* riproducono il testo registrato di un loro incontro del giugno 1971 con coppie scambiste e dedite all'amore di gruppo. Queste persone, scrivono nell'introduzione, condividono le convinzioni che la sessualità non debba essere limitata alle coppie e che il piacere sia da intendere collettivamente, e anche «che bisogna ammettere ogni genere di rapporto sessuale, e quindi che non sono consentite la segretezza o la clandestinità». I terapeuti, nonostante il tentativo di mantenersi neutrali, si rivelano ostili nei confronti degli sperimentatori che pure hanno convocato: quando uno di loro confessa di volere figli per vederli «crescere e svilupparsi», Johnson sbotta: «Allora procurati una pianta». Nei commenti finali, i due non solo segnalano ripetutamente il fallimento dei matrimoni o dei rapporti in questione – con l'eccezione di una coppia, della quale, però, «può essere importante sottolineare» che non pratica più «l'amore di gruppo» – ma insistono sul fatto che «se questi strumenti vengono evocati troppo sovente e in maniera troppo consistente significa che c'è già un problema nel rapporto di coppia» e che ciò può anche voler dire che uno o entrambi i membri della coppia «non desiderano migliorare la qualità del loro rapporto sessuale con il miglioramento della qualità del rapporto emotivo»²⁶. Quella dei due è una tattica quasi terroristica, che manifesta la loro convinta opposizione culturale nei confronti di pratiche sin troppo radicali e «licenziose» (avrebbe forse detto Margoshes); del resto, tra la fine dei Settanta e l'inizio degli Ottanta i due hanno sponsorizzato un programma terapeutico di “conversione” degli omosessuali alla eterosessualità che ha scatenato non poche polemiche²⁷.

La natura del giudizio sul *sex group* di Masters & Johnson si comprende meglio se paragonata a quello di John Money, il teorico e pratico del mutamento di sesso, che ha elevato spesso la sua prassi medica a generalizzazione culturale, riproducendo in sostanza il pluralismo e lo sperimentalismo degli anni Sessanta. «È abbondantemente provato che il sesso di gruppo a livello personale può essere soddisfacente quanto un rapporto di coppia», scrive (insieme a Patricia Tucker) contraddicendo i suoi due prestigiosi colleghi di St. Louis, in una rassegna quasi del tutto in positivo delle nuove tendenze polimorfiche che ha probabilmente orripilato buona parte dei suoi colleghi; a suo parere, il *sex group* potrebbe funzionare bene se fondato su una diffusa identità-ruolo bisessuale; e perché questo sia possibile, «un'intera generazione dovrebbe crescere in una società che apertamente sanziona, pratica e insegna con l'esempio l'amore bisessuale». Per l'umanità ciò potrebbe rivelarsi un'esperienza positiva, o forse no: «Comunque», concludono Money e Tucker, «è quanto mai difficile che accada in un prossimo futuro»²⁸. Pur non rinunciando all'utopia, i due la consegnano infine al regno della speculazione, disperando, al contrario dei loro colleghi del decennio precedente, di vederla davvero prendere una qualche forma storica.

Forse il più rappresentativo sessuologo di metà anni Settanta è Robert Stoller, che, pur trattando costantemente dei temi sviluppati negli anni della rivoluzione sessuale (in particolare in relazione a questioni di identità e genere e al problema della natura della fantasia erotica), se ne occupa in un tono post-rivoluzionario, dando per acquisite le conquiste del periodo precedente e sentendosi libero, nel contempo, di evitare le secche del *politically correct* sessuologico alla Money. L'*incipit* del suo libro del

²⁶ W.H. MASTERS - V.E. JOHNSON, *L'atto sessuale nell'uomo e nella donna* (1966), trad. it. L. Marelli, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 240-241; W.H. MASTERS - V.E. JOHNSON, *Il legame del piacere* (1974), trad. it. O. Sandeman, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 134, 152, 159.

²⁷ Vedi W.H. MASTERS - V.E. JOHNSON, *Omosessualità. Una nuova prospettiva* (1979), trad. it. S. Gorresio, Feltrinelli, Milano 1980.

²⁸ J. MONEY - P. TUCKER, *Essere uomo essere donna* (1975), trad. it. M. Pizzorno, Feltrinelli, Milano 1980, p. 63.

1975 *Perversion* è significativo. Perché, si chiede, usare «un termine che sta diventando *passé*?» Perché, ovviamente, ha intenzione di usarlo in un senso abbastanza inedito ed entro un sistema complesso di interpretazione e terapia delle nevrosi. La perversione è «una fantasia, in genere agita ma occasionalmente ristretta al sogno a occhi aperti (autoprodotta o fornita da altri, ovvero, in quest'ultimo caso, pornografia)». È motivata dall'ostilità, che nella perversione «prende la forma di una fantasia di vendetta occultata nelle azioni che costituiscono la perversione e serve a convertire un trauma infantile in un trionfo da adulto». Di conseguenza, ed è difficile in questo caso non cogliere la continuità tra le teorie di Stoller e quelle dei sessuologi dell'età della controcultura, la perversione non è più definita da questioni anatomiche o morali, ma semplicemente dal significato che l'azione in questione ha per il soggetto. D'altro canto, siffatta formulazione permette di concludere che anche nella condotta sessuale in generale si trovano «tracce del meccanismo perverso»; e quindi «gli impulsi e le azioni perverse sono universali». Giungendo alla rilevanza sociale dell'argomentazione (contenuta infatti in una parte del libro intitolata *Social Issues*), in una corte di giustizia «il criterio della decisione riguardo al crimine non sarà più "c'è o no perversione?"»; invece, «il giudice e la giuria dovrebbero solo decidere se è stato commesso un atto ostile che ha causato danni a persone o proprietà nella misura che il codice penale giudica rilevante per i crimini non sessuali». In altri termini, Stoller propone la piena depenalizzazione per i cosiddetti reati contro la morale. Tuttavia, la conclusione non rimanda in questo caso all'usuale tema antipuritano della lotta contro il pudore, ma alla meccanica interna del desiderio e della fantasia erotica, sminuendo di fatto la logica iconoclasta legata ai temi della rivoluzione sessuale: «Forse, come strategia di azione sociale, chi vuole aumentare la libertà sessuale non dovrebbe fare troppo conto sull'argomento che il senso del peccato esiste solo in quanto effetto della propria schiavizzazione a opera di processi storici repressivi. Il senso del peccato potrebbe non scomparire semplicemente se si annuncia che è fuori moda, e, se lo escludessimo dai nostri studi, mancheremmo di cogliere la complessa ricchezza dell'eccitazione sessuale». Semplicemente, non si può negare che «nelle fantasie che costituiscono l'eccitazione sessuale» ci siano «ostilità e deumanizzazione» (ovvero, il peccato secondo Stoller, la diminuzione della capacità di amare). Quindi, sia i conservatori che vorrebbero fermare la deriva verso «libertinismo, pornografia, leggi permissive e ricerche di laboratorio sulla condotta sessuale umana» (si noti l'accostamento), sia gli psicoanalisti che insistono sulla componente deumanizzante della perversione, hanno le loro ragioni. Tuttavia (e qui fa capolino il realismo un po' *matter of fact* e un po' antiromantico degli anni precedenti), essi non possono fornire le dimostrazioni capitali: che l'umanità sia inerentemente buona e che quindi l'amore possa essere organizzato e stimolato da leggi che blocchino la libertà sessuale; che l'amore stesso tra due persone "normali" possa essere descritto in modo affidabile; che le leggi possano ricacciare le perversioni in un luogo per uscire dal quale esse non trovino nuove strade, e via dicendo. In definitiva, il ragionamento si sposta sul piano politico. Stoller non è disposto a rinunciare alle libertà concretamente esistenti (di espressione, di stampa, di pensiero) in nome di un programma conservatore tanto repressivo quanto fumoso: ci sono «due tipi di libertà», conclude, «una è quella (relativa) dalle proprie pretese neurotiche inconse, che viene persa nella perversione; l'altra è la (relativa) libertà che una società concede a tutti i suoi cittadini. Entrambe sono preziose, ma in tempi di emergenza, proverei a salvare prima la seconda»²⁹. Una conclusione in linea con i teorici della libertà sessuale, ma che nel contempo prende sul serio la sfida lanciata dalla teoria nixoniana dell'"anarchia morale", anche se, data la complessità del

²⁹ R. STOLLER, *Perversion*, ed. cit., pp. ix, 4, 209-211, 214.

pensiero di Stoller, ci resta il sospetto che tutto ciò non sia altro che un modo ulteriore per legittimare «l'abisso di licenziosità» che, come si ricorda nell'apertura di *Perversion*, i sessuologi avevano spalancato negli anni della *Sexual Revolution*.

PRATICHE

M. Anna Maria Cànopi osb

IL PUDORE: VELO DEL SACRO

Abstract

When speaking of modesty, one commonly thinks of a quality that regards sexuality. In truth, it regards the whole person in his or her integral physical and spiritual unity. One could say that modesty is a sign of God's presence in the creature, a veil that hides and, at the same time, reveals the ineffable reality of God. Modesty belongs, therefore, to the realm of the sacred and should not be confused with shame, which is related to sin (see Gen.: 3).

Human beings carry within themselves a hidden treasure to which one owes the utmost respect. It is precisely modesty lived in interpersonal relationships that enables one to approach the other, recognizing the other's uniqueness and inviolability. This should occur even in marriage. Lived, then, in reference to one's own person, modesty is the reservedness that prevents superficiality, loves interiority, and maintains pain, be it physical, moral or spiritual, in its virgin state.

The Bible presents us with various icons of modesty, but the incomparable icon of modesty is the Virgin Mary, because everything that occurs to her is wrapped in humility and silence, seen only by the eyes of God. In a certain sense, one could also say that there is a most sacred modesty in God himself, in his revelation to humankind in Jesus Christ, hidden in human flesh, to the point of being disfigured in the death on the Cross. And as the joy of the resurrection is released from the Cross, likewise, the veil of modesty will be torn at the hour of death, when we will see God unveiled and ourselves in Him.

Contemplando il cielo stellato, lo sguardo vorrebbe spingersi oltre, sempre oltre, per vedere dove l'universo inizia e dove finisce, ma ci si deve arrendere davanti ad un mistero insondabile che ci mette in silenzio di umiltà e di adorazione: l'infinito. Dio Creatore ha infatti lasciato una traccia della sua bellezza in ogni creatura rendendola sacra e inviolabile, inaccessibile nella sua intima essenza. C'è come un divieto che ci trattiene al di qua della soglia segreta. È forse questo il pudore?

Nella creatura umana, fatta a immagine e somiglianza di Dio (cfr. *Gen 1,26*), è ancor più evidente la traccia del divino. E là dove è presente il mistero della divina santità e bellezza c'è un velo che nasconde e insieme lascia trasparire la trascendente e ineffabile realtà che è Dio stesso. Anche l'uomo è un universo sconfinato che custodisce il suo segreto. Ancora viene da chiedersi: È forse questo il pudore?

Comunemente, quando si parla di pudore, si pensa ad un sentimento che riguarda la sfera sessuale. Se inteso in questo senso, bisogna ammettere che la società del nostro tempo – in cui tutto è esposto, pubblicizzato in parole e immagini non solo impudiche, ma persino oscene – è irrimediabilmente spudorata e dissacrata. Se, infatti, l'uomo e la donna sono considerati soltanto nella materialità dei loro corpi, fatti oggetto di possesso e di piacere, nulla rimane della loro dignità: sono cose, come le tante cose

da comprare e vendere sul mercato del consumismo. E che cosa si può sperare per il futuro se si considera che vi sono genitori i quali, per educare i loro bambini a crescere senza “tabù” in riferimento al sesso, si mostrano a loro completamente nudi e li costringono a stare completamente nudi anche davanti a gente estranea? Non è dissacrare il corpo esponendolo tutto alla concupiscenza degli sguardi? Tanto più preoccupante è il fatto che questa è la cultura dei *mass-media* usati su larga scala, non soltanto come mezzi d'informazione e di sana cultura, ma spesso anche come mezzi di corruzione. Basti pensare alla trasmissione televisiva del *Grande fratello*. Parlo solo per sentito dire, perché non ho mai visto una televisione!

Stando così le cose, è possibile avere il coraggio di affrontare questo argomento, oggi, e di fare l'elogio del pudore in un clima di esterofilia e di esibizionismo erotico che arriva spesso al parossismo? Ci proviamo, invocando la luce dello Spirito che dell'uomo scruta le reni e i cuori (cfr. *Sa* 139,1.23).

Innanzitutto va detto che il pudore riguarda tutta la persona nella sua integrale unità fisica e spirituale. Si può dire che è ad essa connaturale. La Sacra Scrittura ci presenta varie icone del pudore. A questo proposito merita particolare attenzione un suggestivo episodio che si legge nella libro della Genesi: «Isacco uscì sul far della sera per svagarsi in campagna e, alzando gli occhi, vide venire i cammelli. Alzò gli occhi anche Rebecca, vide Isacco e scese subito dal cammello. E disse al servo: “Chi è quell'uomo che viene attraverso la campagna incontro a noi?”. Il servo rispose: “È il mio padrone”. Allora ella prese il velo e si coprì» (*Gen* 24,63-65).

La giovane figlia di Betuel, condotta dalla terra di Carran alla terra di Canaan per diventare sposa di Isacco, figlio di Abramo, nel primo incontro con lui cela dietro il velo la bellezza del mistero dell'amore che sta per diventare evento nuziale. È da notare che la femminilità risulta particolarmente portatrice di questo mistero generatore di vita e velato dal pudore.

Anche nel libro del Siracide – che raccoglie in forma poetica le più belle sentenze sapienziali – viene presentata la donna perfetta elogiandone le virtù del silenzio e del pudore: «È un dono del Signore una donna silenziosa, / non c'è prezzo per una donna educata. / Grazia su grazia è una donna pudica, / non si può valutare il pregio di una donna riservata» (*Sir* 26,14-15).

Significativa a riguardo del senso del pudore, unito a santo timore, è la visione teofanica di Mosè sul monte Oreb, davanti al rovetto ardente: «Egli guardò ed ecco: il rovetto ardeva per il fuoco, ma quel rovetto non si consumava. Mosè pensò: “Voglio avvicinarmi a osservare questo grande spettacolo: perché il rovetto non brucia?”. Il Signore vide che si era avvicinato per guardare; Dio gridò a lui dal rovetto: “Mosè, Mosè!”. Rispose: “Eccomi!”. Riprese: “Non avvicinarti oltre! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è suolo santo!”. Mosè allora si coprì il volto, perché aveva paura di guardare verso Dio» (*Es* 3,2-6).

Non ci si può avvicinare alla trascendenza, alla santità di Dio se non in purezza e umiltà di spirito. Il pudore appartiene, dunque, alla sfera del sacro; non è da confondersi con la vergogna, che è un sentimento relativo al peccato.

Adamo ed Eva si nascosero, infatti, allo sguardo di Dio, perché si vergognavano di essere visti dai suoi occhi puri, dopo la colpa che li aveva denudati della loro bellezza e aveva offuscato l'innocenza con la caligine della superba disobbedienza insinuata dall'astuto tentatore. Essi ormai sentivano Dio estraneo alla loro vita e perciò erano presi dalla paura. Tuttavia, nonostante la frattura causata dalla colpa, la persona umana porta in sé un tesoro nascosto che soltanto Dio conosce e davanti al quale è dovuto il

massimo rispetto, anche quando la stessa persona sembra non avere consapevolezza del proprio valore trascendente e della propria dignità.

Il segreto dell'interiorità di ogni persona è noto soltanto a Dio; perciò come gli scienziati non sono ancora giunti e forse mai razionalmente arriveranno a conoscere la formula segreta del cosmo, così anche gli esperti della più perspicace scienza psicologica non possono presumere di decifrare il mistero della persona, nonostante gli sviluppi di tale scienza.

Il senso del pudore apre la soglia soltanto all'intuizione dell'amore, a quella conoscenza che è propria dello Spirito Santo in noi.

Sant'Agostino, passando dal livello del sapere filosofico a quello della mistica, scriveva: «Anche se nessun uomo sa le cose che sono nell'uomo, se non lo spirito dell'uomo che è in lui, tuttavia c'è qualcosa dell'uomo che neppure lo spirito dell'uomo sa, ma tu, Signore, che l'hai creato, sai tutto di lui. Confesserò dunque ciò che so di me, confesserò anche ciò che di me ignoro, perché ciò che so di me, lo so per tua illuminazione, e quanto ignoro di me, lo ignoro fino a quando le mie tenebre non diventeranno come il meriggio nel tuo volto» (*Conf.*, X,5.7). Nello stesso senso il Santo di Ippona scriveva: «Tu eri a me più intimo di me stesso...» (cfr. *Conf.*, III,6.11).

L'uomo ha dentro di sé, in certo modo, il "rovetto ardente" al quale egli stesso deve accostarsi a piedi nudi, con pudore riverenziale, poiché il pudore richiama al mistero di Dio e all'innocenza.

Si può forse affermare che è proprio il pudore a custodire l'unicità e l'invulnerabilità della persona. Ogni uomo è unico e irripetibile, a tal punto che pure nel matrimonio sussiste questo mistero della persona; l'amore, infatti, crea comunione nella diversità complementare delle persone, ma non cancella l'altro, anzi, lo potenzia. Nella comunione l'amore fa crescere l'altro, lo rende, se si può dire, "più persona". Il pudore, dunque, è custode della santità dell'amore e del rispetto riverenziale che si deve avere in ogni rapporto umano. Perciò non è forse eccessivo affermare che c'è una "mistica del pudore", un'esperienza che prepara alla contemplazione del Volto di Dio, il Volto dell'Amore che sarà a noi pienamente svelato soltanto nella vita eterna.

A questa visione si può giungere solo accettando di camminare avvolti nel velo del mistero, procedendo nella luminosa oscurità della fede. Ma questo non è facile: richiede ascesi, dominio degli istinti passionali, affinché ciò che è connaturale alla persona sia coscientemente accolto e assunto come stile di vita, e si pervenga così a quella limpida interiorità che dona purezza allo sguardo.

Allora tutte le persone e persino le cose non sono più soltanto conosciute esteriormente, come oggetti, ma sono reali incontri con il mistero divino che mette in silenzio di stupore e di adorazione.

Icona del pudore, di bellezza incomparabile, è la Vergine Maria: immacolata, ignara di sé, umilissima, ella è la creatura nella quale la bellezza divina risplende in pienezza.

L'atteggiamento di Maria davanti all'angelo che le annuncia l'incarnazione del Verbo ci mostra un pudore che è riservatezza, silenzio, umiltà e trasalimento di sorpresa cui segue la timida domanda: «Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?» (*Lc* 1,34).

Anche la visita di Maria ad Elisabetta è una splendida icona di casto pudore. Le due madri, benedette da Dio, piene di stupore e di gratitudine, si abbracciano e si riconoscono benedette per i figli la cui vita palpita nel loro grembo che traspare sotto le ampie vesti.

Sempre icona di pudore è Maria accanto a Gesù, dalla nascita fino alla morte in croce, poiché il suo umile, silenzioso servizio alla vita umana del Figlio di Dio è tutto un mistero che mai si svela. Maria è, nella sua esistenza terrena, la donna sempre velata. La sua grandezza, che non appare mai agli occhi degli

uomini, raggiunge il suo culmine sul Calvario, sotto la croce, dove la sua materna compassione è celata da un pianto silenzioso, da lacrime versate nell'intimo del cuore.

Sempre e ovunque Maria è l'icona del pudore, poiché tutto quanto avviene in lei è avvolto di umiltà e di silenzio, visto soltanto dallo sguardo di Dio. C'è, infatti, un modo pudico di soffrire, una riservatezza che custodisce vergine il dolore sia fisico che morale e spirituale. Questa riservatezza fortifica interiormente e tiene l'animo nella compostezza e nella pace, proprio come la si può contemplare nell'icona della Madre Addolorata sotto la croce.

A questo punto non dovremmo saper scorgere anche un sacratissimo pudore in Dio stesso, nel suo modo di rivelarsi agli uomini in Gesù Cristo, Verbo divino fatto uomo? Dio eterno, egli nasce avvolto nell'umana carne; vive tra gli uomini tenendo segreto il suo essere Dio; muore esposto al ludibrio, svuotato della sua divina gloria, che non si svelerà pienamente nemmeno dopo la risurrezione apparendo alle pie donne e agli apostoli. In Lui il pudore è il velo del grande mistero della Bellezza, dell'Amore totalmente gratuito e immolato per la salvezza del mondo.

È Lui, icona dello splendore del Padre oscurata dal mistero della Croce, a consacrare la sofferenza dei credenti. Molte sono, infatti, le persone – più frequentemente umili e povere – che sanno portare in silenzio, con pudore, grandi sofferenze fisiche, morali e spirituali.

Quale contrasto con il macabro gusto di fare delle morti più tragiche uno spettacolo per un pubblico di ogni genere ed età! Così avveniva al Colosseo, quando l'atroce martirio dei cristiani era un *ludus*, un divertimento offerto al popolo.

Quando il pudore custodisce il dolore nel segreto della coscienza – *tacite conscientia*, dice san Benedetto (*RB* 7,35, quarto grado della scala dell'umiltà) – avviene una profonda empatia con il vergine patire di Gesù Cristo che si è fatto un tutt'uno con la debolezza dell'umana natura; allora sul volto del sofferente traspare la pace interiore, tutto il suo essere emana il «buon profumo di Cristo», ciò che è avvenuto negli stessi martiri e in modo eminente in Maria, Regina dei martiri. L'Apostolo perciò esorta i cristiani ad offrire i loro «corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio», come culto spirituale e a non conformarsi alla mentalità del mondo, ma a pensare, a discernere e a scegliere ciò che è buono, a Dio gradito e perfetto (cfr. *Rm* 12,1-2).

C'è, dunque, una “mistica del pudore” che è spesso legata alla sofferenza, al mistero della croce, quindi vissuta in comunione con il Cristo e offerta con amore per tutti gli uomini bisognosi di salvezza. Si pensi ai santi che, ricevute le stimmate delle piaghe di Gesù, le hanno pudicamente tenute nascoste per custodire vergine la loro mistica unione con il Crocifisso.

E c'è anche un pudore nel fare il bene senza ostentazione. Penso alla povera vedova che, nascostamente, mette i suoi spiccioli nel tesoro del tempio... e penso a tante persone delle quali soltanto dopo morte si scopre l'immensa generosità nell'aiutare materialmente e spiritualmente il prossimo.

E che dire del pudore nella preghiera? Viene subito davanti agli occhi l'atteggiamento del fariseo e del pubblicano nel tempio (*Lc* 18,1-14) e di tutti quelli che – come dice Gesù – entrano nel segreto del loro cuore, soltanto sotto lo sguardo di Dio (cfr. *Mt* 6,5-6).

In definitiva ogni forma di pudore ha le sue radici nell'umiltà e riceve dalla Croce il suo valore e la sua fecondità. E come dalla Croce si sprigiona la gioia della risurrezione, così dal silenzioso dono di sé scaturisce l'indicibile gioia di essere “nascosti con Cristo in Dio” (cfr. *Col* 3,3), pellegrini nell'oscurità della fede verso la celeste Gerusalemme, là dove vedremo svelatamente Dio, e in Lui, nel suo splendore, vedremo noi stessi: allora *sapremo*. Sapremo tutto ciò che ora è custodito dal velo del pudore.

Bibliografia

- G. CAMPANINI, *Il senso del pudore*, in «Studium», 61 (1965), pp. 587-597.
- M. SCHELER, *Pudore e sentimento del pudore*, trad. it. A. Lambertino, Guida, Napoli 1979.
- *Vestito-Nudità*, numero monografico di «Parola Spirito e vita. Quaderni di lettura biblica», 60 (2009).
- “*ed ebbero vergogna*”, numero monografico di «Parola Spirito e vita. Quaderni di lettura biblica», 20 (1989).
- F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita & Pensiero, Milano 2009.
- U. GALIMBERTI, voce «Pudore», in *Dizionario di psicologia*, UTET, Torino 1992, p. 785.
- T. RADCLIFFE, *Amare nella libertà. Sessualità e castità*, trad. it. L. Marino, Qiqajon, Magnano 2007.
- SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano*, 90 (*Enchiridion Vaticanum* 9/508).
- C. WOJTYLA, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*, trad. it. A. Berti Milanoli, Marietti, Casale Monferrato 1978.
- J. BASTAIRE, *Eros redento. Amore e ascesi*, trad. it. G. Dotti, Qiqajon, Magnano 1991.
- J.-P. MENSIOIR, *Percorsi di crescita umana e cristiana*, trad. it. L. Marino, Qiqajon, Magnano 2001.

Franco Garelli

Raffaella Ferrero Camoletto

OLTRE IL SENSO COMUNE DEL PUDORE?

RIFLESSIONI A MARGINE DI UNA RICERCA SOCIOLOGICA SULLA SESSUALITÀ

Abstract

Quite widespread today is the perception that we live in the age of the sexualization of culture, in which the topic of sex becomes ever more visible and legitimate. There are some who understand this tendency in positive and emancipatory terms; nevertheless, the prevailing common opinion seems to be that we live in an anymore immodest society, void of bridles and shame. Should one then speak of a loss of the common sense of shame? In the attempt to answer similar questions, I will refer to a recent study on the topic conducted (through both quantitative and qualitative methodologies) among a representative sample of the Italian population of an age comprised between 18 and 69. We will note many signs of change regarding sexual attitudes and behaviors that attest a transformation in the sense of shame as a form of regulation in terms of both the public display of the body and its private use.

1. *Senso del pudore e panico morale*

È assai diffusa oggi la percezione di vivere in un'epoca di sessualizzazione della cultura, in cui il tema del sesso acquista sempre maggior visibilità e legittimazione (Attwood 2009). Non manca chi interpreta tale tendenza in termini positivi e liberanti, come un affrancamento dai tabù del passato o come un modo più autentico di vivere una dimensione centrale dell'esistenza. Tuttavia sembra prevalere nell'opinione pubblica – e nel linguaggio mediatico – l'idea di essere ormai in una società spudorata, priva di freni e di vergogna, sempre più improntata ad un esibizionismo e voyeurismo che veicolano continui richiami di tipo sessuale. Si alimenta così quel “panico morale” che si manifesta in particolare intorno al modo disinvolto in cui le giovani generazioni (soprattutto le adolescenti di oggi) gestiscono il proprio corpo e la propria sessualità.

Nel 2007 l'opinione pubblica italiana viene scossa dall'uscita del libro *Ho 12 anni faccio la cubista mi chiamano principessa. Storie di bulli, lolite e altri bimbi*, in cui una giornalista del Messaggero documenta la storia di 5 preadolescenti di età compresa tra gli 11 e i 14 anni, esplorando i loro racconti in quello spazio virtuale che sono i blog.

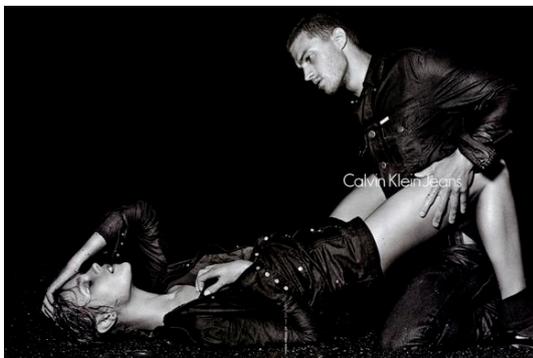
Tra il 2009 e il 2010 fa discutere la scelta di alcuni dirigenti scolastici di approvare un regolamento interno sul tipo di abbigliamento da tenere a scuola, vietando ai propri studenti i pantaloni a vita bassa, minigonne esageratamente corte e canotte da mare.

Nell'agosto 2009 una notizia che rimbalza sui quotidiani online e gratuiti rende l'estate ancor più bollente: una ragazza che festeggia il suo diciottesimo compleanno in discoteca prima si ubriaca e poi, fuori controllo, pratica una fellatio a 18 ragazzi presenti, finendo la serata in ospedale per una lavanda gastrica. I diversi siti freepress collocano l'evento in luoghi diversi (San Remo, San Marino, Rimini etc.), segno forse di una vicenda non così accertata, ma di sicuro effetto mediatico.

E ormai non si contano i casi segnalati di ragazzine adolescenti che, in cambio di una ricarica del cellulare, offrono proprie foto osé.

Non sembrano da meno le donne più adulte, se si assume come indicatore il proliferare di corsi di pole-dancing e di striptease rivolti ad un pubblico femminile che voglia esplorare e sviluppare il proprio potenziale seduttivo.

Ancora, nella cultura mediatica in cui siamo immersi si registra un utilizzo sempre più massiccio ed esplicito di immagini e cornici a carattere sessuale per rappresentare ambiti della vita sociale e della sfera pubblica. Si pensi, ad esempio, ad alcune pubblicità che hanno fatto scalpore, tra cui quelle di marchi come Calvin Klein e Dolce e Gabbana, rappresentanti scene che rimandano ad una violenza sessuale.



Alcuni studiosi sono giunti a parlare di “striptease culture” (McNair 2002) e di “pornificazione del mainstream” (McNair 1996), per segnalare la democratizzazione e banalizzazione della pornografia che invade la cultura di massa così come le forme di avanguardia culturale (nella versione porno-chic) e contribuisce a plasmare il modo di percepire la sessualità (Biasin, Maina, Zecca 2011).

Quanto il dibattito mediatico rappresenta adeguatamente la cultura sessuale dei nostri giorni?

Certamente nella società contemporanea la sessualità è stata sdoganata come un'arena di rappresentazioni ed esperienze legittime. La libertà espressiva e il piacere della sperimentazione in campo sessuale divengono imperativi culturali che sostituiscono una concezione della sessualità imperniata sul contenimento e sul differimento della gratificazione (Ferrero Camoletto 2010a, 2010b). La socializzazione in questo ambito viene sempre più veicolata non solo dal confronto con il gruppo dei pari, ma anche dall'accesso ad un vasto repertorio di modelli culturali incorporati dai vecchi e nuovi media (Ferrero Camoletto 2009a, 2009b; Caltabiano 2010).

Si deve dunque parlare di una caduta del comune senso del pudore? O piuttosto di una trasformazione del modo di vivere la sessualità dovuta al riconoscimento che il sesso è una dimensione centrale della costruzione dell'identità di ogni individuo e che molti sono i modelli cui ispirarsi per regolarne l'espressione? E ancora: si tratta di una tendenza univoca o il contesto italiano si presenta come un paesaggio in trasformazione a diverse velocità?

Nel tentare di rispondere a interrogativi come questi, faremo riferimento ai risultati di una recente indagine sul tema svolta (con tecniche sia quantitative che qualitative) su un campione rappresentativo di popolazione italiana tra i 18 e i 69 anni (Barbagli, Dalla Zuanna, Garelli 2010)¹. In particolare, focalizzeremo l'attenzione su una serie di elementi che ci aiuteranno a delineare lo scenario dell'attuale "senso del pudore".

Certamente, il mutamento di cui qui si parla non è esente da ambivalenze e non coinvolge tutte le persone allo stesso modo. Anche in questo campo si riscontrano nella popolazione grandi differenze, in rapporto sia al background socioculturale dei soggetti sia alle esperienze di socializzazione sessuale da essi vissute. A modificarsi sono stati anche lo stile affettivo della famiglia d'origine (si pensi, ad esempio, alla maggiore o minore facilità dei genitori ad esprimere fisicamente e pubblicamente in famiglia il loro legame di coppia) e i modelli educativi adottati, che promuovono nei figli atteggiamenti meno pudichi e più disinvolti. Parallelamente, la socializzazione all'interno della cerchia amicale e tramite consumi mediatici, con particolare attenzione all'esposizione alla pornografia, hanno offerto l'accesso, almeno virtuale, ad un più vasto repertorio di informazioni, conoscenze e rappresentazioni del sesso che possono legittimare una maggiore sperimentazione.

Sul versante degli atteggiamenti espressi e delle pratiche adottate, un primo dato che si registra è la progressiva accettazione (e successiva valorizzazione) dell'esposizione del corpo come espressione di sé da parte del singolo e di intimità nella relazione di coppia. A questo primo elemento si accompagna il diffondersi – specie nelle coorti più giovani – di una visione della sessualità come gioco col corpo, in cui il piacere di mostrarsi all'altro coinvolge non soltanto le donne (come nel copione tradizionale della seduzione femminile) ma anche gli uomini.

Sullo sfondo, il tratto più ricorrente è la diffusa e precoce sperimentazione, che si manifesta nella varietà del repertorio delle pratiche sessuali e che rappresenta il termometro dell'intimità e della complicità della coppia. Mentre nelle coorti più anziane alcune pratiche vengono ancora identificate come "disdicevoli" o inopportune all'interno di una relazione di coppia seria, le coorti più giovani appaiono più disinvoltate rispetto ad atti che hanno acquisito piena cittadinanza nell'esperienza ordinaria (ad esempio, i rapporti orali e in parte quelli anali).

¹ L'indagine cui si fa riferimento, dal titolo *Indagine sulla Sessualità degli Italiani (ISI)*, è stata coordinata da Barbagli, Dalla Zuanna e Garelli, e ha usufruito di un finanziamento del Miur. Essa è stata svolta con la somministrazione di un questionario ad un campione casuale di 3058 persone di età compresa tra i 18 e i 69 anni, residenti in Italia, stratificato per alcune variabili sociodemografiche (es. genere, classi di età, titolo di studio) per aree geografiche di residenza (Nord-Ovest, Nord-Est, Centro, Sud e Isole). Inoltre, sono state effettuate 120 interviste discorsive semistrutturate a soggetti dai 18 ai 70 anni residenti in quattro province rappresentative delle suddette macroaree del Paese.

2. Una trasformazione a differenti velocità

Il senso del pudore che un individuo sviluppa si lega dunque strettamente al modo in cui è stato socializzato all'uso del corpo e al dialogo in materia di sessualità; e ciò con riferimento all'influenza esercitata dall'ambiente familiare, dal gruppo dei pari e dal più ampio contesto socioculturale.

Dalla survey citata emerge come soltanto un intervistato su quattro nato tra gli anni '30 e '50 abbia visto i propri genitori scambiarsi gesti d'affetto in pubblico, esperienza invece molto più diffusa (nel 56% dei casi) per i nati dopo la seconda metà degli anni '70. Nelle coorti più anziane, a genitori più pudichi e riservati si accompagnano in genere figli più restii a mostrare il proprio corpo nudo in presenza della madre o del padre: ha provato al riguardo un sentimento di vergogna il 58% di quanti oggi hanno più di 60 anni rispetto al 30% di coloro che hanno meno di trent'anni.

Il mutamento del contesto ha prodotto non soltanto una maggior disinvoltura nel manifestare con gesti il proprio affetto o nell'espone il proprio corpo allo sguardo dei familiari, ma ha anche spinto a fare del sesso un argomento di dialogo e di confronto in famiglia.

Le classi di età più anziane hanno vissuto un clima di imbarazzo e di censura rispetto a tali questioni, soprattutto nei confronti delle figlie femmine: la quasi totalità delle persone con più di 60 anni (il 97%) ammette che era molto difficile, se non impossibile, parlare di sesso in famiglia, situazione che è ancora presente nel 65% delle famiglie con figli sotto i 30 anni. Possiamo cogliere questo passaggio attraverso il confronto tra due testimonianze, quella di Ester, 73 anni, e quella di Betty, 22 anni:

«di sesso non potevamo parlare, per carità, non se ne poteva parlare, era questione che riguardava esclusivamente gli adulti, e riguardava esclusivamente gli adulti coniugati [...]. Io non ho mai parlato con mia madre di sesso, per carità di Dio, però sapevo che c'era, che esisteva, che era una cosa normale tra i coniugi, che erano gli unici che lo potevano fare oltre agli animali, e basta» (Ester, 73 anni).

«Assolutamente posso dire di avere veramente avuto un'educazione, da quel lato, molto libera. [...] Tipo che una volta, con il primo ragazzo che ho avuto, avevo [...] 14 anni, no, il primo anno di liceo, forse, sono uscita, però ho detto a mia madre "guarda, oggi pomeriggio esco con questo ragazzo, andiamo in città" e mia madre è andata in bagno ha preso un preservativo ed è tornata con il preservativo, sono rimasta senza parole, ho detto "non mi sembra proprio il caso, non ci pensavo neanche!" [ridendo]. [...] Giusto appunto un po' di pressione del tipo "stai attenta, usa quello che devi usare", anzi ancora adesso si informano su che rapporto ho, però appunto libero, anche in modo scherzoso, battute su battute. Mi chiede anche le posizioni mia mamma! [ride]...» (Betty, 22 anni).

Di generazione in generazione, parlare di sesso diventa soprattutto più legittimo tra gli amici: se il 32% di chi ha più di 60 anni dichiara di non aver mai affrontato l'argomento con il gruppo dei pari, la percentuale scende al 6% tra gli under 30. Tra questi ultimi, il 44% si trova a parlare spesso di sesso con i propri amici, rispetto al 20% degli over 60. Come racconta un diciannovenne:

«[Il sesso l'ho scoperto] da amici... In che contesto? Parlando, chiacchierando, vagando tra un chiacchiericcio e l'altro si passa anche attraverso il discorso del sesso, che era una cosa che passava nei discorsi» (Riccardo, 19 anni).

Oltre al confronto tra pari, un altro fattore che ha modificato la socializzazione alla sessualità delle giovani generazioni è individuabile nel maggior utilizzo della pornografia, veicolata anzitutto dalle riviste e dalle videocassette da visionare a casa, e successivamente dai siti internet; tutte fonti “culturali” perlopiù oggetto di consumo goliardico e di gruppo. Come racconta Edoardo:

«Eh, per esempio giravano i giornali porno e li guardavamo in spogliatoio, ma mai tutti insieme, sempre a gruppi. [...] Nello spogliatoio ci facevano ridere, ma poi ne portavamo a casa e li nascondevamo. Io poi la notte li guardavo e lì non c'era più niente da ridere. Poi li riportavamo a allenamento e raccontavamo: davamo i soprannomi alle donne dei giornali e sparavamo le cazzate. [...] Era tutto un gioco, soprattutto nello spogliatoio con i compagni di calcio. Ci si prendeva in giro a vicenda e ci si dava dei soprannomi. Era vissuto come un divertimento e poi si sparavano tante leggende. Giravano tante storie sulle prime seghe, o sull'erezione, erano tutte storie impossibili. E poi si giocava molto sui più ingenui, si facevano tante risate su quello che non aveva ancora capito cosa stava succedendo. Era una cosa tra il gruppo di chi aveva già capito e su quello che non ci era ancora arrivato» (Edoardo, 26 anni).

Dai dati emerge che il 69% degli uomini under 30 ha guardato almeno una volta nella vita un film pornografico a casa, rispetto al 36% degli over 60; il 50% dei primi ha visitato un sito internet a contenuto pornografico, rispetto al 10% dei secondi; e il 93% dei primi, durante l'adolescenza, ha sfogliato almeno una volta una rivista pornografica, rispetto al 75% delle persone con più di 60 anni. Dunque, sul fronte della socializzazione ricevuta si assiste ad una moltiplicazione dei canali e delle fonti di informazione, che via via ampliano il bagaglio delle conoscenze e delle rappresentazioni e veicolano sempre più immagini dai contenuti sessuali espliciti.

3. Dal corpo svelato al corpo come gioco

Al di là delle dinamiche del passato, come sta cambiando attualmente il senso del pudore? Che cosa emerge al riguardo dall'analisi degli atteggiamenti e dei comportamenti degli italiani?

Se da un lato oggi siamo più esposti a immagini sessualizzate, anche sul fronte dei comportamenti sessuali il corpo risulta essere inteso sempre più come veicolo di espressione di sé sia da parte del singolo, sia nell'intimità della relazione di coppia. Guardando all'esperienza della relazione di coppia, dalla ricerca emerge come si sia progressivamente trasformata, passando dalle coorti più anziane a quelle più giovani, la scena all'interno della quale viene vissuto il rapporto sessuale.

Un primo aspetto riguarda l'esposizione dei corpi allo sguardo dei partner.

Tra le coorti più anziane, nate negli anni '30-'40, l'incontro sessuale avveniva per il 53% dei casi a luci spente, con la protezione del buio. Progressivamente, con il succedersi delle coorti, l'atteggiamento cambia: sotto i trent'anni, solo un giovane su quattro (il 25%) continua a mantenere le luci spente, mentre la maggioranza (il 61% rispetto al 40% della classe di età più anziana) preferisce una penombra che crei atmosfera. Similmente, tra i più anziani soltanto il 32% ha vissuto il sesso in condizioni di totale nudità di entrambi i partner, situazione che invece interessa più della metà dei più giovani (54%).

Unendo questi due indicatori in un indice sintetico, si ha la conferma di come la scena sessuale sia cambiata nel tempo: da una modalità più pudica a uno stile più disinvolto. Il 43% degli over '60, rispetto al 13% dei più giovani, non si è mai spogliato del tutto e ha sempre preferito fare sesso al buio; per contro, il

42% dei più giovani (rispetto al 22% dei più anziani) si è sempre esposto sia alla piena nudità sia alla luce o penombra.

Un secondo aspetto riguarda lo scambio di carezze intime a preparazione del rapporto sessuale, ovvero il tempo dedicato ai cosiddetti “preliminari”. Tra i più giovani tale pratica è ormai ampiamente diffusa, per cui il 70,1% dichiara di dedicarvi molto tempo. Al contrario, solo un soggetto su tre della coorte più anziana (il 31%) ammette di indulgere a lungo nella preparazione dei corpi all’amplesso.

Se dunque la scena dell’amplesso si è modificata verso una maggiore esposizione e visibilità dei corpi, svelati dalla nudità e dalla luce più o meno diretta e intensa, non stupisce il fatto che tra i giovani – rispetto agli anziani – si trovi il doppio di soggetti che ritiene piacevole essere guardati mentre ci si spoglia (il 44% rispetto al 21%). Il corpo diviene un terreno di gioco da offrire allo sguardo del partner per alimentare il proprio e l’altrui desiderio. Tuttavia, il dato più interessante è che questo modo di concepire il corpo come oggetto da esibire non è diffuso soltanto tra le giovani donne, a conferma dell’associazione tra femminilità e seduttività, ma risulta altrettanto presente tra i giovani uomini (44% delle prime e 44% dei secondi). Proprio nel mondo maschile si registra il cambiamento più marcato: l’uso seduttivo del corpo da parte degli uomini passa dal 13% della coorte più anziana al 44% della più giovane, mentre tra le donne il mutamento è più lieve (dal 28% al 44%).

Il corpo trova quindi pieno riconoscimento come luogo e veicolo di costruzione e di scambio di piacere, in cui però quest’ultimo non è generato solamente dall’adozione di specifiche pratiche sessuali, ma risulta anche prodotto da un gioco di rappresentazioni e svelamenti in cui il corpo viene messo in scena.

4. *La sperimentazione come valore*

Questa nuova concezione della sessualità attribuisce centralità all’esperienza, per cui la norma, anche in campo sessuale, è divenuta quella della sperimentazione. La ricerca mostra come avere rapporti sessuali con un partner che non è il proprio consorte o la persona con cui si ritiene di voler trascorrere il resto della propria vita sia una pratica oggi ampiamente legittimata: lo ritiene perfettamente accettabile il 93% degli uomini e l’86% delle donne. La riprovazione nei confronti di tale comportamento si è fatta via via più contenuta nel passaggio dalle coorti più anziane a quelle più giovani²: infatti se fra i nati prima degli anni ’50 i rapporti prematrimoniali sono ammessi dal 71% degli uomini e dal 60% delle donne, tra i nati dopo gli anni ’70 tale pratica è ormai accettata da oltre l’80% delle donne e il 90% degli uomini. Come sostiene Loredana, una ventenne impegnata in parrocchia:

«Non farlo prima del matrimonio vuol dire anche che tu ti vai a sposare una persona che non conosci da un lato, che dovrai condividere per cinquant’anni. Poi è anche vero che adesso è pieno di divorzi nonostante tu l’abbia conosciuto prima, però

² Questa tendenza ad una sempre maggiore accettazione dei rapporti sessuali prematrimoniali appare anche se confrontiamo i nostri dati con quelli raccolti in una ricerca nazionale della metà degli anni ’90: dalla comparazione tra le due indagini si ricava come vi sia una progressiva riduzione delle posizioni di condanna di questa pratica, con la grande maggioranza dei nati dopo gli anni ’50 che la considerano ammissibile. Cfr. Cesareo et al. 1995.

secondo me, cioè io non sposerei mai un uomo senza sapere com'è da quel punto di vista. Mi sembra proprio sbagliato» (Loredana, 20 anni).

Tale concezione “sperimentale” del sesso valorizza l'accumulo di esperienze e l'affinamento delle proprie conoscenze e abilità in campo sessuale, secondo una logica incrementale che viene considerata essenziale per poter vivere in modo più pieno e consapevole la propria sessualità. Sono dunque cambiati i modelli normativi relativi all'esercizio della sessualità, per cui gli inviti ad attendere e a prepararsi per il momento propizio, a non bruciare le tappe, a considerare il matrimonio come il luogo della sessualità piena e legittima, sono stati progressivamente sostituiti dalle spinte a vivere la sessualità come opportunità per mettersi alla prova e misurarsi sia sul piano personale che sul piano relazionale.

Il passaggio dall'ideale del “conservarsi” a quello dello “sperimentarsi” si traduce anche nella riduzione dell'intervallo temporale che si ritiene debba intercorrere tra la prima conoscenza del partner e il coinvolgimento in un rapporto sessuale. L'idea di una rapida traduzione delle relazioni in scambi sessuali è oggi condivisa da poco meno del 40% degli italiani, risultando più diffusa tra le classi di età più giovani (con punte che toccano il 50-60% per i maschi) che tra le persone adulte (30-40%) e soprattutto tra gli anziani (17%). Nell'insieme, i più propensi a trasformare più rapidamente un incontro in un'esperienza sessuale sono gli uomini, mentre le donne restano maggiormente ancorate ad un'idea di sesso legato ad un coinvolgimento affettivo e relazionale.

Il riferimento ad un orizzonte relazionale come criterio di legittimazione dell'esercizio della sessualità coinvolge tuttavia oltre la metà delle donne di tutte le generazioni (e una quota inferiore ma comunque consistente di uomini), a indicazione del fatto che si tratta di una convinzione diffusa che resiste alla prova del tempo e dei mutamenti culturali. Nel caso delle donne, questa tendenza è confermata da un altro dato: il doppio delle donne rispetto agli uomini (il 70% rispetto al 38%) ritiene che non sia lecito fare sesso con una persona se non la si ama. Lo pensano soprattutto le donne più anziane, ma anche il doppio delle donne più giovani rispetto ai loro coetanei maschi (il 61% rispetto al 28%).

5. Il sesso come linguaggio polisemico

In un contesto in cui si fa strada una concezione più positiva della sessualità cresce l'importanza che gli individui attribuiscono al sesso nel proprio rapporto di coppia. Solo il 29% degli italiani ritiene che il sesso sia un aspetto secondario in una relazione, mentre il 71% gli assegna un posto di primo piano nell'esperienza di coppia. È soprattutto agli inizi di una relazione che – a detta del 78% del campione – si rivela fondamentale una buona vita sessuale, alimentata dalla passione e dalla curiosità delle fasi di avvio di una storia affettiva. Nello stesso tempo, l'89% degli intervistati pensa che l'accordo sessuale tra due partner migliori con il tempo, con l'aumento della conoscenza reciproca.

All'interno della vita di coppia dunque la sessualità ha progressivamente assunto un ruolo sempre più importante.

Tuttavia, la maggioranza degli intervistati tende ad riconoscere al sesso un'importanza condizionata, collocata all'interno di un quadro di riferimento più ampio: il modello di autorealizzazione e di successo di una coppia è quindi composito e pluralistico, tenendo conto di una varietà di elementi esperienziali. Si

tratta di un orientamento culturale sul quale convergono uomini e donne, come testimoniano due intervistati:

«[...] è il 40% di tutto, se 60% è tutto il resto con lui, amore, rispetto, comprensione, complicità [...]. È importante, è dolce, è una bella cosa, ma se sei sazio di altre cose, capita che quella passa, puoi farlo anche... non tutti i giorni il dolce lo devi mangiare, anzi, se ti sazi di proteine, di vegetali, di carboidrati, diversi, di zuccheri semplici, che ti riempiono ugualmente la vita, puoi anche fare a meno. [...] Prima di tutto viene l'amore, la mia famiglia, è un completamento, è una cosa bella, è una cosa che fa parte dell'amore [...]» (Annunziata, 40 anni).

«È difficile rankarlo [...], nel senso che non posso mettere a confronto il sesso con la salute o il sesso con lo studio o con il lavoro. È ovvio che è importante, perché è una parte che c'è, una parte piacevole e in certi momenti si sente proprio il bisogno. [...] È difficile dare una graduatoria assoluta. Ecco, comunque, non fondamentale, ma importante. Importante come può essere, che ne so, il fatto di avere degli amici con cui andare a bersi una birra, l'idea di avere un giro di amicizie, una cosa comunque che rende la vita completa, piacevole e senza sarebbe una mancanza» (Giancarlo, 25 anni).

Oltre all'importanza attribuita al sesso nella vita personale e di coppia, un altro aspetto centrale per comprendere le trasformazioni della concezione della sessualità sono le funzioni che le sono attribuite. Secondo alcuni autori, il cambiamento più rilevante della seconda metà del '900 sarebbe stata l'affermazione di una visione della sessualità sganciata dai vincoli della riproduzione, e quindi caricata di nuove funzioni e significati, tra cui quello autoespressivo e comunicativo. È ciò che Giddens (1994) chiama "sessualità duttile", ovvero un'interpretazione del sesso come tratto d'uno stile di vita, adottato piuttosto che trasmesso, scelto e riflessivamente costruito piuttosto che ricevuto. In questo quadro la condotta sessuale diviene oggetto di una decisione relativa non soltanto a come agire, ma anche a chi essere (Giddens 1999).

Guardando ai dati survey, non stupisce pertanto che alcune delle funzioni indicate abbiano ricevuto un consenso pressoché plebiscitario, con percentuali di accordo superiori all'85-90% e con ridotte differenze tra uomini e donne. Tra queste, il sesso finalizzato al raggiungimento del piacere; o come strumento di comunicazione profonda tra due persone; o orientato a dare piacere al partner; o come mezzo per mantenere salda una relazione di coppia; o ancora, il sesso come modalità di espressione di sé. Sembra quindi ampiamente diffusa tra gli italiani una concezione multidimensionale della sessualità, che ne riconosce, al tempo stesso, la dimensione edonistica, la capacità di produrre piacere in un'ottica di reciprocità (dare e ricevere), il valore comunicativo, la dimensione relazionale e quella autoespressiva.

Un po' meno riconosciute sono invece altre funzioni della sessualità (indicate da meno del 70% del campione): quella riproduttiva, nella quale si identificano maggiormente le donne rispetto agli uomini; e quella biologico-istintuale (sottolineata maggiormente dagli uomini), per cui il sesso sarebbe un modo di sfogare un impulso naturale della persona.

Infine, una minoranza attribuisce al sesso una funzione ricreativa-socializzante (46%), interpretando il sesso come uno strumento per fare nuove esperienze e conoscere nuove persone: significativamente, si tratta di una concezione della sessualità che ottiene una percentuale di consenso maschile quasi doppia rispetto a quella femminile.

La sessualità assume pertanto una valenza multidimensionale, come linguaggio complesso capace di veicolare molti differenti messaggi. Come sostiene un giovane intervistato:

«la sessualità è altro dall'amore, dal concepimento e quindi... cioè, è anche altro. È un po' come prendere lo stesso numero di pullman, la stessa linea, sia per andare all'università, che per andare alla Fnac; e quindi attraverso alla sessualità puoi arrivare sia all'università, cioè al concepimento, ma anche fermarmi alla Fnac, dove vado a comprarmi i DVD ma mi diverto lo stesso e sono contento come una pasqua, e il mezzo è lo stesso, cioè quello della sessualità, però può essere usata in vari modi» (Emanuele, 28 anni).

La tendenza, dunque, è verso un progressivo sganciamento della sessualità dalla prospettiva della procreazione, che sposta l'accento su altri significati, di tipo espressivo, comunicativo, di cura dell'intesa profonda tra i partner. La funzione riproduttiva della sessualità non è negata, ma posta in secondo piano rispetto ad altri intenti che ne rimarcano l'accezione allo stesso tempo individualizzata e relazionale.

6. Conclusioni

Nel percorso di analisi abbiamo rintracciato molti segnali di cambiamento relativi ad atteggiamenti e comportamenti in campo sessuale che attestano una trasformazione del senso del pudore come forma di regolamentazione sia dell'esposizione pubblica del corpo, sia del suo uso privato.

Il corpo infatti, nella cultura contemporanea, ha assunto una sempre maggiore centralità nella costruzione dell'identità e nella presentazione di sé nell'interazione sociale. Da oggetto da occultare e contenere, esso diviene forma di espressione del soggetto e capitale su cui investire per acquisire competenze e per sviluppare il proprio potenziale.

La sfera della sessualità riflette questo generale cambiamento di scenario. Si afferma una visione ludica ed edonistica del sesso, inteso come terreno di gioco, che pone al centro la multisensorialità, il piacere di vedersi, toccarsi, assaporarsi. Il sesso appare come un'arena di sperimentazione, di messa alla prova di sé e di costruzione della propria capacità di relazione con l'altro.

Siamo dunque di fronte ad una società spudorata? Sicuramente dobbiamo riconoscere un generale abbassamento della soglia del pudore che rende oggi socialmente legittimo manifestare apertamente interesse per il sesso e attribuirvi valore, così come parlarne pubblicamente e rappresentarne anche immagini esplicite.

Ciò non significa però che nella cultura contemporanea il corpo, e la sessualità, siano caratterizzati da un'assenza di norme che ne definiscano il significato e l'uso legittimo. L'imperativo della sperimentazione, infatti, costituisce un'aspettativa sociale altrettanto cogente quanto la norma del contenimento e del differimento della gratificazione. E al tempo stesso, oggi si affermano nuove regole e nuovi confini per l'espressione della sessualità, che rimandano al valore dell'autenticità dell'esperienza sessuale, della composizione armonica delle sue diverse componenti e funzioni, della negoziazione delle pratiche in cui essa si traduce. Va da sé, tuttavia, che alcuni gruppi sociali hanno difficoltà a riconoscersi in questo percorso, affidandosi a forme smodate di espressione del corpo e della sessualità poco rispettose dei valori della relazione e dell'intimità, ricercando in scelte appariscenti e trasgressive una risposta immediata all'esigenza di emancipazione e di realizzazione.

Riferimenti bibliografici

- F. ATTWOOD (2009, a cura di), *Mainstreaming Sex. The Sexualization of Western Culture*, I.B. Tauris, London-New York 2009.
- M. BARBAGLI, G. DALLA ZUANNA e F. GARELLI (2010, a cura di), *La sessualità degli italiani*, Il Mulino, Bologna 2010.
- E. BIASIN, G. MAINA e F. ZECCA (2011, a cura di), *Il porno espanso. Dal cinema ai nuovi media*, Mimesis, Milano 2011.
- M. CALTABIANO (2010), *Le prime fasi della vita sessuale*, in M. BARBAGLI, G. DALLA ZUANNA e F. GARELLI (a cura di), *La sessualità degli italiani*, ed. cit., pp. 23-52.
- R. FERRERO CAMOLETTO (2009a), *Percorsi di socializzazione alla sessualità*, in “Famiglia Oggi”, 5 (2009), pp. 57-71.
- R. FERRERO CAMOLETTO (2009b), *Diventare uomini e donne: il ruolo della socializzazione alla sessualità nella costruzione dell'identità di genere*, in R. RAUTY (a cura di), *La ricerca giovane. Percorsi di analisi della condizione giovanile*, Kurumuny, Calimera 2009, pp. 66-74.
- R. FERRERO CAMOLETTO (2010a), *Il posto del sesso. Dall'attesa alla sperimentazione*, M. BARBAGLI, G. DALLA ZUANNA e F. GARELLI (a cura di), *La sessualità degli italiani*, ed. cit., pp. 99-130.
- R. FERRERO CAMOLETTO (2010b), *Dalla rispettabilità all'autenticità? La ridefinizione del significato della verginità tra i giovani*, in “Polis”, XXIV (2010), pp. 359-388.
- F. GARELLI (2000), *I giovani, il sesso, l'amore*, Il Mulino, Bologna 2000.
- F. GARELLI (2008), *La sexualité des jeunes Italiens*, in A. CAVALLI, V. CICHELLI e O. GALLAND (a cura di), *Deux pays, deux jeunesse?*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2008, pp. 194-202.
- A. GIDDENS (1994), *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna 1994.
- A. GIDDENS (1999), *Identità e società moderna*, Ipermedium, Napoli 1999.
- M. LOMBARDO PIJOLA (2007), *Ho 12 anni faccio la cubista mi chiamano principessa. Storie di bulli, lolite e altri bimbi*, Bompiani, Milano 2007.
- B. MC NAIR (1996), *Mediated Sex*, Arnold, London 2006.
- B. MC NAIR (2002), *Striptease Culture: Sex, Media and the Democratisation of Desire*, Routledge, London 2002.

STUDI

Simo Knuuttila

THE EMOTION OF SHAME IN MEDIEVAL PHILOSOPHY

Abstract

*In her book *Pride, Shame and Guilt* (1985) Gabriele Taylor argues that there are two factors in each case of shame: a self-regarding adverse judgement that one is degraded and awareness that one ought not to be in the position of being seen by a possible detached observer. Taking this as a starting-point, I first show, perhaps unsurprisingly, that there is a tradition in ancient and medieval philosophy in which the emotion of shame is understood in roughly the same way as in Taylor's book. This is exemplified by Aristotle and Aquinas. My second point is that there is another tradition in which shame involves the thought of being degraded which, however, does not include the standpoint of an objective observer. This is Augustine's theory of shame as a common feature of human consciousness. I also comment on Richard of Saint Victor's twelfth-century theory of good shame, which combines elements of caution, guilt, and modesty.*

In her *Pride, Shame and Guilt* (1985) Gabriele Taylor discusses the emotions mentioned in the title of the book as those of self-assessment. She argues that the experience of such emotions involves beliefs about the self, its relations to social norms and its consequent standing in the world. Since Taylor's work, many authors have published philosophical books or articles about shame and guilt in English, for example, Patricia Greenspan, *Practical Guilt: Moral Dilemmas, Emotions, and Social Norms* (1995), Phil Hutchinson, *Shame and Philosophy* (2008), and Julien A. Deonna, Raffaele Rodogno, and Fabrice Teroni, *In Defense of Shame: The Faces of an Emotion* (2012). The social, cognitive and neural aspects of the emotions of pride, shame, and guilt are discussed by many scholars in *The Self-Conscious Emotions: Theory and Research*, ed. Jessica L. Tracy, June Price Tangney and Richard W. Robins (2007).

In the first chapter of her book, Taylor comments on Hume's view of pride, which has been a popular subject among Anglo-American authors. The second chapter, which is about shame, begins with a brief explanation of the famous anthropological distinction between a shame-culture and a guilt-culture. The distinguishing mark of the former is that public esteem is regarded as the basic value and public respect and self-respect stand and fall together, as in the heroes of Homer's *Iliad*. Loss of honour in a shame-culture means that one has failed to meet the demands of the social group of which one is a member. Since people share the point of view of the group, they have failed in their eyes as well. Earlier in her book Taylor refers to medieval feudal chivalry, which exemplifies the social notions of pride and humility in a shame culture as well. While shame was an essential part of the medieval knightly system (Flannery 2012), the discussion of the emotion of shame in medieval scholarly treatises did not have many links with this social context. (See also Müller 2011.)

Taylor thinks that feelings of shame have preserved some structural features which show similarities to those of shame-culture. One of these is the fact that shame requires the idea of an audience. A person thinks or imagines being seen as deviating from a norm and in feeling shame he or she identifies with the audience's view and concludes that status has been lost. According to Taylor, there are basically two factors in each case of shame. First, there is a self-regarding adverse judgement that one is degraded, being not the sort of person one believed or hoped one should be. Second, there is the notion of the audience, which can be described as awareness that one ought not to be in a position where one could be seen by a possible detached observer. Whether one is seen or imagines there is an observer is less relevant than the awareness of an observer-description. This distinguishes shame from other self-assessment emotions.

Shame may be associated with guilt, but need not be. These are different emotions, guilt deriving from a legal context. A person is guilty if he or she breaks a law, which may be a social or religious institution or a moral principle of right. People may be guilty without feeling guilty; feeling guilty implies an acceptance of a norm authority which Taylor says may be the voice of conscience, the notion of which is clearest if it is thought to reflect the edicts of some god. The notion of authority in guilt is often as obscure as that of the audience in shame may be obscure; however, while guilt is accompanied by an awareness of oneself in relation to obligatory action or abstention, shame is about oneself under a negative observer-description.

Without evaluating Taylor's analysis, I take her account of shame as a starting-point for some historical observations. I would like to show that there is a tradition in ancient and medieval philosophy in which the emotion of shame is understood in roughly the same way as in Taylor's book. This is exemplified by Aristotle and Aquinas. My second point is that there is another tradition in which shame involves the thought of being degraded which, however, does not include the standpoint of an objective observer, at least not in the same way as in the former case. This is Augustine's theory of shame as a common feature of human consciousness. I also comment on Richard of Saint Victor's twelfth-century theory of good shame, which combines elements of caution, guilt and modesty.

1. *Shame in Aristotle*

In commenting on Heidegger's view of emotions as self-regarding moods (*Stimmungen*), Ernst Tugendhat refers to Aristotle's remarks on the awareness of the self in occurrent emotions (1986, 178-187). This aspect is most explicitly formulated in *Rhetoric* II.11 in which Aristotle explains the pleasant or unpleasant feeling associated with various acts or events. His idea is that certain evaluations of things may induce a positive or negative imagination of oneself with respect to these evaluations, which is why their objects are experienced as pleasant or unpleasant. One may also think here of Plato's remarks about pleasant and unpleasant feelings caused by the mental representations of ourselves and others in the comedies and tragedies of life (*Philebus* 50b). Aristotle writes:

Victory is pleasant, not merely to the competitive, but to everyone, for there is produced an appearance (*phantasia*) of superiority and everybody has a more or less keen appetite for that ... Honour and good repute are among the most pleasant things, because they produce the appearance of oneself as possessing the qualities of an excellent man ... A friend is also

among the pleasant things, for it is pleasant to love ... and to be loved, for here again an appearance that one is good is produced, a thing desired by all people who are aware of it (*Rhetoric* I.11, 1370b32-1371a20).

The appearance of oneself (*phantasia heautou*) as an aspect of emotion is also included in Aristotle's account of shame, which is said to involve an appearance of disgrace and to arise from this and not from its consequences (*Rhetoric* II.6, 1384a21-23). It is defined as a pain in regard to evil things, whether past, present or future, which seem likely to involve us in discredit. Shamelessness is contempt or indifference in regard to these things. Shame includes an idea of social discredit. 'The people before whom we feel shame are those whose opinion of us matters to us.' Aristotle refers to the proverb 'Shame dwells in the eyes', because we feel shame about a thing when it is done, 'before the eyes of all people'. He ends the chapter about shame by quoting Antiphon the poet who said to the others who went with through the gates to be executed: 'Why do you cover your faces? Is it lest some of the crowd should see you tomorrow?' (See *Rhetoric* II.6, 1384a23-1385a13.)

Aristotle's analysis of shame combines elements of how the notions of *aidos* and *aiskhynē* are dealt with in ancient philosophical sources, one feature of these terms being that *aidos* often refers to caution or modesty and the inclination to avoid shameful things. *Aiskhynē* is related to what has happened, though it can also be used in the same way as *aidos* (Cairns 1993, Konstan 2006, 91-110). Because of his interest in the psychology of emotions in general, Aristotle tries to identify the standard constituents of occurrent emotions in shame as well: evaluative cognition of an object, pleasant or unpleasant feeling about this, typical behavioural suggestion, and the accompanying physiological changes, in this case becoming red in the face. He stresses the idea of the audience, which Taylor regards as definitional of shame. (For the structure of emotions in Aristotle, see Knuuttila 2006, 32-33.)

A reference to an audience is also typical of the notion of shame in ancient Roman literature. In his *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome* (2005), Robert Kaster describes the kernel of the emotion of shame (*pudor*) in Roman authors as something experienced when 'I see my self being seen as discredited, when the value that I or others grant that self is not what I would have it be' (29). Whereas the term *verecundia* is sometimes used as a synonym of *pudor*, it is more usually understood as another emotion related to an attitude of protecting the self by not offending others. This sense is close to temperance and modesty to which *verecundia* is allied in Cicero's account of the virtue of decency (*De officiis* I.93). Kaster also pays attention to some texts in which one is said to be seen by oneself in discreditable terms even without the fear of a bad reputation (60-65).

2. Shame in Aquinas and Richard of Saint Victor

In his *Summa theologiae*, Thomas Aquinas presents a very detailed taxonomy of emotions which is influenced by some earlier medieval theories. The contrary motions of the concupiscible power are directed towards contrary ends (sense-good and sense-evil), and the contrary motions of the irascible power with respect to arduous objects are approaches toward and withdrawals from the same object. There are eleven types of emotion: three pairs of contrary concupiscible emotions and two pairs of contrary irascible emotions; anger has no opposite. Three pairs of emotions in the concupiscible power are love and hate, desire and avoidance, and joy and distress. Three groups in the irascible power are hope

and desperation, courage and fear, and anger, which has no contrary part. ‘Consequently there are eleven different types of emotions in which all emotions are contained, six in the concupiscible power and five in the irascible part’ (*Summa theologiae* II-1, 23.4; Knuuttila 2006, 239-255). Shame is treated as a type of fear. It is fear of disgrace which mars one’s reputation. If one fears disgrace because of what one is doing, one feels embarrassment (*erubescencia*), and if it is feared because of what one has done, one feels shame (*verecundia*) (*Summa theologiae* II-1, 41.4).

Aquinas discussed shame and honour as associated with the virtue of temperance. The emotional disposition of shame as avoidance of disgrace is said to be an integral part of temperance, the other integral part being honour (*honestas*), the love of the beauty of virtue in general. Modesty or temperance is a virtuous disposition which controls concupiscible emotions (*Summa theologiae* II-2, 144-145). While honour as an integral constituent of temperance is not problematic, the role of the shame is less clear because Aquinas, following Aristotle’s remark in the *Nicomachean Ethics* IV.9, says that the disposition of feeling shame is not a virtue; virtuous people do not have a reason to feel shame because they do not behave in a shameful way. In his commentary on the *Nicomachean Ethics*, Aquinas states that in Aristotle’s view shame might be regarded as conditionally good in the sense that if one performs a base act, it is appropriate to be ashamed, but this is not part of the virtues (IV.17. 872, 879). In *Summa theologiae*, he is willing to see shame as closer to the virtues, saying that were there something disgraceful in the life of virtuous people, they would be ashamed. Therefore shame belongs to morally good people as a conditional disposition (*Summa theologiae* II-2, 144.4; Doig 2001, 215-220).

Aquinas includes virtuous shame in temperance with respect to concupiscible emotions. As for the irascible desire for good things, he argues that it should be moderated by humility. This was an important virtue in monastic tradition to which Aquinas refers, but he discusses it from the point of view of Christian life in general. He says that the virtue of humility is not found in Aristotle because it is based on the Christian awareness of being a servant of God. While humility is meant to control false pride and arrogance, it includes a certain pride in itself which expels false humility. Aquinas describes this by paraphrasing Psalm 48 about the man who ‘not understanding his honour, compares himself to senseless beasts, and becomes like to them’ (*Summa theologiae* II-2, 161.1). Seeking honour in a social context is not a bad thing if it remains moderate (I *Summa theologiae* I-2, 131.1, ad 1).

In his *The Twelve Patriarchs*, Richard of St. Victor (d. 1173) offers an allegory of spiritual psychology on the basis of the biblical history of Jacob, his wives and their children. Having dealt with moderate emotions and other attitudes represented by the elder sons, Richard moves on to Dina who represents true shame (*pudor*). She is described as the sense of shame for one’s sinfulness, which prevents pride and vainglory and moderates anger towards moral shortcomings of other people (45). Shame as a social emotion is said to be felt because of the disgrace which falls on the subject who deviates from the standards appreciated by others. People may even feel shame for their morally evil acts because of the fear of disgrace, if they do not first hate sin:

If you are caught in sin and confounded with shame when you are caught, I do not believe that you are ashamed of the fault, but of the infamy. For such shame descends not so much from the sin itself as from the damage to the reputation (46).

True shame is accompanied by an act of conscience by which sinful acts or thoughts as such are condemned as shameful. While the mundane emotion of shame is audience-oriented, the true shame is

internalised in the sense that the audience is reduced to the person him- or herself. True shame involves a judgement which has a reflective structure as follows:

The person who judges and the person who is judged are the same, as is he who condemns and he who is condemned and he who punishes and he who is punished (48).

There are examples of internal shame without an actual social aspect in ancient sources as well. Richard takes this as the basic form of true spiritual shame. The self is the object of one's inner sight and of the knowledge of God and the angels. Richard thinks, like Aquinas, that shame as a standard human emotion is fear of disgrace and bad reputation. He differs from Aquinas in developing the concept of good shame as a matter of conscience, which evaluates the subject from the point of view of divine commands and is ready to confess one's fault. Combining elements of caution, guilt and modesty, good shame moves one to avoid action which makes the inner representation of the self disagreeable. It is a virtue which makes the soul beautiful, but it is not among the high spiritual virtues.

3. *Shame in Augustine*

According to Augustine, the original fall was followed by the shame which Adam and Eve felt when they realized they were becoming ruled by the movements of the lower soul and the body, the functions of which should be under the control of the rational part. Culpable disobedience of the higher part became penal disobedience of the lower part, the relative autonomy of which continuously reminds humans of their shameful condition of not being what they should be.

And no doubt, in the order of nature, the soul is above the body; yet the soul commands the body more easily than itself. Nevertheless this lust (*libido*), which we are now discussing, is the more shameful because the soul neither has therein command of itself so effectively as not to lust at all, nor of the body so fully that the shameful members are moved by the will rather than by lust; for in this case they would not be shameful. But now the soul is ashamed that the body, which by nature is inferior and subject to it, should resist it ... When the soul conquers itself in an orderly fashion, so that its unreasonable motions are made subordinate to mind and reason, while the reason again is subject to God, this is virtuous and laudable. Yet there is less shame when the vicious parts of the soul disobey it than when the body does not yield to its will and command, for the body is distinct from it and inferior to it, and its nature has no life without it. (*The City of God* XIV.23)

Augustine's theological conception of shame concentrates on the awareness of one's having lost a higher position. The spontaneous lower movements, which one should try to control as well as possible, form a constant reminder of this metaphysical degradation. Because the penal divide of the soul is not voluntary, Augustine thinks that the shame felt for it belongs to humans simply by being a member of the human race.

While nothing like this is found in Aristotle or Hellenistic philosophical schools, it was known to Augustine from Plotinus's Neoplatonic view that existing in a body is a form of being with which the higher soul should not identify itself (*Enneads* I.6.5, 48-59). Porphyry famously wrote that 'Plotinus, the philosopher of our times, seemed ashamed of being in the body' (*Vita Plotini* 1,1). In Augustine's modification of Plotinus's view, the shame does not derive from being in the body as such; it is about the

permanent deterioration of the soul which is visible in the uncontrolled psychosomatic reactions. (For Augustine's view of the soul, see O'Daly 1987.) Metaphysical shame does not refer to a social ranking because the downgrading of human beings is universal and democratic in this sense. It is primarily meant to explain the human sense of shame in regard to sexual matters.

Richard of St. Victor does not mention Augustinian shame in his meditation on Dina, the good shame, which is born in the mind when it first learns to hate sin. His description of the judgement of conscience as the basis of good shame is associated with the notion of guilt rather than the shameful status of humans. The reason for this may be that Richard's treatise is a spiritual guidebook the first part of which explains the role of various moderate emotions in spiritual development. Augustine's metaphysical shame as a permanent disposition is part of the degrading punishment which recalls the fallen state of humankind, in the same way as bodily pain does, which in Augustine's view was not part of the original human physiology (*The City of God* XIV.10).

Literature

- CAIRNS, DOUGLAS L. (1993), *Aidōs: The psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* (Oxford: Clarendon Press).
- DOIG, JAMES C. (2001), *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective*, The New Synthese Historical Library 50 (Dordrecht: Kluwer).
- DEONNA, JULIEN A., RAFFAELE RODOGNO, and FABRICE TERONI (2012), *In Defense of Shame: The Faces of an Emotion* (New York: Oxford University Press).
- FLANNERY, MARY C. (2012), 'The Concept of Shame in Late-Medieval English Literature', *Literature Compass* 9.2, 166-182.
- GREENSPAN, PATRICIA (1995), *Practical Guilt: Moral Dilemmas, Emotions, and Social Norms* (New York: Oxford University Press).
- HUTCHINSON, PHIL (2008) *Shame and Philosophy: An Investigation in the Philosophy of Emotions and Ethics* (New York: Palgrave Macmillan).
- KASTER, ROBERT (2005), *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome* (Oxford: Oxford University Press).
- KNUUTTILA, SIMO (2006), *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy* (Oxford: Clarendon Press).
- KONSTAN, DAVID (2006), *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature* (Toronto: University of Toronto Press).
- MÜLLER, JÖRN (2011), 'Scham und menschliche Natur bei Augustin und Thomas von Aquin' in MICHAELA BAUKS und MARTIN MEYER (eds.), *Zur Kulturgeschichte der Scham, Archiv für Begriffsgeschichte*, Beiheft 9 (Hamburg: Felix Meiner), 55-72.
- O'DALY, GERARD (1987), *Augustine's Philosophy of Mind* (London: Duckworth)
- RICHARD OF SAINT VICTOR, *Les Douze Patriarches*, ed. J. Châtillon and M. Duchet-Sichaux (Paris: Les Éditions du Cerf, 1997); *The Twelve Patriarchs, The Mystical Ark, and Book Three of the Trinity*, Trans. G.A. Zinn (London: SPCK, 1979).

- TAYLOR, GABRIELE (1985), *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment* (Oxford: Clarendon Press).
- TRACY, JESSICA L., JUNE PRICE TANGNEY and RICHARD W. ROBINS (eds. 2007), *The Self-Conscious Emotions: Theory and Research*. (New York: Guilford).
- TUGENDHAT, ERNST (1986) *Self-Consciousness and Self-Determination*, trans. Paul Stern (Cambridge, Mass.: The MIT Press).

Giulio Guidorizzi
Ludovica Conti

OMERO E LA CULTURA DEL PRE-PUDORE: ALCUNI APPUNTI¹

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.

¹ 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 omerica². 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 boccaccesca, 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»³. 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»⁴. 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

² 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.

³ OMERO, *Od.*, VIII, 324.

⁴ OMERO, *Il.*, XXIII, 104-110.

vergogna, perché è sorta una lotta terribile!»⁵. 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 gente⁶.

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”)⁷. 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 animalesca⁸. 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

⁵ 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).

⁶ OMERO, *Il*, IX, 458-461.

⁷ OMERO, *Od*, IX, 269-271.

⁸ 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»⁹. 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*¹⁰. 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'anima¹¹, 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»¹².

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 platonica¹³ 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"¹⁴.

⁹ ESiodo, *Op.*, 188-201.

¹⁰ Cfr. D.L. CAIRNS, *op. cit.*, pp. 370-378.

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

¹² 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.

¹³ Sinonimo di *aischúne*.

¹⁴ 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 rispetto¹⁵, 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 disprezzo¹⁶.

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 inaggrabile 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 anima¹⁷, ma si percepisce come una pluralità integrata di organi che presiedono a specifiche funzioni¹⁸; ciò in cui tuttavia si fonda la componente eroica è un decentrato "soggetto" pragmatico¹⁹, nucleo unitario d'azione o meglio, all'inverso, "centro concreto di atti"²⁰; 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 libertà²¹, di attribuire a meccanismi demonici esterni quella della responsabilità²².

¹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 3.

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

¹⁷ 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 doppiante 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.

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

¹⁹ 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.

²⁰ 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.

²¹ Ad esempio, pur comparando elementi che concorreranno a formarli, 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.

²² 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"²³, ben aldilà della definizione di emozione tra le altre²⁴, 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

²³ D.L. CAIRNS, *op. cit.*, p. 10.

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

dal coro” ma, culturalmente, forse più vicina alla greicità 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*”²⁵ 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”²⁶ 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 teatralità²⁷: 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 ruolizzazione 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”²⁸: 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»²⁹, 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

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

²⁶ *Ibidem*, p. 386.

²⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 337-382.

²⁸ *Ibidem*, p. 387.

²⁹ 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'uomo³⁰, venga a supportare e moralizzare il crescente timore religioso dello *phtónos* divino³¹. 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'esistenza³².

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 platonici³³; 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 gnoseologici³⁴ 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.

³⁰ Ad esempio riversando sui discendenti le conseguenze di colpe ataviche.

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

³² 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.

³³ 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.

³⁴ 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 coscientialismo "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"³⁵, 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.

³⁵ 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".

Marco Menin

LA FORZA DEL SESSO DEBOLE: IL PUDORE TRA NATURALIZZAZIONE E CONVENZIONE SECONDO J.-J. ROUSSEAU

Abstract

The aim of this paper is to show the originality of Rousseau's conception of modesty (pudeur) when compared to the eighteenth-Century debate, in which two sharply contrasting explanations for this feeling were opposed. Some thinkers considered modesty as a natural and original inclination, while others as a conventional product of social institutions. On a superficial reading of his work (especially as far as the Lettre à d'Alembert is concerned), Rousseau seems clearly to embrace the first hypothesis; nevertheless, a deeper analysis of his conception reveals its complexity. For Rousseau, modesty cannot be trivially traced back to a "first" (original but pre-moral) naturalness; rather, it must be brought back to a "second" naturalness, which arises from the dynamics of the social "supplement". In this perspective, modesty can be good (moral and social) or bad (moral and conventional); for this reason the study of its bon usage will be placed at the center of Rousseau's moral reflection on woman.

1. Tutto il Settecento francese fu caratterizzato da un acceso dibattito intellettuale sullo statuto del pudore, che spaziò dalla filosofia alla letteratura, dalla giurisprudenza alla teologia¹. Oggetto del contendere era non tanto la nozione di pudore in sé, quanto piuttosto la sua origine naturale o artificiale. Esso venne infatti inteso, dai fautori di ciascuno dei due orientamenti, come un'inclinazione istintuale e originaria o come un prodotto dell'istituzione sociale.

Tra i più illustri sostenitori della prima tesi va annoverato sicuramente Montesquieu, che nel dodicesimo capitolo del sedicesimo libro dell'*Esprit des lois* – intitolato significativamente *De la pudeur naturelle* – considera il pudore come un principio universale posto dalla natura e intrinseco alla condizione umana di animale razionale: «D'ailleurs il est de la nature des êtres intelligens de sentir leurs imperfections: la nature a donc mis en nous la pudeur, c'est-à-dire la honte de nos imperfections». Questo principio naturale, che favorisce la conservazione della specie mitigandone i desideri, deve essere preservato attentamente da qualsiasi influsso esterno, in particolar modo dalla possibile degenerazione imputabile al clima: «Quand donc la puissance physique de certains climats viole la loi naturelle des deux

¹ Come studi generali sul pudore cfr. J. ROSSARD, *Une clef du romantisme: la pudeur*, A.G. Nizet, Paris 1974; J.-C. BOLOGNE, *Histoire de la pudeur*, Olivier Orban, Paris 1986; C. HABIB (a cura di), *La Pudeur. La Reserve et le trouble*, Autrement, Paris 1992. Sugli aspetti più strettamente filosofici del dibattito settecentesco cfr. P. HOFFMANN, *La femme dans la pensée des Lumières*, Ophrys, Paris 1977, in particolare pp. 383-389; su quelli giuridici cfr. M. IACUB, *Par le trou de la serrure. Une histoire de la pudeur publique*, Fayard, Paris 2008; trad. it. G. Durante, *Dal buco della serratura. Una storia del pudore pubblico dal XIX al XXI secolo*, Dedalo, Bari 2010.

sexes et celle des êtres intelligents, c'est au législateur à faire des lois civiles qui forcent la nature du climat et rétablissent les lois primitives»². La teoria di Montesquieu viene ripresa pressoché letteralmente da Jaucourt nella voce «Pudeur» dell'*Encyclopédie*, in cui viene ribadita l'appartenenza di tale qualità al genere femminile:

«PUDEUR, s. f. (Morale.) c'est une honte naturelle, sage et honnête, une crainte secrète, un sentiment pour les choses qui peuvent apporter de l'infamie. Les femmes qui n'ont plus que le reste d'une pudeur ébranlée, ne font que de faibles efforts pour leur défense. Celles qui ont effacé de leur front jusqu'aux moindres traces de pudeur, l'éteignent bientôt entièrement dans le fond de leur âme, et déposent sans retour le voile de l'honnêteté. La pudeur au contraire, fait passer une femme qui en est remplie par-dessus les outrages attentés contre son honneur; elle aime mieux se taire sur ceux qui l'ont outragée, lorsqu'elle n'en peut parler qu'en mettant au jour des actions et des expressions qui seules alarment sa vertu»³.

La conclusione, anche in questo caso, non lascia adito a dubbi sulla naturalezza del pudore: «L'idée de la pudeur n'est point une chimère, un préjugé populaire, une tromperie des lois et de l'éducation. Tous les peuples se sont également accordés à attacher du mépris à l'incontinence des femmes; c'est que la nature a parlé à toutes les nations»⁴.

Non tutti gli Enciclopedisti condividevano tuttavia questa concezione innatistica del pudore. La maggior parte dei *philosophes*, e in particolare quelli che abbracciarono più o meno apertamente premesse riconducibili al materialismo, videro al contrario nel pudore il frutto raffinato di convenzioni sociali. La Mettrie, ad esempio, sottolinea nell'*Homme machine* come il comportamento dell'essere umano per quel che concerne l'accoppiamento, diametralmente opposto rispetto agli altri animali, non possa che discendere dai pregiudizi: «Déjà adolescent, il [l'homme] ne sait pas trop comment s'y prendre dans un jeu que la nature apprend si vite aux animaux: il se cache, comme s'il était honteux d'avoir du plaisir et d'être fait pour être heureux, tandis que les animaux se font gloire d'être cyniques. Sans education, ils sont sans préjugés»⁵. In tale prospettiva, anche il pudore tipicamente femminile è imputabile esclusivamente alla forza dell'educazione e delle abitudini acquisite, come conferma il fatto che esso non trovi alcuna reale giustificazione a livello organico.

Concettualmente più raffinata, ma non dissimile nelle sue conclusioni, è la posizione assunta da Helvétius, il quale nel *De l'Esprit* sostiene che «la pudeur est une invention de l'amour et de la volupté raffinée». Essa non è così un istinto naturale ma neppure – come vorrebbe La Mettrie – una regola di comportamento necessariamente contraria alla natura dell'essere umano. Un *bon usage* del pudore può infatti avere, come confermano gli aneddoti tratti dalle relazioni di viaggio, delle ripercussioni determinanti sia sulla società sia sulla felicità dei suoi membri: «[Il faut faire sentir à la femme] qu'au Malabar, où les jeunes agréables se présentent demi-nues dans les assemblées, qu'en certains cantons de l'Amérique, où les femmes s'offrent sans voile aux regards des hommes, les désirs perdent tout ce que la curiosité leur communiquerait de vivacité; qu'en ces pays, la beauté avilie n'a de commerce qu'avec les

² MONTESQUIEU, *De l'Esprit de lois*, in ID., *Œuvres complètes*, a cura di R. Callois, 2 voll., Gallimard, Paris 1949-1951, vol. II, pp. 517-518.

³ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Briasson-David-Le Breton, Paris; poi S. Faulche, Neuchâtel 1751-1765, 17 voll.; per la voce «Pudeur», vedi vol. XIII, p. 553.

⁴ *Ibidem*, ivi.

⁵ J.O. DE LA METTRIE, *L'homme machine* (1747), in A. VARTANIAN, *La Mettrie's "L'homme machine". A Study in the Origins of an Idea*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1960, pp. 169-170.

besoins: qu'au contraire, chez les peuples où la pudeur suspend un voile entre les désirs et les nudités, ce voile mystérieux est le talisman qui retient l'amant aux genoux de sa maîtresse; et que c'est enfin la pudeur qui met aux faibles mains de la beauté le sceptre qui commande à la force»⁶.

Il più acerrimo detrattore dell'innatismo del pudore fu tuttavia con ogni probabilità Diderot, che ne fece un *Leitmotiv* della sua polemica anticlericale sin dai tempi della *Lettre sur les aveugles*. Traendo spunto dalla psicologia dei ciechi, il direttore dell'*Encyclopédie* vuole dimostrare come tutte le presunte idee religiose e morali, tra cui il pudore, dipendono in realtà da convenzioni prive di significato. Il non vedente protagonista della vicenda, infatti, «ne fait pas grand cas de la pudeur: sans les injures de l'air, dont les vêtements le garantissent, il n'en comprendrait guère l'usage»⁷. Una simile ipotesi trova, nelle *Additions* alla lettera, una conferma particolarmente drammatica nel toccante ritratto di Mélanie de Salignac, giovane cieca che non ha una concezione naturale del pudore ed è religiosa solo per non dispiacere alla madre⁸. La fanciulla – per ironia della sorte – morirà prematuramente «d'une tumeur aux parties naturelles intérieures, qu'elle n'eut jamais le courage de déclarer»⁹. Queste idee saranno ampiamente sviluppate da Diderot negli scritti successivi, a partire dal diciottesimo capitolo dei *Bijoux indiscrets* sino a giungere al *Supplément au Voyage de Bougainville*, dove l'ultima parte del dialogo tra A e B è in gran parte dedicata a illustrare l'origine quasi completamente convenzionale del pudore: «L'homme ne veut être ni troublé ni distrait dans ses jouissances, celles de l'amour sont suivies d'une faiblesse qui l'abandonnerait à son ennemi. Voilà tout ce qu'il pourrait y avoir de naturel dans la pudeur: le reste est d'institution [...] Aussitôt que la femme devient la propriété de l'homme et que la jouissance furtive fut regardée comme un vol, on vit naître les termes *pudeur*, *retenue*, *bienséance*; des vertus et des vices imaginaires»¹⁰. Il pudore, in altri termini, è un sentimento inculcato che risponde a esigenze di ordine sociale, secondo cui la relazione tra uomo e donna, per essere legittima, deve conformarsi a leggi prestabilite, come la proprietà. Tale imposizione viene tuttavia a cadere nelle condizioni estreme, che riconducono l'individuo alla naturale semplicità: «Dans la misère, l'homme est sans remords; et dans la maladie, la femme est sans pudeur»¹¹.

Tutte queste argomentazioni sull'origine convenzionale del pudore confluiranno, sul finire del secolo, nel pensiero di Sade, il quale non esiterà – nella prospettiva di un naturalismo spinto alle sue conseguenze più estreme e paradossali – a metterne in luce l'aperta immoralità attraverso le parole di Dolmancé: «La pudeur ne fut jamais une vertu. Si la nature eût voulu que nous cachassions quelques parties de nos corps, elle eût pris ce soin elle-même; mais elle nous créés nus [...] et tout procédé contraire outrage absolument ses lois»¹².

⁶ C.-A. HELVETIUS, *De l'esprit*, a cura di F. Châtelet, Éditions Gérard e C°, Verviers 1973, discorso 2, cap. 15, p. 138.

⁷ D. DIDEROT, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, in ID., *Œuvres complètes*, a cura di J. Assézat e M. Tourneux, Garnier frères, Paris 1875-1877, 20 voll., vol. I, p. 288.

⁸ «Elle avait le sentiment le plus délicat de la pudeur; et quand je lui en demandai la raison: "C'est, me disait-elle, l'effet des discours de ma mère; elle m'a répété tant de fois que la vue de certaines parties du corps invitait au vice: et je vous avouerais, si j'osais, qu'il y a peu de temps que je l'ai comprise, et que peut-être il a fallu que je cessasse d'être innocente"» (*ibidem*, p. 336).

⁹ *Ibidem*, ivi.

¹⁰ D. DIDEROT, *Supplément au Voyage de Bougainville*, in ID., *Œuvres complètes*, ed. cit., vol. II, p. 243.

¹¹ *Ibidem*, p. 246.

¹² D.A.F. DE SADE, *La philosophie dans le boudoir*, in ID., *Œuvres complètes*, a cura di M. Delon e J. Deprun, Gallimard, Paris 1998, 3 voll., vol. I, p. 75.

2. La riflessione sul pudore di Jean-Jacques Rousseau sembra inserirsi di primo acchito in maniera piuttosto lineare, anche se apertamente polemica, all'interno del dibattito sin qui brevemente delineato. In particolar modo nella *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* la nozione di *pudeur* diventa motivo di scontro con i *philosophes* contemporanei (soprattutto Helvétius e il “nemico fraterno” Diderot), degni rappresentanti della «philosophie d'un jour qui naît et meurt dans le coin d'une grande ville, et veut étouffer de-là le cri de la Nature et la voix unanime du genre-humain»¹³. Costoro sono infatti colpevoli di avere maliziosamente rivestito con una finta normatività naturale un concetto che nel loro sistema è del tutto artificiale e inautentico:

«Préjuges populaires! me crie-t-on. Petites erreurs de l'enfance! Tromperie des lois et de l'éducation! La pudeur n'est rien. Elle n'est qu'une invention des lois sociales pour mettre à couvert les droits des pères et des époux, et maintenir quelque ordre dans les familles. Pourquoi rougirions-nous des besoins que nous donna la Nature? Pourquoi trouverions-nous un motif de honte dans un acte aussi indifférent en soi, et aussi utile dans ses effets que celui qui concourt à perpétuer l'espèce? Pourquoi, les désirs étant égaux des deux parts, les démonstrations en seraient-elles différentes? Pourquoi L'un des sexes se refuserait-il plus que L'autre aux penchants qui leur sont communs? Pourquoi L'homme aurait-il sur ce point d'autres lois que les animaux?» (O.C.V, p.76).

Rousseau si sente in dovere di dedicare diverse pagine alla confutazione di tale tesi secondo cui il pudore non esisterebbe in natura, prendendo con forza le parti di Montesquieu e degli “innatisti” contro i fautori dell'origine convenzionale del pudore. La sua argomentazione si apre ricordando come l'onere della prova debba spettare a coloro che negano la naturalezza di un sentimento originario che, in quanto tale, non può essere dimostrato più della capacità stessa di provare un sentimento: «N'est-il pas plaisant qu'il faille dire pourquoi j'ai honte d'un sentiment naturel, si cette honte ne m'est pas moins naturelle que ce sentiment même? Autant vaudroit me demander aussi pourquoi j'ai ce sentiment. Est-ce à moi de rendre compte de ce qu'a fait la Nature?» (O.C.V, p.76).

Ciò nonostante, sembra possibile al Ginevrino individuare almeno tre argomenti a sostegno di quanto affermato. Innanzitutto egli osserva come il pudore, da lui definito come quel «mélange de faiblesse et de modestie» che è specifica prerogativa femminile, assolva il fondamentale compito di garantire la consanguineità dei padri e dei figli attraverso la fedeltà coniugale, rendendo possibile la formazione del nucleo familiare e, conseguentemente, della società. Per questo motivo «toute femme sans pudeur est coupable et dépravée; parce qu'elle foule aux pieds un sentiment naturel à son sexe» (O.C.V, p.78).

Il secondo argomento, tratto dall'esperienza invece che dal ragionamento, si può considerare una sorta di ripresa, che ne ribalta tuttavia il senso, del metodo adottato da Locke nel primo libro dell'*Essay on Human Understanding* per dimostrare l'inesistenza delle idee innate: «Si la pudeur étoit un préjugé de la Société et de l'éducation, ce sentiment devoit augmenter dans les lieux où l'éducation est plus soignée, et où l'on raffine incessamment sur les lois sociales; il devoit être plus faible partout où l'on est resté plus près de l'état primitif. C'est tout le contraire». Infatti, mentre le semplici e rozze donne di montagna conservano costumi timidi e modesti – che saranno magistralmente descritti da Saint-Preux nella

¹³ J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à d'Alembert*, in ID., *Œuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Gallimard, Paris 1959-1995, 5 voll., vol. V, p.76 [nel prosieguo O.C. seguito dal numero romano del volume].

*Nouvelle Héloïse*¹⁴ – le raffinate ed educate donne di città hanno una «pudeur [...] ignoble et basse» (*O.C.* V, p. 79), che trova la sua massima realizzazione nel far arrossire i galantuomini.

L'ultima prova, secondo una strategia retorica particolarmente cara a Rousseau, consiste in un *excursus* storico che contrappone la virtuosa condotta delle donne di Sparta e della Roma repubblicana, ben consapevoli che «leur partage doit être une vie domestique et retirée» (*O.C.* V, p. 80), a quella irrimediabilmente immorale delle gran dame di Parigi e di Ginevra. Quest'ultime, infatti, saranno a loro volta corrotte dalla funesta istituzione del teatro propugnata da d'Alembert: «C'est ainsi que la modestie naturelle au sexe peu-a-peu disparue et que les mœurs des vivandières se sont transmises aux femmes de qualités» (*O.C.* V, p. 82).

La convinzione secondo cui il pudore sarebbe in definitiva una “istituzione naturale” conseguenza della differenza tra i sessi, si ritrova in gran parte della produzione rousseauiana. Essa sarà illustrata a più riprese da Julie, che pone il pudore alla base di tutte le altre distinzioni morali: «L'attaque et la défense, l'audace des hommes, la pudeur des femmes ne sont point des conventions comme le pensent tes Philosophes, mais des institutions naturelles dont il est facile de rendre raison, et dont se déduisent aisément toutes les autres distinctions morales» (*O.C.* II, p. 128)¹⁵; e ribadita dallo stesso Jean-Jacques a Sophie d'Houdetot nella quinta *Lettre morale*: «Si la foi des amants n'est qu'une chimère, si la pudeur du sexe consiste en vains préjugés, que deviendront tous les charmes de l'amour?» (*O.C.* IV, p. 1110).

3. La visione estremamente lineare e monolitica del pudore che emerge da questi passi ha indotto sia i contemporanei di Rousseau, sia buona parte della critica (anche quella più recente) a minimizzare la portata di tale questione all'interno del suo pensiero. Gli altri *philosophes* interpretarono l'intransigenza della sua posizione essenzialmente come una ripresa retorica, volutamente polemica, della teoria di Montesquieu (a cui il Ginevrino viene apertamente associato da Jaucourt nella voce enciclopedica menzionata)¹⁶, e se ne servirono semmai per accusarlo d'innatismo morale, come fece Helvétius nel *De l'homme*¹⁷. L'esegesi rousseauiana, da parte sua, ha invece finito con l'analizzare il composito problema del pudore quasi esclusivamente attraverso lo schema interpretativo della “questione femminile”¹⁸. Le letture femministe, spesso più attente a premesse ideologiche che a uno studio approfondito dei testi e alla loro

¹⁴ Si veda la celebre lettera dal Vallese (parte prima, lettera 23), che si chiude sottolineando la perfetta armonia che regna, in quella regione, tra l'innocenza del mondo naturale e i costumi delle donne che li vivono: «Tout me rappelait à vous dans ce séjour paisible; et les touchants attrait de la nature, et l'inaltérable pureté de l'air, et les mœurs simples des habitants, et leur sagesse égale et sûre, et l'aimable pudeur du sexe, et ses innocents grâces et tout ce qui frappait agréablement mes yeux et mon cœur leur peignait celle qu'ils cherchent» (*O.C.* II, p. 83).

¹⁵ Oltre alla citata lettera 46 della prima parte, cfr. soprattutto, sempre nella prima parte, la lettera 50 e, nella seconda, la lettera 25.

¹⁶ Jaucourt cita come sue fonti «Barbeyrac. *Esprit des lois*. J.-J. Rousseau». Cfr. *supra*, nota 3.

¹⁷ Cfr. C.-A. HELVÉTIUS, *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, in ID., *Œuvres complètes d'Helvétius*, Didot l'aîné, Paris 1795, tomo IX; riprod. anastatica in 7 voll., Georg Olms, Hildesheim 1967, vol. V, pp. 123-131.

¹⁸ Sulle letture femministe di Rousseau cfr. T. L'AMINOT, *La critique féministe de Rousseau sous la Troisième République*, in L. CLARK e G. LAFRANCE (a cura di), *Rousseau et la critique/Rousseau and Criticism*, Pensée libre, Ottawa 1995, pp. 139-154; L. LANGE, *Rousseau and Modern Feminism*, in “Social Theory and Practice”, 7 (1981), pp. 245-272; EAD. (a cura di), *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, Penn State University Press, University Park 2002.

contestualizzazione, hanno contribuito alla creazione del mito storiografico del “Rousseau misogino”¹⁹. Sostenendo la naturale diversità tra gli uomini e le donne, confermata appunto dal pudore, il Ginevrino autorizzerebbe una sorta di distinzione sostanziale (quasi ontologica) tra i sessi, la quale relegherebbe in definitiva le donne in una dimensione completamente subordinata sia per quel che concerne la vita familiare, sia per quel che concerne l’esistenza politica.

Un’analisi più approfondita della questione del pudore, che tenga cioè conto delle premesse antropologiche delineate nel *Discours sur l’inégalité* e ampiamente sviluppate nel quinto libro dell’*Émile* – che indaga il posto della donna «dans l’ordre physique et moral» (O.C. IV, p. 692) – consente tuttavia di fare emergere la complessità e la problematicità della posizione di Rousseau rispetto al dibattito a lui contemporaneo. La portata della sua riflessione sul pudore trascende infatti sicuramente sia la *querelle* personale con d’Alembert, sia le considerazioni estetiche e sociologiche sul teatro, sino a investire determinanti questioni morali e politiche.

Già tra le righe della *Lettre à d’Alembert*, al di là della sua sbandierata naturalezza, è possibile trovare tracce della genesi complessa e ambigua del pudore, che si situa nel delicato snodo tra lo stato di natura e la società. Per conoscere a fondo tale sentimento si consiglia infatti di «*suiv[re] les indications de la Nature*» e «consult[er] le bien de la société» (O.C. V, p. 92). Se la prima indicazione implica l’attribuzione (tipica di Rousseau) di un elemento di normatività alla natura, la seconda presuppone l’adesione del pudore a una dimensione pienamente sociale e morale, che in quanto tale sembrerebbe escluderne la completa naturalezza. Questa tensione si ritrova, ma con una problematicità ben maggiore, nel quarto libro dell’*Émile*: «Quoique la pudeur soit naturelle à l’espèce humaine, naturellement les enfants n’en ont point. La pudeur ne naît qu’avec la connaissance du mal: et comment les enfants, qui n’ont ni ne doivent avoir cette connaissance, auraient-ils le sentiment qui en est l’effet?» (O.C. IV, p. 498). Come si può sostenere al tempo stesso che il pudore è naturale e che esso nasce dalla conoscenza del male, se non ci può essere male in ciò che è naturale?

Una soluzione a questa apparente aporia si può individuare nella ricostruzione (genealogica più che storica) dell’evoluzione umana tracciata nel *Discours sur l’inégalité*. Qui l’origine del pudore si inserisce all’interno della distinzione tra l’amore fisico, cioè l’appagamento meccanico del desiderio amoroso inteso esclusivamente come un bisogno, e l’amore morale, che è al contrario un sentimento vero e proprio «qui détermine ce désir et le fixe sur un seul objet exclusivement» (O.C. III, pp. 157-158). In tale prospettiva, il pudore parrebbe appartenere al secondo aspetto della passione amorosa piuttosto che al primo e la sua origine sembrerebbe più artificiale che naturale, come suggerisce un passo che ne mostra chiaramente lo statuto “derivato”: «Parmi les passions qui agitent le cœur de l’homme, il en est une ardente, impétueuse, qui rend un sexe nécessaire à l’autre [...]. Que deviendront les hommes en proie à cette rage effrénée et brutale, sans pudeur, sans retenue, et se disputant chaque jour leurs amours au prix de leur sang?» (O.C. III, p. 157). Questo brano pone al contempo il problema e lascia intravedere la soluzione, in quanto denuncia la necessità d’inserire la questione del pudore all’interno di quel sistema di compensazioni e antidoti – a volte chiamati dallo stesso Rousseau *suppléments*²⁰ – che bilanciano la degenerazione umana

¹⁹ Sull’inadeguatezza di tale imagine cfr. G. MAY, *Rousseau’s “Antifeminism” reconsidered*, in S.I. SPENCER (a cura di), *French Women and the Age of Enlightenment*, Indiana University Press, Bloomington 1984, pp. 309-317.

²⁰ Jacques Derrida ha particolarmente insistito su come il pudore sia un «produit du raffinement social». Cfr. J. DERRIDA, *De la Grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris 1970, p. 255. Sulla teoria del supplemento si vedano inoltre P. LEJEUNE, *Le*

imputabile allo sviluppo delle passioni e che sono ancora dormienti (o se si preferisce in potenza) nello stato di natura inteso in senso stretto.

Il pudore, in altri termini, non potrà essere banalmente ricondotto a una naturalezza “prima” (originaria ma pre-morale), bensì a una naturalezza “seconda”, che scaturisce dalla dinamica del supplemento sociale. A essere condannata da Rousseau non è così la socialità del pudore, che anzi ne rende possibile la moralità, quanto piuttosto la sua convenzionalità che rappresenta uno snaturamento (accidentale e non necessario) della socialità stessa. Proprio in questi termini – che complicano notevolmente la monolitica opposizione tra naturalezza e convenzionalità tipica del dibattito contemporaneo – viene impostata la trattazione del pudore contenuta nel quinto libro dell'*Émile*, dedicato non a caso all'educazione della donna. Qui esso è messo nuovamente in relazione con l'amore, nei confronti del quale assume il duplice ruolo (tipico di ogni supplemento) di “prodotto” e antidoto. L'amore, come si è visto, è «un sentiment factice, né de l'usage de la société» (*O.C.* III, p. 158); esso si contrappone alla sessualità, che in quanto istinto fisico si iscrive all'interno della legge naturale. Tale legge presuppone una polarità fisiologica e psichica tra attività e passività, che si realizza nella differenziazione tra i sessi, a ciascuno dei quali si addice rispettivamente la volontà (maschio) e la resistenza (femmina): «Dans l'union des sexes chacun concourt également à l'objet commun, mais non pas de la même manière. De cette diversité naît la première différence assignable entre les rapports moraux de l'un et de l'autre. L'un doit être actif et fort, l'autre passif et faible: il faut nécessairement que l'un veuille et puisse, il suffit que l'autre résiste peu» (*O.C.* IV, p. 693)²¹.

L'equilibrio di tale dinamica è rotto dal sorgere dell'amore morale, che trasforma la “lotta” amorosa nell'asservimento dell'uomo alla donna. A differenza delle femmine degli animali, infatti, la donna ha «désirs illimités», riesce con estrema facilità a infiammare i sensi dell'uomo e non è costretta dalla natura a circoscrivere la propria vita sessuale in periodi ben precisi: «Voici donc une [...] conséquence de la constitution des sexes, c'est que le plus fort soit le maître en apparence, et dépende en effet du plus faible» (*O.C.* IV, p. 695). È così necessario ipotizzare l'esistenza di un supplemento che nasca dalla passione amorosa stessa e al contempo ne limiti la forza, adempiendo una funzione analoga a quella che l'istinto svolge negli animali: «L'instinct les pousse et l'instinct les arrête [les femelles des animaux]. Où sera le supplément de cet instinct négatif dans les femmes, quand vous leur aurez ôté la pudeur?» (*O.C.* IV, p. 694).

Il pudore, in quanto preserva la specie umana dai pericoli di un'attività sessuale senza freno, può venire così accomunato alla legge e alla ragione. Tutti e tre questi supplementi sono espressione della perfettibilità, in grado di consentire l'accesso dell'individuo a un'esistenza pienamente libera e morale, incommensurabilmente superiore all'inconsapevole innocenza dell'istinto animale:

dangereux supplément de Rousseau, in “Annales. Economies, Sociétés, Civilisations”, 29 (1974), pp. 1009-1102 e J.-C. COSTE, *Les suppléments de Jean-Jacques Rousseau*, in “L'en-je lacanien”, 4 (2005/1), pp. 33-45.

²¹ Sulle differenze tra i sessi in Rousseau cfr. A. BLOOM, *Rousseau on the Equality of the Sexes*, in F.S. LUCASH (a cura di), *Justice and Equality Here and Now*, Cornell University Press, Ithaca 1985, pp. 68-88; ID., *The Relation of the Sexes: Rousseauian Reflections on the Crisis of our Times*, in “Independent Journal of Philosophy”, 5-6 (1988), pp. 31-36; M. O' DEA, *Rousseau et la sexualité des femmes: l'Émile et la Lettre à d'Alembert*, in R. THIÉRY (a cura di), *Rousseau, l'Émile et la Révolution*, Universitas, Paris 1992, pp. 279-284.

«L'Être suprême a voulu faire en tout honneur à l'espèce humaine: en donnant à l'homme des penchants sans mesure, il lui donne en même temps la loi qui les règle, afin qu'il soit libre et se commande à lui-même; en le livrant à des passions immodérées, il joint à ces passions la raison pour les gouverner; en livrant la femme à des désirs illimités, il joint à ces désirs la pudeur pour les contenir. [...] Tout cela vaut bien, ce me semble, l'instinct des bêtes» (O.C. IV, p. 695).

Questa complessa genesi del pudore mostra non solo con nettezza l'originalità della posizione di Rousseau rispetto a quella degli altri *philosophes*, ma evidenzia altresì la centralità e la specificità che il sesso femminile ricopre all'interno del processo di "conquista" dell'umanità intesa nel senso più elevato (morale e sociale) del termine.

Nella prospettiva del supplemento che è intrinseca al pudore si può capire l'oscillazione tra naturalezza e convenzionalità, diversamente sconcertante, che lo caratterizza agli occhi di Rousseau. La "naturalezza" a cui egli si rifà non è da intendersi in senso storico e assoluto, quanto piuttosto in un senso sociale, relativo cioè al processo di perfettibilità. Per questo motivo, come ha mostrato Judith Still²², si potrà ad esempio sostenere senza contraddizione che il pudore di Julie (o di Sophie) è naturale in confronto al comportamento convenzionale (e dunque degenerato) delle dame di Parigi, ma derivato – in quanto esprime in ogni caso un codice sociale – rispetto allo stato di natura, nel quale non si può tuttavia individuare alcuna autentica forma di moralità.

La conseguenza filosoficamente più significativa di tali premesse è che il pudore potrà essere, esattamente come tutte le manifestazioni dell'irrompere della libertà nell'uniforme procedere dello stato di natura (basti pensare alla ragione o all'immaginazione), buono o malvagio. Esso potrà elevare l'essere umano al di sopra della sua condizione o abbrutirlo ulteriormente, come nel caso delle donne di città. Se questo sentimento degenerato sarà espressione solo di egoismo e *amour de soi*, il vero pudore si connoterà – per riprendere le parole di Julie – come l'unica autentica forma d'amore: «Je ne connais point d'amour sans pudeur» (O.C. II, p. 139). È il pudore a conferire la piena libertà all'amore, la quale consiste, paradossalmente, nella limitazione volontaria della libertà stessa. Per questo motivo esso si può considerare come una perfetta conciliazione dell'ordine fisico e di quello morale, «une sorte de mémoire diffuse dans le corps qui se souvient de cet ordre juste que déterminait la nature originelle»²³. Segnando l'accesso dell'individuo isolato alla sua nuova condizione di essere sociale e morale²⁴, l'"economia" del pudore instaura infatti delle complesse relazioni tra i sessi. Da un lato, essa sembra finalizzata a preservare la salute e la libertà del maschio, subordinando in qualche modo la donna; ma dall'altro conferma l'invincibile forza della debolezza femminile che consiste proprio nella sua maggiore vicinanza allo stato di natura, rispetto alla razionalità tipicamente maschile. Il pudore della donna, che la fa vivere in un universo riservato e privato, si può interpretare come la forma analogica dell'autonomia dell'uomo di natura, come la trascrizione nell'ordine sociale della solitudine originaria. Per questo motivo, qualsiasi tentativo di comprendere a fondo l'essere umano in generale dovrà inevitabilmente fare i conti con la complessità e l'ambivalenza della natura femminile: «Voulez-vous donc connaître les hommes? Étudiez les femmes» (O.C. V, p. 75).

²² Cfr. J. STILL, *Justice and Difference in the Works of Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 97-101.

²³ P. HOFFMANN, *op. cit.*, p. 383.

²⁴ «L'homme n'est point un chien ni un loup. Il ne faut qu'établir dans son espèce les premiers rapports de la Société pour donner à ses sentiments une moralité toujours inconnue aux bêtes. Les animaux ont un cœur et des passions; mais la sainte image de l'honnête et du beau n'entra jamais que dans le cœur de l'homme» (O.C. V, p. 79).

Filippo Di Stefano

AMORE E PUDORE NEL GIOVANE HEGEL

Abstract

In analyzing the theme of shame in Hegel's early writings, especially his "A Fragment on Love", I have chosen to focus on the twofoldness of such a concept. Shame ends up being at the same time an expression of both love and the absence of it, that is, of its incompleteness. When shame, as "rage for unresolved individuality", manifests the limit of separation and thus invites subjectivity to overcome it, its evocative power strengthens the love bond; conversely, in the projection of the limit as unsurpassable, enacted by a "bad conscience" afraid of a return to the incommunicability of matter and the absence of relations in nature, the manifestation of shame becomes dangerous, since it absorbs the vital power of love and suffocates it in fear. Shame thus takes up two different form, depending on the temporal dimensions opened up by its manifestation—the future of the relation or the past of the origin.

In alcuni frammenti giovanili¹ Hegel discute del tema del pudore in relazione a quello dell'amore. Il pudore si trova ad essere contemporaneamente espressione della presenza dell'amore, ma anche della sua assenza, pensata come reale o come possibile. In tal senso il pudore manifesta la presenza dell'amore, ma al contempo ne determina anche la fine. Rispetto all'universalità del legame d'amore, il pudore ne misura l'inadeguatezza, ma ciò avviene in due modi opposti, perché se è vero che lo sdegno per l'individualità irrisolta di cui è espressione il pudore presentifica per la coscienza amante il suo limite nei confronti dell'universalità dell'amore, questa manifestazione del separato non sempre appiattisce la coscienza sulla riflessione del suo limite insuperabile. Quando infatti la manifestazione del separato interpella la soggettività, spingendola a superare il suo limite, il pudore acquisisce contemporaneamente la sua

¹ Ci riferiamo a quegli abbozzi che furono pubblicati in appendice nell'edizione Nohl (G.W.F. HEGEL, *Theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907). In particolar modo, facciamo riferimento a quei frammenti che furono numerati 9, 10, 11 nell'edizione Nohl. Ricordiamo che, quando ci riferiamo al testo degli *Scritti teologici giovanili* di Hegel, facciamo riferimento alla traduzione, pubblicata in Italia a cura di E. Mirri (che traduce l'edizione tedesca, del 1907, del Nohl, di cui riporta le corrispondenti pagine). Utilizzeremo le sigle *TH* per indicare l'edizione tedesca originale, mentre la traduzione in italiano verrà riportata con la sigla *ST* (s'intende: G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, trad. it. N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli 1972).

capacità rivelativa ma anche evocativa di un di più ancora da venire, un'apertura al futuro, insomma, che non determina la trasformazione dell'amore in paura che lo mette in crisi. Il nostro scopo è quello di delineare il tema del pudore, per quelle innumerevoli sfaccettature della soggettività che esso comporta, per poi tentare di determinare in che modo si caratterizza la soggettività che ama, ovvero quella che prova pudore.

Ci risulta particolarmente interessante delineare come si caratterizza il soggetto dell'amore, ovvero quello del pudore, per vedere poi in che misura il soggetto che prova pudore si differenzia dal soggetto che ama, e determinare, insomma, lo scarto che intercorre fra amore e pudore. Sebbene, infatti, come abbiamo detto, il pudore sia segno della presenza dell'amore, ad un certo punto esso può concretizzarsi come forza implosiva che lo mette in crisi, involvendo il soggetto in se stesso, nella contemplazione di sé.

Per misurare con più esattezza il passaggio da un soggetto che ama, e che per questo prova pudore, a un soggetto che, nel suo provare pudore, testimonia di non amare più, abbiamo deciso di tenere presente un altro concetto, quale quello di *timore*, che ricopre un ruolo essenziale nel determinare i confini fra pudore e amore, generando quella sottile linea di discontinuità che intercorre fra una soggettività amante ed una, invece, abbandonata dall'amore e annichilita dalla sua paura. Abbiamo scelto dunque, nell'analizzare la portata del concetto di pudore in Hegel, di focalizzare l'attenzione su una sorta di passaggio interno che in questo termine avviene, e che lo spinge ad incarnare due ruoli vicini, eppure opposti: il pudore, dapprima espressione d'amore, poi manifestazione della sua fine, o della sua possibile fine.

Fin quando infatti il pudore è solo un segno di quella avveniente unificazione del sensibile che la soggettività amante può ancora compiere in nome dell'amore, esso è solo un invito dell'amore, una paura della soggettività di fronte all'incompletezza del legame, timore che si traduce contemporaneamente in una richiesta rivolta alla soggettività per superare la parzialità dell'individualità irrisolta². Ciò che invece porta nel pudore quei germi che involgono la soggettività in se stessa riconducendola alla fine dell'amore non è la manifestazione di qualcosa di ancora irrisolto, quanto piuttosto la rappresentazione di una possibilità di separazione, che nel suo caratterizzarsi come pensiero riflettente sovrappontendosi all'amore, ne pregiudica la vita, preparandone inesorabilmente la fine. Il pensiero di una possibilità della separazione, unico elemento morto in una soggettività che per il resto è assolutamente pervasa dalla forza vivificante dell'amore, rappresenta il ricordo e il ritorno della separatezza come insuperabile, ricollegandosi a quella "cattiva coscienza" di cui parla il giovane Hegel³ che trasforma l'individualità relata in individualità colpevole.

In altri termini la riflessione sulla separatezza come possibilità di scissione, primo elemento morto in una relazione viva fra due soggettività che non possono essere separate se non per il fatto che esse possono morire⁴, riporta in luce lo spettro della separatezza come irriducibilità irrisolta, che si configura come la

² Scrive Hegel, nel cosiddetto *Frammento sull'amore*, indicato con il numero 10 nell'edizione Nohl: «Il pudore subentra solo con il ricordo del corpo, con la presenza personale, con il sentire l'individualità: esso non è paura "per" ciò che è mortale, che è solo proprio, ma è paura "del" mortale, del proprio, paura che svanisce via via che il sensibile è ridotto sempre a meno dall'amore. L'amore, infatti, è più forte della paura, non ha paura della propria paura, ma accompagnato da essa toglie le separazioni, temendo solo di trovare un'opposizione che gli resista o che resti addirittura salda» (ST, pp. 530-531; TH, pp. 380-381).

³ Cfr. ST, p.527; TH, p.377.

⁴ Scrive il giovane Hegel: «Negli amanti non vi è materia, essi sono un tutto vivente. Che gli amanti abbiano autonomia e ciascuno abbia un principio suo proprio di vita significa solo che possono morire» (ST, p. 530; TH, p. 380).

vittoria anonima del passato sulla forza viva e orientata al futuro della soggettività amante. A partire da questo ricordo del corpo come materia insuperabile, ostacolo che resiste alla forza unificante della soggettività che ama, si aprirebbero poi tutti quegli elementi della vita delle individualità che non riguardano l'amore, e che all'amore risultano irriducibili. Fin quando il pudore mantiene la sua forza evocativa, pensato come capacità di risvegliare nell'uomo, attraverso la manifestazione dell'individualità irrisolta, il desiderio di superarla, esso tiene in vita il sentimento dell'amore, e anzi lo rafforza. Solo quando invece lo sdegno per il separato si ricollega ad una cattiva coscienza che sclerotizza la soggettività amante al pensiero della necessità di un ritorno al materiale, pensato come individualità incomunicabile e non partecipabile, il pudore arresta lo slancio vitale dell'amore, affogando la fiamma vitale del desiderio nell'oceano della paura di non poterlo soddisfare.

Nel pudore in quanto espressione della forza ancora presente dell'amore si dischiude un'apertura al futuro che invece è preclusa al pudore in quanto segno della fine dell'amore, come ricordo di un corpo e di una preesistenza materiale irriducibile alla soggettività (il pudore come "vergogna dell'origine", per utilizzare i termini di Günther Anders in *Patologia della libertà*, ovvero vergogna di quel passato impersonale della materia che pur ci costituisce nella nostra contingenza e da cui deriviamo)⁵.

In tal senso è proprio il ricordo dell'individualità del corpo, concretizzatosi ora in un limite superabile e potenzialmente penetrabile dalle soggettività amanti nella reciprocità, ora in una materialità arelazionale e priva di futuro (ovvero segnata, per utilizzare le parole di Günther Anders in *Patologia della libertà*, dal futuro anteriore, e dall'"essere già stato")⁶, a determinare il discrimine tra pudore come manifestazione d'amore e pudore come fine di esso. Fin quando nel pudore si esprime quella forza evocativa che spinge la soggettività a superare i suoi limiti, vivificando la sensibilità, la soggettività non è ricondotta alla chiusura della materia e alla rappresentazione del corpo come limite insuperabile su cui si arresta la forza unificatrice dell'amore; quando invece questo avviene, e la vergogna per l'individualità irrisolta in cui si esprime il pudore non è più un appello ad una forza ancora possibilmente unificante dell'amore, ma attestazione piuttosto di una realtà insuperabile, a cui le soggettività secondo la cattiva coscienza devono

⁵ Cfr. G. ANDERS, *Patologia della libertà. Saggio sulla non identificazione*, trad. it. A. Stricchiola, Palomar, Bari 1993, pp. 55-96. Scrive Anders: «Nella vergogna l'io vuole liberarsi, nella misura in cui si sente irrevocabilmente esposto a se stesso, ma, ovunque tenti di fuggire, esso rimane nell'*impasse*, resta in balia dell'irrevocabile, dunque di se stesso. E tuttavia l'uomo fa qui una scoperta: proprio mentre si esperisce come non-posto-da-sé, avverte per la prima volta di provenire da qualcosa che non è lui; per la prima volta presagisce il passato, non comunque ciò che siamo soliti denominare il "passato": non il proprio passato familiare, storico, ma il passato estraneo, irrevocabile, trascendente, quello dell'origine. L'uomo presagisce il mondo da cui proviene, ma al quale non appartiene più come *io*. Così la vergogna è soprattutto vergogna dell'origine» (*ibidem*, p. 67).

⁶ Scrive Anders: «Che l'uomo possa dichiarare "io sarò stato", che possa, per così dire, sopravvivere a se stesso nel pensiero: questo costituisce un atto sorprendente di libertà e di astrazione da sé. Nel ricordo anticipatore, egli ritorna a sé come se non fosse imprigionato nell'ambito della sua vita attuale, come se fosse capace di vivere la sua vita in anticipo, di trasportarsi al di là di questa e di conservarne la memoria; una memoria alla quale si rifà, tuttavia, in un momento della sua vita presente, per la quale il futuro è ormai neutro. Ma ciò che egli scopre in questi atti di libera trasposizione di sé è di nuovo qualcosa di negativo; egli si vede ricacciato nel più profondo passato e vede già la sua morte – ancora futura – passata come la sua nascita. Ed ogni cosa è già vista come passata, e tutto, nel senso dell'*Ecclesiaste*, che non a caso formula il suo nichilismo al futuro anteriore, è concepito come "vanità". A coloro che saranno non verrà accordata alcuna memoria da chi li seguirà, poiché essi saranno stati semplicemente. E già il futuro diventa passato» (*ibidem*, pp. 71-72).

inesorabilmente sottostare, ecco che il pudore disperde la sua forza evocativa, e sclerotizzando la coscienza arenandola di fronte all'insuperabile, determina la fine dell'amore e il suo venir meno di fronte alla paura.

1. *Il pudore, segno della presenza e dell'assenza dell'amore*

Per comprendere come si svolge questo passaggio dall'amore al timore attraverso il pudore nel giovane Hegel è necessario scavare al fondo di questo problematico nesso fra amore e pudore, e soprattutto nel tema del pudore, per vedere fino a che punto esso sia ancora espressione di un soggetto che ama, e quando invece, nell'intensità della paura provata e nel ricordo dell'irriducibile individualità, testimoni un passaggio dall'amore alla paura che mette in crisi l'amore, fino a farlo arenare di fronte allo scoglio dell'insuperabile separatezza. Per analizzare come si svolge questo passaggio in Hegel dobbiamo tenere presente lo strutturarsi della soggettività in relazione all'altra soggettività, ovvero la complessità dell'individualità amante in rapporto con l'altra.

Nei frammenti 9-11, in particolare nel frammento sull'amore (n.10), Hegel rinviene il nesso amore-pudore, radicalizzandolo fino al punto che il pudore è il segno del soggetto che ama, mentre chi non ama, per ciò stesso non prova pudore:

«Se il pudore non fosse un effetto dell'amore, che ha la forma dello sdegno solo perché vi è qualcosa di ostile, ma fosse qualcosa per sua natura ostile che volesse salvaguardare una proprietà attaccabile, si dovrebbe dire che il massimo pudore ce l'hanno i tiranni, o le ragazze che non concedono senza denaro le loro grazie, oppure le donne vanitose che vogliono incatenare con i loro vezzi. Né gli uni né le altre amano: la loro difesa di ciò che è mortale è il contrario dello sdegno che si ha per esso. Essi attribuiscono a quel che è mortale un valore in sé, sono cioè senza pudore»⁷.

Il pudore è segno dell'amore, di quello sdegno che la soggettività prova nei confronti del margine di individualità irriducibile, che ostacola ancora l'amore. Esso non è qualcosa di ostile, ma è proprio la rivolta di fronte all'ostilità che si frappa all'instaurarsi di una piena universalità fra le soggettività amanti:

«Un animo puro non si vergogna dell'amore, ma si vergogna che esso sia incompleto: l'amore si rimprovera che vi sia ancora una forza, un qualcosa di ostile che ne ostacola il compimento»⁸.

Il pudore, dunque, inizialmente segno della presenza dell'amore (ci si vergogna per l'individualità, perché essa manifesta, nella sua irriducibilità, un limite nei confronti dell'amore), rappresenta tuttavia una rivelazione della presenza di una soggettività amante, ma anche un pericolo per essa, perché il ricordo del corpo, nella sua individualità irriducibile, apre uno spiraglio alla rappresentazione del mortale che è già una ipostatizzazione della sua possibilità di separazione. Il pensiero della separazione, di cui il pudore si vergogna, inserisce un elemento di morte nel separato, che ritorna ad avere coscienza di sé in quanto

⁷ *ST*, p. 530; *TH*, p. 380.

⁸ *Ibidem*, ivi.

separato, dopo il miracolo di un'unificazione per cui l'individualità era totalmente vivificata dalla vita della reciprocità che la teneva unita nel legame d'amore⁹.

Per comprendere meglio questo problematico nesso fra amore e pudore è necessario tenere presente un altro termine fondamentale, che qui Hegel adopera, vale a dire il timore. Platonicamente¹⁰ (il *Fedro* viene esplicitamente citato proprio dal giovane Hegel, in queste pagine¹¹), l'amore viene interpretato all'insegna di due concetti fondamentali, timore e rispetto, che raffigurano il segno dello sgomento del soggetto di fronte alla sua realtà. Rispetto e timore, ma soprattutto timore, rappresentano tuttavia anche un pericolo per la soggettività amante, per la creazione di quella materia, di per sé sussistente, che è il vero rischio dell'amore. Dal rispetto per la grandezza dell'amore, per quell'universalità in cui l'individualità si innalza, platonicamente, mettendo le ali¹², nasce anche il timore che quell'universalità si perda, e dunque la paura dell'inadeguatezza rispetto all'amore, lo "sdegno" per quell'individualità irrisolta e irricongiunta, che poi è il *pudore*. Che questo sdegno sia il contrario dell'attaccamento al proprio testimonia la grandezza del pudore, cifra incontestabile della presenza di una soggettività amante. La paura dell'individualità¹³, infatti, non è da intendersi come un genitivo soggettivo (la paura che prova l'individualità di disperdersi come soggetto nell'oceano dell'universalità), ma si tratta piuttosto del timore che riemergano l'individualità e la proprietà come scoglio a minacciare l'onda vitale e propulsiva dell'amore, dove due soggettività si ritrovano come vita, un'unione in cui non deve permanere nulla di morto, nulla di non unificato.

Sebbene il pudore, dunque, in quanto sdegno per l'irriducibile, sia segno dell'amore, la paura che a partire da esso si diffonde nell'uomo è anche all'origine della fine dell'amore, dove l'accostamento fra due parole così altamente contrastanti sottolinea proprio la paradossalità di questa figura. Nel timore della separazione, come rappresentazione dell'individualità irrisolta e irriducibile, si creano le condizioni di quella "cattiva coscienza" con cui l'amore comincia ad esaurirsi:

«Questo amore, reso essenza dall'immaginazione, è la divinità; l'uomo separato ha allora timore e rispetto di esso, dell'amore in sé unico: è la sua cattiva coscienza, la coscienza della separazione, che glielo fa temere»¹⁴.

⁹ Scrive Hegel: «nell'amore rimane ancora il separato, ma non più come separato bensì come unito; ed il vivente sente il vivente» (*ST*, p. 530; *TH*, p. 380).

¹⁰ Per quanto riguarda la presenza platonica nel giovane Hegel, si veda anche R. SANTI, *Platone, Hegel, e la dialettica*, Vita e Pensiero, Milano 2000 (con preziosa bibliografia sull'argomento); in particolare, si vedano le pp. 105-119.

¹¹ Scrive Hegel, riportando il testo del *Fedro*: «L'iniziato che abbia goduto una volta di una piena visione dell'eterna bellezza, quando scorga un volto di somiglianza divina che ben riproduca la bellezza o un'altra idea incorporea, dapprima si spaura e lo coglie un tremito come allora; poi guarda più da presso, e l'onora come un dio. E se non temesse la nomea di demente, sacrificerebbe all'amato come ad una statua e ad un dio» (*ST*, p. 528; *TH*, p. 377).

¹² Ricordiamo come prosegue il *Fedro*: «Al vederlo, lo coglie come una reazione che proviene dal brivido, e un sudore e un calore insolito. Infatti, ricevendo attraverso gli occhi l'effluvio della bellezza, si scalda nel punto in cui la natura dell'ala si alimenta. E, una volta riscaldata, si sciogliono le parti che stanno attorno ai germi, le quali, essendo da tempo chiuse, per inaridimento, non lasciavano germogliare le ali. In seguito all'affluire del nutrimento, lo stato dell'ala si gonfia e comincia a crescere dalla radice, per tutta quanta la forma dell'anima. Infatti, un tempo l'anima era tutta alata» (PLATONE, *Fedro*, 251a-b; trad. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 121).

¹³ Cfr. *ST*, p. 530; *TH*, p. 380.

¹⁴ *ST*, p. 527; *TH*, p. 376.

La paura di cui è espressione il pudore è anche la causa della fine dell'amore, possibilità ma insieme segno che l'amore possa finire, e che l'amore finisca, per il solo fatto che esso "possa finire".

La possibilità, dunque, gioca un ruolo di primo piano per il riemergere del pudore come ricordo del corpo nella sua irriducibile separatezza, proiezione di un ricordo di un'antieriorità a-relazionale che dovrà prima o poi mettere in crisi l'amore. Nell'unione completa dell'amore non permane più alcun elemento morto, che renda l'individualità separata, e gli amanti sono mortali solo nel senso "che essi possono morire"; pensare alla loro possibilità di separazione significa invece già di per questo creare le condizioni di quella *cattiva coscienza*, intesa come rappresentazione dell'individualità irrelata e irriducibile, che può inserire un elemento di separatezza nella vita della soggettività unificata dall'amore. Sebbene l'amore venga ipotizzato come più forte della paura, proprio perché combatte, in nome di questa vita universale, anche la paura, sottraendo al sensibile via via sempre di più la sua irriducibilità al sentimento, e dunque togliendo al corpo il rischio di farsi materia, pur tuttavia esso è sempre potenzialmente soggetto a questa paura, essendo presente il timore di un pensiero della momentaneità dell'amore, della possibilità che esso possa finire. La riflessione è estranea all'amore, e la forza universale dell'amore sussiste fin quando il suo fondamento rimane sottratto, ovvero fin quando la vita delle due soggettività amanti è talmente forte da compenetrare le due soggettività da ogni parte, sicché non vi è ricordo o pensiero di un'individualità se non in relazione all'altra nella vita unificatrice dell'amore¹⁵. La riflessione ipostatizza quell'individualità vivente che si innalza all'universalità dell'amore, creando le condizioni di una rappresentazione dell'individualità colpevole nell'individualità relata.

Allora è proprio questo pensiero, come possibilità di separazione, a mettere in crisi l'amore, non per l'avvenuta presenza di quella separazione, che testimonierebbe, attraverso il pudore, la fine dell'amore, ma per la possibilità di pensare a questa separazione. Pensare alla realtà della separazione significa già in parte crearla, e gli amanti si vergognano della separazione, proprio perché se ne palesa la possibilità. L'amore viene dunque in certo qual modo posto in scacco dal timore, proprio perché da esso emerge quella possibilità che, ancor prima della realtà della separazione, ne pone il pensiero o il ricordo.

Tuttavia il pudore si concretizza anche come il segno di una presenza di cui ci si vergogna, ma pensata anche come riducibile, e in tal senso in esso la forza dell'amore si apre al futuro, perché quell'individualità che ostacola in quanto sensibilità la forza vivificante dell'amore può via via essere vivificata e impregnata dall'universalità. Tutto quel che è proprio degli amanti viene unificato nel legame d'amore, fino a che la fusione delle due soggettività in una si concretizza nella nascita del figlio:

«Quel che c'è di più proprio si unifica nel contatto e nelle carezze degli amanti, fino a perdere la coscienza, fino al togliimento di ogni differenza. Quel che è mortale ha depresso il carattere della separabilità, ed è spuntato un germe dell'immortalità, un germe di ciò che da sé eternamente si sviluppa e procrea, un vivente. L'unificato non si separa più, la divinità ha operato, ha creato»¹⁶.

Fin quando nel pudore permane la realtà temporale della soggettività orientata verso il futuro, esso non annienta l'individualità colpevolizzandola assolutamente nei confronti dell'amore; è quando invece il pudore si trasforma in vergogna di quella materia irriducibile, come presentificarsi del passato muto e insuperabile della natura, impenetrabile dalla forza vitale della coscienza, che il pudore mette in crisi

¹⁵ Cfr. *ST*, p. 531; *TH*, p. 381.

¹⁶ *ST*, p. 531; *TH*, p. 381.

l'amore, e la vergogna per la materia irriducibile si trasforma in fine dell'amore. Questa seconda forma di pudore, come proiezione della cattiva coscienza che pone in scacco l'individualità, proiettando su di essa l'ombra della materialità irriducibile e arelazionale, innesta nella soggettività vivente e relazionale l'onta dell'incomunicabile, su cui l'amore come forza spirituale si arena.

2. Individualità relata e individualità colpevole

Ma oltre a ciò il pudore, come ricordo di una separatezza inconciliabile, ma mai del tutto unificabile – dunque come paura di una irriducibilità mai del tutto arginabile – è anche segno di un modo complesso attraverso cui si struttura la soggettività in queste pagine. Il tipo di soggettività originata dall'amore è costruita al confine fra consapevolezza e inconsapevolezza, nel senso che, se da un lato la riflessione¹⁷ viene presentata come la nemica dell'amore (ciò che può porre sotto scacco l'amore), è poi anche vero che il desiderio verso cui l'amore tende non è il desiderio dell'inconsapevole, ma di ciò che si conosce, e si vuole raggiungere integralmente. Il pensiero, semmai, interviene negativamente quando si costituisce come ricordo di ciò che è separato, manifestandolo non come il limite che la soggettività amante può ancora superare, ma piuttosto come quella necessità arelazionale cui la soggettività amante è destinata a ritornare. L'individualità viene vista come il male solo nella misura in cui si trasforma da individualità relata a individualità colpevole, dove la sua colpa più pericolosa è paradossalmente costituita dall'innocenza, ovvero una naturalità atemporale di cui la soggettività non può rispondere e da cui risulta comunque costituita. Fin quando infatti il pudore, nella manifestazione dell'individualità irrisolta, continua ad interpellare la soggettività nella sua possibilità di superare il sensibile, investendolo di componenti alteritative, la coscienza della colpa non schiaccia del tutto la soggettività che si sente colpevole, perché ad essa è comunque ancora affidata un'occasione di salvezza in nome dell'amore. Solo quando invece l'esibizione della colpa si riconnette ad un limite insuperabile, pensato come un'individualità naturale la cui struttura risulta mai del tutto partecipabile in un legame d'amore, la soggettività amante, depotenziata nella sua forza vitale, cede alla paura di non potere amare mai del tutto.

È qui che lo scarto tra pudore e amore si acutizza, fino a non fare più del pudore la manifestazione dell'amore, ma piuttosto della sua fine. Nell'amore, infatti, l'individualità è vivificata¹⁸, è vita, che riconosce l'altra vita e ad essa si sente uguale¹⁹. In questo sentimento tutto è unificato, nulla è opposto. Ma con il pudore nasce il ricordo dell'individualità colpevole, il cui pensiero della colpa è già colpa nei confronti dell'amore. Il gioco tra soggettività e intersoggettività, fra autoappagamento e reciprocità è qui così sottilmente ripensato che basta un attimo ad infrangere quella magia che permetteva di preservare il riconoscimento della soggettività nell'altra da una forma di autoappagamento o soddisfacimento

¹⁷ Cfr. *ST*, pp. 529-530; *TH*, pp. 379-380.

¹⁸ Scrive Lino Rizzi: «Così gli amanti di Hegel non sono individui "autonomi", precostituiti al rapporto. La loro soggettività si sviluppa nella relazione di reciproco "scambio" delle attuazioni dell'animo. Essi non sono il prodotto della patologia dell'individuo, né dei fini fissati dalla volontà del singolo, ma sono la risultante della vita che cresce nel rapporto» (cfr. LINO RIZZI, *Eticità e stato in Hegel*, Mursia, Milano 1993, p. 57).

¹⁹ Scrive Hegel: «l'amore, infine, distruggendo completamente l'oggettività, toglie la riflessione, sottrae all'opposto ogni carattere di estraneità, e la vita trova se stessa senza ulteriore difetto. Nell'amore rimane ancora il separato, ma non più come separato, bensì come unito, e il vivente sente il vivente» (*ST*, pp. 529-530; *TH*, pp. 379-380).

egoistico. La riflessione su di sé, dapprima ingenerata dalla paura di ferire l'amore, crea infatti le condizioni per un ripiegamento della soggettività su se stessa che mette in crisi il legame di reciprocità su cui si costruisce l'amore. A partire dalla cattiva riflessione si ipostatizzano tutti quegli elementi di possibile separazione che l'amore invece teneva in vita: il corpo, la proprietà, il possesso, la suddivisione dei ruoli²⁰.

Possiamo dunque concludere dicendo che, nella forza vivificante dell'amore, sempre tesa a guardare avanti, negli occhi dell'altro, e dall'altro a sé stesso in funzione dell'amore, il soggetto è sempre in volo verso un cielo, da cui non vede la terra; il pudore, invece, è il ricordo proprio di questa terra, del sostrato materiale da cui si innalza questo dispiegamento di ali, e che l'uomo vorrebbe superare in nome dell'amore. Nel pudore, insomma, vi è il ricordo della terra, come ciò che ostacola l'uomo a prendere totalmente il volo e ad assumere le ali²¹, rifacendogli spuntare le radici, ma d'altra parte esso è il segno della volontà di mettere una volta e per tutte le ali, di innalzarsi in volo verso l'universalità cui conduce l'amore, e la sua manifestazione esprime la nostalgia del fatto che questo volo sia in parte incompiuto. Pertanto il pudore è insieme segno della grandezza e della bassezza dell'uomo, della sua natura al contempo umana e divina, di cui d'altra parte è espressione l'amore, che dal sensibile si innalza all'ultrasensibile, pur attingendo dal sensibile.

È interessante sottolineare infine come nel pudore, così come dal giovane Hegel pensato nel *Frammento dell'amore*, la vergogna per l'individualità irrisolta spegne la fiamma vivificante dell'amore solo se riferita alla cattiva coscienza, ma non la spegne, invece, per quella coscienza rivolta al futuro della relazione, capace di combattere in nome dell'amore anche la sua paura.

²⁰ Cfr. *ST*, pp. 531-532; *TH*, pp. 381-382.

²¹ Ci riferiamo al linguaggio platonico del *Fedro*, citato esplicitamente da Hegel in questi frammenti.

Alfonso Di Prospero

ANTINOMIE DEL PUDORE: FORME DELLA COMUNICAZIONE E FORME DEL RAPPORTO SOCIALE

Abstract

My purpose in this paper is to discuss the relation between modesty and patterns of communication. I rely upon Bateson's conception of "algorithms of heart" and Luhmann's theory of social systems. Modesty is seen as a tool and a component of the processes of communication. Its relation with the conditions for creating more structured inter-personal relations is inquired.

1. Pudore e autonomia nell'azione

Il sentimento del pudore è un'esperienza psichica che può essere definita accuratamente solo attraverso il riferimento ad una pluralità molto complessa di dimensioni. Sono infatti coinvolti: il *conoscere* (le informazioni che vengono fornite e la stessa immagine percettiva che viene data della propria persona), l'*agire* (le implicazioni che i soggetti possono derivare dal possesso di questa conoscenza), l'*emozione* (ciò che si prova nell'accorgersi di come la rete di elementi che così si forma può combinarsi), l'*identità sociale* e il senso di adeguatezza *morale* e in genere di adeguatezza al ruolo e alle attese degli altri. Chi prova pudore, si sente giudicato o osservato, rispetto a dei parametri che accetta e fa propri (norme morali, attese circa le sue capacità, etc.) e avverte (o teme che possa venire ad esserci) una distanza tra ciò che è e ciò che (rispetto a questi parametri) dovrebbe essere. Soffermandoci qui sul rapporto tra dimensione sociale e dimensione conoscitiva, possiamo valutare brevemente la complessità della questione ricorrendo all'opera di Euripide, che nell'*Ippolito*¹ affronta proprio il tema dell'*aidós*, descrivendo una situazione in cui il protagonista, per non venire meno al giuramento dato, accetta di essere considerato colpevole di un atto che non ha commesso. La scelta che questo personaggio deve fare è se esporsi alle accuse e al discredito senza potersi difendere, pur di agire in coerenza con un obbligo morale, oppure scagionarsi, ma proprio per questo rinunciare al proprio modello di moralità. Ippolito non cede né alla paura né alla pressione sociale, mostrando di far prevalere quella che (con Ruth Benedict², che viene ripresa da Dodds³) possiamo definire come un'idea di "colpa" piuttosto che di "vergogna": non è il giudizio degli altri, ma il significato oggettivo dell'azione che orienta l'individuo nella sua condotta, avvicinandolo così ad un modello di morale non eteronoma. La situazione descritta da Euripide si presta a due osservazioni che

¹ Cfr. W.S. BARRETT (a cura di), *Euripides. Hippolytus*, Oxford University Press, Oxford 1964.

² Cfr. R. BENEDICT, *Il crisantemo e la spada* (1946), trad. it. M. Lavaggi e F. Mazzone, Dedalo libri, Bari 1968.

³ Cfr. E. DODDS, *I Greci e l'irrazionale* (1951), La Nuova Italia, trad. it. V. Vacca De Bosis, Firenze 1978.

sono in realtà complementari, anche se sembrano portare in direzioni diverse. 1) In un momento storico in cui la società ateniese era in una fase di rapide trasformazioni, il modello morale che nell'opera viene proposto e idealizzato è basato di fatto su quello che psicologicamente è un meccanismo di forte *internalizzazione* degli imperativi morali, come a controbilanciare le tendenze centrifughe che l'evoluzione sociale stava innescando. 2) Al tempo stesso, sono proprio tali meccanismi di introiezione che rendono l'azione dell'individuo meno controllabile e decodificabile dall'esterno: in altre parole, possono crearsi forti tensioni tra ciò che la società chiede che effettivamente avvenga (ad esempio rispettare i giuramenti) e ciò che poi la società è in grado di *verificare* che sia avvenuto (riconoscendo ad Ippolito che si è comportato virtuosamente, e che proprio per questo ha rinunciato alla possibilità di vedere riconosciuto il proprio merito).

Questo esempio letterario ci porta a riflettere sulle contraddizioni che l'agire morale può trovarsi a dover affrontare (contraddizioni simili a quelle analizzate da Bateson e dalla Scuola di Palo Alto⁴ nella forma di "prescrizioni paradossali"): per *essere* coerenti con degli imperativi morali, si può dover scegliere di *apparire* delle persone immorali. Il sentimento di pudore, se inteso come bisogno di essere in grado di corrispondere al giudizio degli altri, può divenire qualcosa che spinge non ad una maggiore moralità nei comportamenti, ma proprio ad una negazione di quelli che sono i principi di fondo soggiacenti al modello morale che lo stesso gruppo sociale contemporaneamente approva⁵.

Possiamo utilizzare questa chiave di lettura per provare a dare degli spunti per un'analisi del tema del pudore nelle attuali società occidentali. L'impostazione teorica che seguirò è derivata dalla teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann⁶. È da notare prima di tutto come tutta l'opera di questo autore sia percorsa dal tema della (non-)osservabilità dall'esterno di ciò che avviene all'interno di un sistema. In questo quadro viene sfruttato in maniera feconda l'apparente paradosso per cui anche attraverso il *non far conoscere* si può ottenere che la "comunicazione" sia indirizzata verso risultati desiderabili. Il pudore può essere allora visto come un dispositivo teso a creare – attraverso il non-mostrare – una maggiore uniformità e prevedibilità dei comportamenti, riducendo quella che è sempre la loro potenziale equivocità (specie in alcuni ambiti, come quello della sessualità) attraverso quella che al tempo stesso in effetti è una limitazione della libertà dell'individuo. Essere guidati nelle proprie azioni dal senso del pudore non significa necessariamente che si agirà in maniera più corretta o virtuosa, ma di fatto se si viene meno a quelle convenzioni che lo regolano si può rendere molto più difficile il processo di interpretazione del significato delle proprie azioni. Si consideri per esempio il caso di una donna ferma e sola per strada di notte: quali sono le intenzioni che le si potranno attribuire? L'esempio (che intenzionalmente rende difficile una risposta univoca: possono darsi benissimo infatti una serie di risposte molto diverse) permette di capire anche che in realtà qui stiamo usando un concetto molto "astratto" di pudore: questa strategia teorica è necessaria per rendere possibile sul piano logico l'argomentazione nella sua generalità, ma quando questa sia stata sviluppata più compiutamente, si vedrà che essa porta a conclusioni che sono

⁴ Cfr. G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente* (1972), trad. it. G. Longo, Adelphi, Milano 1976; P. WATZLAWICK-J.H.BEAVIN-D.JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana* (1967), trad. it. M. Ferretti, Astrolabio, Roma 1971.

⁵ Su Ippolito e sul tema del pudore in Grecia, cfr. B.WILLIAMS, *Vergogna e necessità* (1993), trad. it. M. Serra, il Mulino, Bologna, 2007; D.L. CAIRNS, *Aidōs. The Psychology and Ethics of honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Oxford 1993.

⁶ Cfr. in particolare N. LUHMANN, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale* (1984), trad. it. A. Febbrajo e R.Schmidt, il Mulino, Bologna 1990.

applicabili e significative anche per tutti quei casi che riguardano il pudore nel senso più stretto, dato che quello che è chiamato in causa è un concetto generale di *interpretabilità* in quanto basata su segnali visibili e concreti (anche se più o meno ambigui), inclusi quindi sia quelli corporei e relativi alla sessualità in modo più immediato sia in generale gli altri che possono essere messi in relazione con il sentimento del pudore o con il vedersi attribuire (erroneamente o meno) intenzioni scorrette o immorali. Si può considerare la possibilità che l'esigenza di *poter comunicare* (difendendo, per così dire, le strutture *generali* della comunicazione, cioè la possibilità per i parlanti di continuare ad avere aspettative attendibili nel corso dei rapporti con le persone) sia, in un senso ovvio e nell'interesse di tutti, precedente (al livello sistemico) anche rispetto a quella di eseguire singole azioni nel modo prescritto dalla morale; quindi anche il senso del pudore, in quanto contribuisce a mantenere intatte strutture efficienti per la comunicazione, risponderrebbe ad un'esigenza da tenere presente (in maniera bilanciata) di fronte all'altra esigenza di compiere in singole situazioni delle scelte che pur essendo moralmente giuste vanno contro le convenzioni e l'"apparenza" della moralità. Una valutazione al riguardo non può essere data in forma universale e incondizionata, ma si deve tener conto che in realtà la questione si presta ad essere analizzata in termini di quelli che Luhmann chiama sistemi "chiusi-aperti". Un sistema è chiuso nel senso che impone una serie di vincoli interni al suo stesso funzionamento, che hanno l'effetto certamente di limitare nell'immediato la sua "libertà" di azione, ma proprio questi vincoli (se si configurano nel modo appropriato) hanno l'effetto di costituire «anzi una forma di ampliamento del possibile contatto con l'ambiente: contribuendo alla costituzione di elementi meglio definibili, essa [la chiusura] accresce infatti la complessità dell'ambiente che è possibile per il sistema»⁷. Da qui la possibilità di sostenere che un maggiore rigore nella comunicazione (in senso logico, così come in quello del valore simbolico che anche i comportamenti concreti hanno), per quanto per un verso faccia perdere (nell'immediato) dei margini di libertà, da un altro lato è la condizione (in prospettiva) per una maggiore "apertura" della comunicazione stessa verso una sfera del significato strutturalmente più ricca e densa. Il pudore sarebbe quindi proprio uno dei casi e uno degli strumenti che possono contribuire ad incrementare l'apertura del sistema, attraverso quella che solo apparentemente sembra essere una sua maggiore "chiusura". È essenziale però sottolineare il carattere collettivo e olistico (secondo le intuizioni dello strutturalismo) del processo che può portare alla costituzione dei vincoli che sono in grado di creare chiusura e apertura: è da questa premessa che segue che ciò che l'individuo può percepire (plausibilmente – nella sua prospettiva di individuo) come una perdita di libertà, in una prospettiva sistemica diventa invece la condizione per l'esistenza di codici comunicativi che riescano a limitare a sufficienza la contingenza e l'imprevedibilità delle intenzioni e delle azioni degli individui, consentendo così la comunicazione e la reciproca intesa. Si può quindi suggerire di intendere il pudore come una componente del linguaggio, che proprio per questo può essere articolata in maniere diverse a seconda delle esigenze della struttura sociale⁸, e secondo una linea di sviluppo che – auspicabilmente – tenda a minimizzare l'entità dei possibili contrasti tra percezione individuale e esigenze di tenuta del sistema nella sua globalità.

⁷ LUHMANN, *op. cit.*, p. 109.

⁸ Cfr. per esempio Y. WONG-J. TSAI, *Cultural models of shame and guilt*, in J.L. TRACY-R.W. ROBINS-J.P. TANGNEY (a cura di), *The self-conscious emotions: Theory and research*, Guilford Press, New York 2007, pp.209-223.

2. Algoritmi della relazione e doppia contingenza

La mia ipotesi è che il fenomeno del pudore vada analizzato come una forma di linguaggio: una “grammatica” che deve regolare e controllare i flussi di informazione e che (per essere “capita”) deve essere condivisa o almeno riconosciuta (deve essere cioè decodificabile l’informazione che – mediante la sua adozione – si intende trasmettere). In quest’ordine di idee possiamo ricordare come Bateson consideri i sentimenti come «strutture di relazione», regolate da quelli che chiama «algoritmi del cuore». Quelli che «sono chiamati “sentimenti”» sono in realtà «astrazioni, che si riferiscono a *strutture* di relazione, [ma] hanno sfortunatamente ricevuto un nome il cui uso di solito presuppone che i “sentimenti” siano caratterizzati principalmente dall’intensità piuttosto che da una precisa struttura»⁹. Gli «algoritmi del cuore» guidano l’individuo nelle sue reazioni di fronte all’ambiente ma sono organizzati in modo essenzialmente diverso dagli algoritmi della coscienza, dato che si basano su regole che in genere devono rimanere inconsapevoli. Per Bateson «la vita dipende da *circuiti* di contingenze interconnessi, mentre la coscienza può vedere solo quei brevi archi di tali circuiti sui quali il finalismo umano può intervenire»; viceversa, se si affida solo alla «coscienza» – o alla «coscienza finalizzata» – allora «vedendo solo archi di circuito, l’individuo è continuamente sorpreso e necessariamente irritato quando le sue cocchiate tattiche si rivoltano a mordere l’inventore»¹⁰. Da qui un’importante teoria che vede nel non-dire, o nel non-essere coscienti di qualcosa, una componente di un tipo di struttura di relazione con sue specificità, che sono utili per il mantenimento di un equilibrio olistico ed «ecologico»¹¹. Il fatto che qualcosa sia “tenuto nascosto” (come nel pudore) fa parte di un equilibrio complessivo che può essere bene conservare. Con un ragionamento che implicitamente può apparire anche “anti-illuminista”, Bateson (come Luhmann) enfatizza come a volte il non-sapere sia una condizione per la tenuta di un tale delicato equilibrio. La lettura che possiamo fare della sua teoria autorizza però anche ad uno sviluppo teso a mostrare gli spazi che si aprono alla possibilità e anzi alla necessità del cambiamento degli schemi di relazione – che presumibilmente sarebbero da sottoporre ad un processo continuo di elaborazione e messa a punto, per essere resi adatti ad una struttura sociale in continuo divenire, attraverso una pratica di discussione e di elaborazione collettiva dei modelli culturali in cui proprio il dibattito filosofico dovrebbe svolgere un ruolo socialmente ben rilevante, per dare visibilità, dignità, profondità e coerenza agli orientamenti emergenti che possano apparire più adeguati e credibili. Come ha mostrato Bauman¹² (che cita appunto Bateson), l’evoluzione sociale e le trasformazioni continue della nostra epoca mettono sempre più a dura prova le capacità delle persone di orientarsi in schemi di relazione che obbediscono a sistemi di regolazione variabili e difficili quindi da prevedere e controllare.

In un senso abbastanza ovvio, ma le cui implicazioni sono forse da analizzare con più attenzione, è in effetti proprio la rapidità dei rapporti tra le persone che oggi obbliga continuamente ad una esibizione molto meno cauta che in passato di se stessi, ma se l’analisi che propongo è giusta, ne seguirebbe che esiste uno spazio per fare delle contro-proposte, in base alle quali *nuove* grammatiche del pudore possano essere

⁹ BATESON, *op. cit.*, p. 174.

¹⁰ BATESON, *op. cit.*, p. 181.

¹¹ Cfr. G. BATESON-M.C. BATESON, *Dove gli angeli esitano. Verso un’epistemologia del sacro* (1987), trad. it. G. Longo, Adelphi, Milano 1989.

¹² Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, trad. it. V. Verdini, Mondadori, Milano 2002, p. 158.

elaborate, in modo da tener conto del fatto che comunque se da un lato essere aperti a più possibilità di relazione è una ricchezza per la persona (anche a costo di passare per l'accettazione in effetti conformista di un codice dell'esibizione del sé che sia sufficientemente riconoscibile dalle controparti), dall'altro la motivazione a presentare se stessi in una maniera che corrisponda ad una "disciplina del sé" deve essere offerta ad Alter all'interno di un discorso che per Alter sia visibile ed apprezzabile. In una società "fluida", i comportamenti basati sul pudore (nella sessualità e nei sentimenti, ma in generale anche in tutti quelli che sono gli elementi dell'identità personale) tendono a poter essere esibiti essi stessi solo come un semplice fatto "esteriore", semplicemente perché è più difficile giudicare se ai segni esteriori del pudore corrisponda anche una volontà della persona di improntare le proprie azioni ad una effettiva serietà e moralità. I "segni" perdono cioè la capacità di fare rimando a qualcosa di altro, che è poi proprio ciò che può dare il maggiore alimento al significato della relazione, e per questo viene meno la motivazione alla discrezione e al pudore.

In un quadro di questo tipo possiamo vedere il pudore come un dispositivo comunicativo che renda riconoscibile da parte dell'osservatore la disponibilità o meno al coinvolgimento in una situazione di azione condivisa oltre che le condizioni (di carattere psicologico, culturale, etico) che Ego pone per tale coinvolgimento¹³. Anche la pretesa di avere pudore, così come per ogni atto comunicativo, può rivelarsi falsa: in tal caso, chi ha "esibito" senso del pudore in maniera non veritiera, dovrà essere biasimato in quanto persona non-attendibile, ma è essenziale rilevare che – dato il carattere fluido e frammentario dei rapporti sociali odierni – un codice del pudore, per essere davvero utilizzabile, deve avere caratteristiche diverse da quelle del passato, centrate esse stesse più su quella che comunque era un tipo di "esteriorità" e di eteronomia.

A questo punto è utile introdurre un importante contributo teorico offerto da Luhmann, attraverso l'analisi di quella che (con Parsons) chiama «doppia contingenza». Il problema di partenza è che nell'incontro tra Ego e Alter, la libertà (e quindi la tendenziale imprevedibilità) dell'uno si scontra con la libertà (e imprevedibilità) dell'altro (da cui l'idea di una «duplice contingenza»). In termini teorici, «se *alter* fa dipendere il proprio agire dall'agire di *ego* e se *ego* intende far seguire il proprio comportamento a quello di *alter*» a causa di un evidente circolo, contro ogni evidenza non potrebbe «esservi azione»¹⁴. «Il tentativo di fare calcoli sul *partner* sarebbe inevitabilmente destinato al fallimento», mentre la strategia di sottoporlo a sollecitazioni osservando le sue reazioni «può avere successo e consentire di raccogliere esperienze»¹⁵. «In una situazione non ancora chiarita, *alter*, tentando di definire per primo il proprio comportamento, può cominciare con uno sguardo gentile, un gesto, un regalo – per vedere se e come *ego* accetta la definizione della situazione da lui stesso proposta. Alla luce di tale inizio, ogni passo successivo costituisce un'azione che ha l'effetto di ridurre la contingenza... ricordiamo l'*order from noise principle* stabilito dalla teoria generale dei sistemi. Non è affatto necessario che il consenso sui valori sia

¹³ In questo modo possiamo adottare una chiave di lettura riferibile anche a contesti apparentemente molto diversi: per quanto riguarda l'adozione di comportamenti a rischio da parte dei giovani e le caratteristiche di "visibilità" e di aderenza a modelli sociali sempre più centrati sulla disponibilità a prendere decisioni in condizioni di incertezza e di rischio, cfr. N. EMLER-S. REICHER, *Adolescence and Delinquency. The Collective Management of Reputation*, Blackwell, Oxford 1995, oltre ad una ricca letteratura psicologica e sociologica, quale possiamo esemplificare con S. BONINO, *Il fascino del rischio nell'adolescente*, Giunti, Firenze 2005.

¹⁴ LUHMANN, *op. cit.*, p. 205.

¹⁵ *Ibidem*, p. 212.

prestabilito; è il problema della doppia contingenza... che aspira letteralmente la casualità e rende il sistema sensibile al caso: se non esistesse il consenso sui valori, lo si inventerebbe»¹⁶.

Con questo però evidentemente non ci si è ancora pronunciati sulla possibilità che il «consenso sui valori» così costruito abbia oppure no dei limiti e di che tipo: valori costituiti sulla base di un processo di auto-organizzazione del rapporto sociale possono ovviamente presentare dei risvolti di arbitrarità, casualità, distorsione, disfunzionalità, o andare anche contro le richieste più intuitive che un modello assiologico in generale ci si aspetta che debba soddisfare. Luhmann analizza quei fattori che possono dare «vantaggi *selettivi* che rendono probabile l'emersione di determinate strutture sociali prima di altre»¹⁷. Il «vantaggio *della velocità*» porta a preferire «i temi sui quali si riesce ad intervenire rapidamente. Le concatenazioni selettive capaci di operare più rapidamente soppiantano quelle che richiedono una lunga riflessione per capire a cosa si va incontro»¹⁸. In effetti in una società sempre più «fluida», abbassare la soglia del pudore equivale di fatto ad acquisire vantaggi attraverso una maggiore velocità nel trasmettere informazioni. In una direzione opposta va però il secondo fattore: «Per quanto riguarda il merito e l'aspetto sociale delle questioni, il fattore decisivo è presumibilmente la *capacità di connessione*. Intendo dire che la scelta dell'evento successivo cadrà sull'evento attraverso il quale sarà già possibile intuire quale sarà l'eventuale evento ulteriore da prendere in considerazione»¹⁹. Possiamo aggiungere che, attraverso questa seconda via, entra in gioco l'insieme delle strutture sociali che possono fare da supporto all'azione del singolo potenziandone gli effetti e facendo da sostegno alle sue iniziative e alla sua progettualità. Se il sistema sociale funziona in modo da dare margini a questa progettualità, la naturale tendenza a cercare persone che siano *alleanze* e condividano i progetti e le iniziative proposte, assumendosene una parte del peso, basterebbe da sola a motivare le persone a ripristinare un più alto livello di sobrietà e di «pudore»: Alter considererà Ego affidabile se può prevedere il seguito delle sue azioni, e il pudore, proprio perché riduce la contingenza dell'azione, può contribuire a rendere Ego più «credibile», dato che oggettivamente ha l'effetto di imporre dei vincoli alle sue scelte. Quella che qui si fa valere è in realtà un'antropologia per la quale (trattando la questione in maniera molto schematica) si può dire che quello che oggi appare come un sempre meno diffuso senso del pudore non è l'effetto dell'«imitazione» di modelli imposti dai media. Una tale visione presuppone un'immagine dell'uomo (che qui si rifiuta) come sostanzialmente manipolabile e irrazionale, facile preda di istinti arcaici ed infantili, e come portato ad assumere comportamenti tendenzialmente sbagliati (degradanti, immorali, irrazionali,...) a meno che non intervenga una opportuna opera di contro-condizionamento, che in definitiva però obbedisce ancora sostanzialmente a delle «leggi di imitazione».

3. *Struttura della comunicazione e processi di strutturazione dell'azione*

Un concetto di pudore costruito sulla base dei modelli della tradizione può andare incontro a limiti strutturali di applicabilità nel contesto di una società «liquida», semplicemente perché in genere non

¹⁶ *Ibidem*, p. 207.

¹⁷ *Ibidem*, p. 222.

¹⁸ *Ibidem*, p. 223.

¹⁹ *Ibidem*, *ivi*.

esistono più le condizioni per verificare credibilmente quali siano stati in passato i comportamenti effettivi di Alter, le sue intenzioni e la sua eventuale buona fede. Possiamo accettare qui l'analisi molto lucida di Bauman, che sembra in grado di cogliere con precisione l'ambiguità del problema: «Una delle conseguenze più salienti del venir meno delle vecchie sicurezze è la nuova fragilità dei legami umani» che «potrebbe essere l'inevitabile prezzo da pagare per il *diritto* degli individui di perseguire i propri singoli obiettivi, e tuttavia non può che essere al contempo un formidabile ostacolo a un loro perseguimento *efficace* e al coraggio necessario per perseguirli»²⁰. Applicando ognuno delle strategie di scelta improntate all'autonomia individuale, si creano condizioni generali di incertezza e imprevedibilità per cui i margini di scelta di tutti risultano in realtà notevolmente ridotti. Dobbiamo però insistere con molta forza che per questa via si mostra che la libertà e i diritti degli individui che vengono limitati non sono di per se stessi quelli oggettivamente in contrasto con l'interesse di altri attori sociali. L'argomentazione infatti si basa su categorie di tipo comunicativo come quella di interpretazione, per cui ad essere frenati saranno tutti quei comportamenti che possono essere *interpretati* (da osservatori in genere frettolosi, schematici e superficiali) come conseguenza di una volontà individuale da biasimare: nel caso del pudore, l'intenzione di compiere atti "senza pudore" (per quel tanto che una tale intenzione può essere riconosciuta da un osservatore più o meno distratto e distante), ma in molti altri casi (ad esempio la volontà di impegnarsi nel lavoro o in politica) ad essere penalizzati saranno anche tutti i contesti in cui qualcuno si sforza di muoversi coerentemente con i propri principi, ma, pur essendo questi assiologicamente condivisi dagli osservatori (almeno in astratto), la persona viene colpita dalla sanzione della società perché manca di fatto un qualsiasi canale che possa essere utilizzato per dare accesso agli osservatori all'*informazione* strettamente necessaria per rendere comprensibile il senso effettivo dell'azione. Da qui: 1) il diminuire della motivazione psicologica ad agire in maniera coerente a principi moralmente impegnativi, 2) proprio per questo, la difficoltà, per un modello sociale che si basava (anche) sui *vincoli* imposti all'esibizione del sé, a legittimare se stesso. Ciò che qui si sostiene è che quel modello derivava la sua legittimazione dal fatto che, modulando la presentazione del proprio sé secondo "regole" riconoscibili, la persona 1) rendeva più agevole agli osservatori il compito di interpretare il significato delle sue azioni, 2) contribuiva ("omologando" i propri comportamenti a quelli stabiliti da un canone noto e condiviso) a mantenere in vita delle aspettative (dal punto di vista degli osservatori) che poi venivano fatte valere in maniera generalizzata e diffusa (cioè anche nei casi in cui quella data persona non era direttamente coinvolta), 3) riscuoteva un consenso sociale che poteva motivarla effettivamente ad agire secondo principi assiologicamente impegnativi.

Riconoscersi su strategie culturali e modelli etici di questo tipo significa far leva su quello che abbiamo chiamato l'aspetto "conservatore" e "anti-illuminista" della filosofia di Bateson. Si può invece proporre di riconoscere anche gli "algoritmi" del pudore come *modificabili* per poter corrispondere alle esigenze di una società in continua evoluzione. I momenti che possono essere visti anche come di "esibizione" del sé dovrebbero essere intesi però come fasi di un discorso teso alla proposta di un progetto e alla costruzione di strutture di relazione inter-personale (anche in una dimensione di tipo micro-sociale) che attingano alla *chiarezza* del discorso per reperire le risorse psicologiche e la motivazione necessaria per legarsi a piani di

²⁰ BAUMAN, *op. cit.*, p. 198.

azione più vincolanti e impegnativi – secondo un'idea di fondo che può essere accostata alla teoria dell'“agire comunicativo” di Habermas²¹.

I motivi per recuperare un senso di sobrietà e rigore nei comportamenti non è necessario che vengano rintracciati in un'assiologia che veda il valore di certi modelli di comportamento come intrinseco ed universale. Le ragioni per improntare le proprie azioni ad un senso di maggiore sobrietà possono piuttosto essere trovate proprio nel fatto che un controllo più razionale del modo in cui si appare ad un osservatore è la premessa per poter dare al contenuto di comunicazione (verbale o non-verbale) una maggiore ricchezza – a seconda di circostanze che sono poi socialmente e storicamente variabili. L'argomentazione di fondo che qui si sostiene non è di tipo etico, ma di tipo epistemologico: un linguaggio (un codice) di tipo più strutturato e articolato (in senso logico: cioè capace, grazie ad una sua maggiore potenza espressiva, di veicolare contenuti più ricchi e complessi) è uno strumento comunicativo che può dar conto di contenuti di informazione più impegnativi (sia in senso logico sia in senso decisionale), capaci cioè di sprigionare – attraverso la persuasione prodotta da un'argomentazione efficace, nella forma di una “coazione senza-coazione”, secondo l'espressione di Habermas – una maggiore motivazione all'agire e alla progettualità condivisi. Se consideriamo anche il pudore come una forma di comunicazione, possiamo ammettere plausibilmente che l'esibizione sfrontata del corpo e della sessualità sia (in un senso ovvio) uno strumento per disporsi ad aprire percorsi di relazione più numerosi (anche se solo in quanto potenzialità – non sfruttate ma comunque rese in tal modo più facilmente accessibili) e proprio per questo, però, più equivoci e meno in grado di motivare la controparte ad un investimento più selettivo e vincolante. In concreto, la maggiore ricchezza di senso in un rapporto tra due persone significa anche semplicemente che il rapporto è costruito in modo da avere una sua storia e una sua fisionomia che permetta alle persone che vi sono coinvolte di fare riferimenti più vari e ad un numero più ampio di elementi condivisi: esperienze di vita ed idee, progetti e scelte. Ciascuno di questi elementi (quando sia preso seriamente – cioè se è soddisfatta la condizione che sia in grado di alimentare una comunicazione *credibile*) può creare dei vincoli all'azione individuale che hanno un costo in termini di risorse impiegate e di rinuncia a margini di una maggiore libertà d'azione individuale in altri ambiti. Quelle che possiamo chiamare “strategie del pudore” possono svolgere una funzione essenziale nel mostrare ad Alter che l'interesse di Ego è rivolto a costruire un tipo di rapporto in cui siano elementi più impegnativi di questo tipo a venire valorizzati. Viceversa, le “strategie dell'esibizione” hanno un intrinseco significato “analogico” (nel senso di Bateson) che fa legittimamente apparire ad un osservatore come Ego non sia intenzionato per il momento a stabilire “connessioni” che possano vincolarlo – proprio il tipo di connessioni cioè che possono convincere la controparte a fare investimenti impegnativi in un rapporto con Ego.

²¹ Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire Comunicativo* (1981), il Mulino, trad. it. P. Rinaudo, Bologna 1986.

Laura Nay

«NELL'ARTE IL BELLO, NELLA SCIENZA IL VERO»:
«ALLA RICERCA DELLA VERECONDIA».

Abstract

The essay aims at highlighting the different perception of the feeling of modesty in late nineteenth century culture. To do so, it analyzes the definition of modesty as it is proposed by the divulgator-scientist Paolo Mantegazza, with special reference to the essays that comprise the Trilogia dell'amore [Trilogy of Love]; it also retraces the famous querelle of which Gabriele D'Annunzio was part on the occasion of the publication of Intermezzo di rime. Modesty and science, and modesty and literature give rise to an enflamed polemics that engages well-established readers and critics and that ultimately leads to an analogous conclusion—namely, that it is time to give up falsehood because, as Mantegazza claims, “everything human belongs to science” and must also belong to art, far once and for all from all forms of insincerity and any “moral or political transformism.”

1. Corre l'anno 1854 quando l'«uomo immaginoso» per antonomasia¹, Paolo Mantegazza, dà alle stampe un volume, o meglio il primo di una serie di volumi destinati a destare grande scalpore². Insofferente del materialismo di marca tedesca, polemico nei confronti di Büchner, Mantegazza mostra d'averne più simpatia per le teorie darwiniane che hanno saputo «poco a poco e irresistibilmente» trapassare dal campo scientifico a quello delle «scienze sociali, delle politiche e delle filosofiche», arrivando in ultimo sino all'«arte» e alla «critica d'arte»³. Non solo: fin da subito egli ha fatto proprie le idee di Claude Bernard che vuole arte e scienza «sorelle affettuosissime» pronte a collaborare alla nascita della nuova letteratura. Mantegazza non ha dubbi: è giunto il tempo della «psicologia dell'avvenire», che altro non sarà se non una «pagina della fisiologia», da cui potrà scaturire il nuovo romanzo, quello «fisiologico», in grado di far sentire al lettore «il palpito dei visceri e il caldo del sangue». Insomma da un

¹ Così lo definisce Eugenio Tanzi in un articolo a lui intitolato pubblicato sul “Marzocco”, 8 (5 maggio 1901).

² Sul Mantegazza divulgatore attento al mercato editoriale oltre al fondamentale saggio di P. GOVONI, *Paolo Mantegazza. I rischi della divulgazione*, in ID., *Un pubblico per la scienza. La divulgazione scientifica nell'Italia in formazione*, Carocci, Roma 2011, si veda: L. DE FRANCESCHI, *Mantegazza e la divulgazione scientifica. Rapporti con la scienza, editoria popolare e cataloghi di biblioteche*, in C. CHIARELLI e W. PASINI (a cura di), *Paolo Mantegazza e l'evoluzionismo in Italia*, nuova ed., University Press, Firenze 2010, pp. 177-187; E. COMOY FUSARO, *Paolo Mantegazza, homme de plume, homme d'affaires*, in “Revue des études italiennes”, 52 (2006), pp. 193-212.

³ P. MANTEGAZZA, *Il Darwinismo*, in “La Rassegna Settimanale”, 17 (28 aprile 1878). Mi limito in questa sede a ricordare la celebre *Commemorazione di Carlo Darwin celebrata nel Regio Istituto di Studi Superiori in Firenze. Discorso del Professor Paolo Mantegazza senatore del Regno (21 maggio 1882)*.

lato ci sono quegli scrittori che «afferrano la vita umana nelle sue apparenze», quelli «drammatici», dall'altro vi sono coloro, i «fisiologici», che «ti danno la vita vivente»⁴. In discussione è, naturalmente, il nome di Zola, che, a suo tempo, Mantegazza non aveva esitato a mettere sul tavolo anatomico per offrirne al lettore un'«analisi biologica»⁵.

In proprio il «poligamo di molti amori intellettuali» Mantegazza⁶ aveva pubblicato *Un giorno a Madera. Una pagina dell'igiene d'amore* (1868), romanzo destinato ad avere molta eco nella letteratura di fine Ottocento, al punto da essere frequentemente richiamato da quei narratori che non disdegnano coniugare letteratura e scienza: mi limito a un nome noto, quello di Matilde Serao, che in *Fantasia* fa dire alla sua protagonista, Lucia, d'aver letto quel romanzo che l'ha fatta «piangere e pensare»⁷.

Ma l'«anfibia della scienza e delle lettere» – è questa un'altra suggestiva definizione coniata da Mantegazza per se stesso⁸ – non è certo interessato a farsi cantore di storie d'amore più o meno infelici: ciò che gli interessa davvero è l'indagine «scientifica» di quella galassia che ruota attorno al fenomeno amoroso. In particolare lo incuriosisce un «sentimento» che gli appare, fin da subito, indisgiungibile dall'amore, il sentimento del pudore. Così, nel primo di quella serie di saggi a cui facevo cenno in apertura, dato alle stampe nel 1854, la *Fisiologia del piacere*, Mantegazza dedica un intero capitolo, il quarto, ai «piaceri che provengono dai sentimenti misti e di prima e seconda persona, e specialmente delle gioie del pudore». «Il pudore [...] ha in se stesso la propria ragione» esordisce Mantegazza «e si può definire un artificio della natura per renderci più seducenti le gioie fisiche dell'amore, velando col misterio una funzione che, soddisfatta pubblicamente, doveva essere triviale e fors'anche ributtante». Il pudore dunque come sentimento che abbellisce e nobilita la passione amorosa. Per questo «ogni volta che il pudore è soddisfatto ne' suoi bisogni, l'uomo prova un piacere che si esprime con un senso di raccoglimento, e che rassomiglia alle gioie che noi proviamo nel riscaldarci a una temperatura tiepida quando rabbriviamo ancora dal freddo». Ma fin da subito Mantegazza avverte come «il sentimento del pudore» non sia solo questo e lo «associa ad alcuni elementi intellettuali»: se da un lato il pudore «si compiace [...] della verecondia del corpo», dall'altro l'idea stessa del pudore si dilata «anche alle idee, alle immagini e a tutti

⁴ P. MANTEGAZZA, *La scienza e l'arte della vita in Francia*, in «Nuova Antologia», 9 (dicembre 1868), pp. 699-713.

⁵ P. MANTEGAZZA, *Emilio Zola sul tavolo anatomico*, in «Nuova Antologia», 182 (marzo 1902), pp. 304-308.

⁶ P. MANTEGAZZA, *La Bibbia della speranza*, Sten, Torino 1909, p. 1.

⁷ M. SERAO, *Fantasia* (1883), Casanova, Torino 1892, p. 149. «Il professore scrive dunque un romanzo intenzionalmente educativo, ma a livello terapeutico o igienico», facendo l'occhiolino addirittura al «lirismo ortisiano», ma ottenendo, in ultimo, un risultato non troppo confortante: «nell'esercizio letterario il professore vuole essere poeta e si sceglie il modello più romanticamente convenzionale, l'abbandono sentimentale, come garanzia di successo nell'operazione di contrabbando pedagogico. Ma si tratta di un atteggiamento, di un'opinione, di una scelta esemplari, che ci danno l'indice di una cultura, dei suoi livelli, in un *milieu* di borghesia abbastanza ben coltivata. L'errore di Mantegazza, il suo diletterantismo letterario di scienziato, è molto ingenuo. Errore di dosaggio. Tra poco ci penserà D'Annunzio, abbandonate le preoccupazioni educative, a confezionare il prodotto secondo una ricetta perfezionata. E ne berranno tutti a garganella» (F. PORTINARI, *Amore e igiene nello scenario esotico delle isole tropicali*, in ID., *Le parabole del reale. Romanzi italiani dell'Ottocento*, Einaudi, Torino 1976, pp. 130, 131, 132-133).

⁸ La citazione è tratta da una lettera che Mantegazza invia a Edmondo De Amicis il 29 dicembre 1876 (cfr. F. MILLEFIORINI, *Quattro lettere inedite di Paolo Mantegazza a Edmondo De Amicis*, in «Rivista di Letteratura Italiana», XIX (2001/2-3), p. 184). Al riguardo mi permetto di rimandare al mio intervento *De Amicis, Torino e «gli anfibii della scienza e delle lettere»*, in C. ALLASIA (a cura di), *De Amicis nel Cuore di Torino*, Atti del Convegno Internazionale di studi, 9-10 dicembre 2008, Ed. dell'Orso, Alessandria 2011, pp. 81-96.

gli oggetti fisici e morali che possono essere decenti o indecenti»⁹. Non è un'osservazione da poco, perché lascia intendere, nemmeno tanto sottotraccia, come questo «sentimento» sia destinato a coniugarsi non solo con quello, passionale o meno che sia. Ma i tempi non sono ancora maturi per andare oltre questa prima osservazione.

Alcuni anni più tardi il «geniale» Mantegazza¹⁰ pubblica un nuovo saggio che, fin dal titolo - *Fisiologia dell'amore* (1873) -, si pone come la continuazione della *Fisiologia del piacere*¹¹. Anche qui egli dedica al pudore un intero capitolo collocato strategicamente fra quello sulla «seduzione» e quello sulla fanciulla «vergine». Questa volta Mantegazza si dichiara dubbioso che per descrivere il pudore sia sufficiente la fisiologia: «il pudore è uno dei fenomeni psichici, dei quali riesce più difficile fare la fisiologia, perché è molto indistinto e vago, benché in alcune sue forme prepotente e pieno di esigenze; perché è molto variabile nelle diverse razze, e perché, facendo parte delle energie che si sviluppano nell'avvicinamento dei sessi, sembra invece allontanarli, e, nato dall'amore, sembra voler contraddirne il fine supremo». Anch'egli, si legge subito dopo, ha mutato opinione riguardo al pudore («io stesso, lo confesso, cambiai attraverso le età della mia vita il concetto che per la prima volta aveva avuto del pudore, e che espressi nella prima edizione della *Fisiologia del piacere*»). Mutata è soprattutto l'idea che il pudore sia un sentimento spontaneo («dapprima mi parve un sentimento che nascesse in noi nella fanciullezza e nell'adolescenza, spontaneo come l'egoismo, come l'amor proprio, come l'amore»); ora, al contrario, Mantegazza si dice persuaso che il pudore debba essere «insegnato prima e imparato poi» e insegnare è esattamente ciò che lui si propone di fare. Il pudore, che in questo saggio si lega indissolubilmente all'amore, è un «sentimento *acquisito* o *secondario*», «una *extracorrente* dell'amore», ovvero qualcosa che si oppone a quelle «prepotenti energie», che «devono riaccendere la fiaccola della vita». Come c'è da attendersi è sentimento precipuamente femminile e, sebbene la donna sia «la vestale del pudore, [...] maestra delle sue forme più elette», alle volte confonde l'atteggiamento pudico con la civetteria. Mantegazza insiste molto sulla necessità di chiarire che cosa sia il pudore, per non confonderlo con quelli che definisce «elementi convenzionali», quali, ad esempio, le «foggie diverse del vestire [...] dal ginocchio in giù e dal seno in su»: «chi scambiò questi elementi convenzionali per il pudore poté scrivere la grande eresia psicologica, che questo sentimento nasce soltanto dall'abitudine di coprirsi». «Il sentimento del pudore» è qualcosa di diverso, «è fra i più mutevoli di grado e di forma» e dunque cambia in base ai popoli («e noi ne faremo la storia etnica nel volume che dedicheremo all'etnologia dell'amore» aggiunge tempestivamente Mantegazza anticipando il prossimo saggio che ha già in animo di scrivere, *Gli amori degli uomini*). «Il pudore è una delle forme più elette della seduzione e delle reticenze d'amore, è un'extracorrente dei grandi fenomeni fondamentali della generazione, è un rispetto fisico di se stesso, è

⁹ P. MANTEGAZZA, *Fisiologia del piacere*, Bernardoni di C. Rebeschini e C., Milano 1879, pp. 188, 191, 192, 193.

¹⁰ Questa volta si tratta di una definizione che gli viene attribuita da Giuseppe Sergi in un articolo a lui dedicato apparso sulla «Nuova Antologia», 233 (1910), p. 231.

¹¹ Paola Govoni definisce Mantegazza «lo scrittore “fisiologico” italiano» ricordando le molte “fisiologie” che egli dà alle stampe. Oltre a quelle di cui si discute in questa sede, si vedano: la *Fisiologia del dolore* (1880), la *Fisiologia dell'odio* (1889) ed infine la *Fisiologia della donna* (1893) (cfr. P. GOVONI, *op. cit.*, p. 219). Sulla prosa mantegazziana, in particolare di questo secondo saggio, ha fatto interessanti osservazioni M. MANFREDINI, *Scienza, divulgazione e lingua dopo l'Unità. La «Fisiologia dell'amore» di Paolo Mantegazza e «Il Bel Paese» di Antonio Stoppani*, in *La letteratura degli Italiani. Gli Italiani della letteratura*, Atti del XV Congresso Nazionale dell'ADI (Torino, 14-17 dicembre 2011), in corso di pubblicazione.

uno dei fenomeni psichici d'ordine più elevato. Fido compagno dell'amore, è un sentimento che nelle nature superiori ha misteri infiniti, ha delicatezze inenarrabili, [...] motti e sospiri che meriterebbero di essere resi immortali dalla penna di un artista». Ancora una volta Mantegazza strizza l'occhio alla letteratura che dovrebbe far proprio questo sentimento, quale fonte d'ispirazione, ma per il momento si ferma lì. «Il pudore non è mai eccessivo, quando è sincero: non è mai troppo esigente, quando sorge spontaneo nel cuore di una natura elevata; è sentimento che non può ispirare che nobili cose e prepararci a gioie sublimi» aggiunge Mantegazza e conclude: «se il sentimento del pudore non fosse una grande virtù, sarebbe il più fido compagno della voluttà, il più grande generatore di gioie squisite»¹².

Prima di dedicarsi al saggio promesso sull'«etnologia dell'amore», l'inarrestabile Mantegazza, nel 1877, dà alle stampe ancora un volume, l'*Igiene dell'amore*, che qui ci interessa soprattutto per la prefazione anteposta sia alla ristampa di questo lavoro, 1889, sia alla undicesima edizione, 1892, degli *Amori degli uomini* pubblicato, per la prima volta, in due volumi fra il 1885 e il 1886. La prefazione si intitola: *Il pudore nella scienza* e inizia così: «quando per la prima volta pubblicai l'*Igiene dell'amore*, fui sorpreso nel vedere come da taluni (fortunatamente pochi) fosse giudicato un vero attentato al pudore, e quindi da punirsi secondo le leggi della stampa e magari i regolamenti di pubblica sicurezza. [...] Questo rumore, che si era sollevato intorno al mio libro, mi sorprese, ma non mi offese, e me ne appellai al tempo, che è l'*errata corrige* di quasi tutte le umane miserie. E il tempo fu galantuomo e mi diede ragione». Mantegazza non risparmia coloro che lo hanno criticato volendo «veder la mezzanotte a mezzogiorno o pescar balene in Arno», ma contemporaneamente chiarisce di non aver certo voluto scrivere un libro di intrattenimento («il posto suo» non era «nei salotti delle signore»), ma bensì un libro destinato a «tutte le persone di buon senso, che desiderano esercitare tutte le funzioni della vita con scienza e con coscienza». L'*Igiene dell'amore* è, a suo modo di vedere, un'opera «che ad alta voce proclamava i vantaggi della castità» e dunque «morale e non già un attentato al pudore». Parimenti *Gli amori degli uomini*, che desta reazioni ancor più esacerbate – «il rumore divenne uragano, la critica si mutò in invettiva, e per poco non si tennero *meeting* per domandare al Governo, ch'io fossi scacciato dalla cattedra e dal Senato» – è in realtà lo studio di un antropologo, quale lui è, che come tale «studia l'uomo»¹³. Adesso, «cessato il temporale, svanite le nubi, ritornato il sereno nel cielo», è giunto il tempo per lui di rivolgere ai lettori una domanda «lecita ed onesta» e pure, verrebbe da aggiungere, retorica: «credete voi che vi possa essere un pudore anche per la scienza?». Il pudore è un sentimento che può assumere tanti significati, avere molteplici aspetti, ma se già la mano è incerta «a segnarne i confini [...] nell'arte e nelle lettere», a maggior ragione non si deve credere possibile farlo nella scienza: «per me tutte le cabale, tutte le casuistiche [*sic*] del pudore nell'arte e nella scienza si tagliano con questa affermazione, che, per me almeno, assume dignità e forza d'un dogma: *Nell'arte il bello, nella scienza il vero*». Mantegazza non intende certo chiamarsi fuori da una delle questioni più spinose relative alla definizione di pudore. Infatti, subito dopo, si impegna in un sottile distinguo fra ciò che la letteratura legittimamente rappresenta. I nomi fatti sono

¹² P. MANTEGAZZA, *Fisiologia dell'amore*, Gaetano Brigola, Milano 1879, pp. 111, 112, 116, 114, 115, 117.

¹³ Sulla "Gazzetta Letteraria Artistica e Scientifica" è possibile leggere una delle poche recensioni favorevoli che questo libro ottiene. Edoardo Magliani riporta il giudizio che il saggio ha ottenuto pressoché unanimemente - «è immorale, scandaloso, depravante» -, ricorda quindi i duri commenti di Paolo Lioy ed infine ne prende le difese considerandolo un libro «scientifico» e che solo come tale deve essere giudicato (2,9 gennaio 1886). Sulle «molte vocazioni» dell'antropologia e, in particolare, su Mantegazza, antropologo versatile, si veda G. LANDUCCI, *Darwinismo a Firenze. Tra scienza e ideologia (1860-1900)*, Olschki, Firenze 1977.

autorevoli – Tibullo, Anacreonte, Catullo, Ariosto – letterati tutti consacrati «nell'Olimpo umano, dove il culto del bello ha loro assegnato uno dei primi posti». E il bello, in quanto tale, non offende in alcun modo il pudore: l'«osceno [...] non appartiene all'arte e la disonora; perché l'osceno non è bello». «Il bello vero – chiarisce ancora Mantegazza – ci parla dell'amore e del vizio, ci dipinge Venere Urania e Venere Pandemia: sta in alto e all'arte appartiene».

«Se nell'arte il bello deve essere l'unico maestro e signore, – aggiunge Mantegazza impegnato ora a difendere la sua opera di scienziato – nella scienza l'unico e vero Dio deve essere il Vero», valore ancor più sacro, o forse semplicemente più oggettivo, per il quale si deve usare addirittura la maiuscola. La sola accusa che Mantegazza è disposto ad accettare riguarda la scorrettezza dei dati esposti nei suoi studi («se nell'uno o nell'altro di quei due miei libri potete dimostrare, che vi sono fatti falsi, giudizi temerarii o ingiusti, avete ragione di condannarli»). Ma in alcun modo lo scienziato risponderà a coloro che lo accusano di aver violato il sentimento del pudore o addirittura di essere caduto nell'osceno: «per la scienza l'osceno non esiste od è un fatto psichico, che vuol esser studiato colle stesse lenti e cogli stessi crogiuoli, coi quali analizziamo tutto ciò che è umano». È interessante scorrere l'elenco delle “cose umane” che Mantegazza inanella subito dopo chiamando in causa, o meglio definendo come tali, concetti che si fa fatica ad attribuire *tout-court* al dominio scientifico: «il bello e il brutto; l'alto e il basso; il volgare e il sublime»¹⁴. «Tutto ciò che è umano, appartiene alla scienza», sentenza Mantegazza, la quale si pone allo studio del «grande poliedro umano» analizzandolo in ogni suo lato. È il peccato che ha reso “colpevole” la nudità di Adamo e Eva «mutando gli angeli in uomini e coprendoli per tutti i secoli avvenire della veste dell'ipocrisia», ma soprattutto, e l'osservazione ci riguarda da vicino perché contestualizza in quella fine secolo il tema che stiamo affrontando, «non si parlò mai tanto di virtù e di pudore come nei tempi più corrotti e nelle società più libertine»: «e voi, o falsi puritani, o tartufi in sessantaquattresimo, che avete lanciato l'anatema contro l'*Igiene dell'amore* e gli *Amori degli uomini*, credete proprio in buona fede, che quei miei libri insegneranno qualche vizio nuovo alla nostra gioventù, che perde il fiore dell'innocenza nelle clandestine conversazioni colla cameriera o contemplando le fotografie che si vedono nei caffè e nelle osterie?». Insomma, Mantegazza difende con forza la sua vocazione educativa («io possiedo centinaia di lettere di giovani onesti, che con calde parole mi hanno ringraziato del bene, che hanno fatto loro i miei libri»), si appella alla memoria della sua «santa mamma» e conclude affermando di aver «sempre avuto di mira d'insegnare ai *suoi* compaesani una morale più sincera e più alta»¹⁵.

Mantegazza aveva pensato di raccogliere tre dei saggi qui menzionati in un ciclo intitolato *Trilogia dell'amore: la Fisiologia dell'amore, l'Igiene dell'amore e Gli amori degli uomini*. Già sappiamo come anche quest'ultimo lavoro venisse accolto da molte critiche a causa della delicatezza di alcuni argomenti

¹⁴ D'altro canto non stupisce visto che nei *Quadri della natura umana. Feste ed ebbrezze* (Bernardoni, Milano 1871, p. 34) Mantegazza preconizza una scienza in grado di scoprire le «leggi matematiche del bello» consentendo dunque la produzione artistica di un «bello medio», di un'«arte media» che «s'attaglia alle capacità di tutti».

¹⁵ A dire il vero la prefazione si chiude con un'invocazione alle «ombre sante e benedette dell'antica Grecia» affinché sorgano «per scacciare lungi [...] le nebbie umide e fredde dell'impostura, che r avvolge ogni cosa intorno a noi e che puzza in una volta sola di sagristia e di bordello» e ci regalino la loro «casta e santa nudità, la nudità della Venere medicea» (P. MANTEGAZZA, *Gli amori degli uomini. Saggio di una etnologia dell'amore, Prefazione all'Undecima edizione (1892)*, Paolo Mantegazza Editore, Milano 1910, vol. I, pp. VII, VIII, IX, X, XI [corsivi dell'autore]).

trattati¹⁶, ma, fin dalla prima edizione, sempre in un testo di soglia, per usare la bella definizione di Genette¹⁷, Mantegazza dichiara che «celare le piaghe del cuore umano in nome del pudore può sembrare virtù ed è invece null'altro che ipocrisia o paura». A questa data non è più possibile negare alla scienza i suoi diritti: «la scienza moderna, ci prepara una morale più franca, più vera e più sicura» e dunque non può «appoggiarsi che sulla conoscenza intera e profonda di tutto l'uomo»; questo egli ha inteso fare nei suoi studi. Anche qui Mantegazza avverte la necessità di tornare sul tema del pudore al quale, unitamente alla castità, dedica il secondo capitolo (*Il pudore e la castità nelle razze umane*). Fin da subito l'autore chiarisce come diversa sia l'ottica, non più psicologica, ma etnica (di «storia etnica» discute in apertura del capitolo). Il pudore è definito un'«emozione complessa», in cui si «intrecciano [...] elementi del senso, del sentimento e del pensiero» e come tale è mutevole, legato a coloro che lo provano. Ogni popolo ha un suo modo di intendere il pudore e sebbene Mantegazza riprenda qui una curiosa divisione, che aveva già anticipato nella *Fisiologia dell'amore*, fra popoli «*impudichi, semipudichi e pudichi*», mette in guardia, ancora una volta, dal confondere il «grado di pudore di una razza» con quanto e come le persone si vestono: «conosciamo uomini e donne, a cui non manca parte alcuna del complicato vestito europeo e che sono invece per istinto, per vizio o per abitudine, del tutto impudichi»¹⁸.

E ancora una volta pudore si coniuga con peccato. «Dove comincia il peccato in amore? A questa domanda rispondono molto diversamente la religione, il codice e i peccatori»: così s'interroga Mantegazza nell'articolo *La casuistica dell'amore* pubblicato, sul “Fanfulla della Domenica”, qualche anno più tardi, nel 1890. La risposta è complessa: il peccato viene descritto come «un galvanometro sensibilissimo, ora attratto verso il polo della morale, del pudore, del sentimento, dell'ideale, insomma verso tutto ciò che l'uomo ha di più grande, di più nobile e di più alto; ed ora [...] attratto invece verso il polo del piacere, del desiderio, dell'interesse; cioè verso tutto ciò che vi ha di più animalesco e di più formidabile nella natura umana». In questo delicato equilibrio il pudore gioca un ruolo fondamentale, quello di «difendere l'amore» quasi fosse «una siepe di rose» che non «impedisce l'accesso al giardino» e dunque, conclude poeticamente Mantegazza, «può pungerci, ma non deve arrestarci». A questo punto, però, lo scienziato abbandona per un attimo il campo che più gli appartiene per volgere nuovamente la sua attenzione alla letteratura e sentenziare che il «consenso delicato, nervoso, che oscilla sempre» fra i due diversi modi di intendere il sentimento amoroso, muta anche grazie «all'opera degli scrittori» nelle loro opere «a metà strada fra il pudore e la lussuria»¹⁹.

2. «Sulla fine del secolo XIX vi fu un periodo di grande decadenza, specialmente nell'architettura e nella pittura. E allora gli artisti mediocri [...], non sapendo creare nessuna forma di bello, caddero nel grottesco e [...] fecero del brutto e dello strano un nuovo Dio, o per dir meglio un nuovo mostro dell'estetica, fondando la scuola degli *impressionisti*, del *pointillé*, dei *decadenti*, e tante altre mostruosità, che ora ci fanno ridere». Ma non basta: in «quel periodo morboso [...] anche i letterati si ammalarono dello stesso

¹⁶ Dal capitolo terzo dedicato all'*Amplexo e sue forme*, a quello successivo intitolato *Gli artifizii della voluttà* («profumi erotici», «afrodisiaci», «sonagli lascivi» e «il riccio cinese») fino al capitolo sui *Pervertimenti dell'amore*, direi che ce n'è abbastanza per turbare la coscienza dei poveri lettori di fine Ottocento.

¹⁷ G. GENETTE, *Seuils*, Éditions du Seuil, Paris 1987.

¹⁸ P. MANTEGAZZA, *Gli amori degli uomini*, ed. cit., pp. V, 35, 36, 37 (corsivi dell'autore).

¹⁹ P. MANTEGAZZA, *La casuistica dell'amore. Nuovo capitolo aggiunto alla Fisiologia dell'amore*, in “Fanfulla della Domenica”, 2 novembre 1890.

male e scrissero in gergo così barocco, così goffo e così mostruoso, da far perdere ogni senso di estetica al popolo più estetico, che dopo il greco, ha abitato il nostro pianeta. Fu una vera epidemia di preraffaellismo, di superumano, che travolse anche ingegni altissimi e potenti, come fu quello d'un abruzzese, certo Gabriele D'Annunzio, che se fosse vissuto in altri tempi, avrebbe potuto o saputo essere uno dei più grandi maestri dell'arte. E invece non fu che un grande nevrastenico della letteratura italiana»²⁰.

D'Annunzio non piace a Mantegazza²¹ e nemmeno Mantegazza piace a D'Annunzio («per carità, non nomini il Mantegazza parlando del libro mio! Ohibò»²² scrive quest'ultimo a Treves in occasione del *Piacere*). Eppure erano molti i punti di incontro: il concepire letteratura e scienza sodali («omai anche in materia di letteratura il critico ha da essere scienziato», scrive D'Annunzio); il riconoscere come validi i principi evolucionisti darwiniani; l'affermare la fisiologia sopra le altre scienze e il romanzo come genere adatto a declinarla («la Fisiologia è destinata a sopravvivere, di fronte alle altre scienze, poiché essa è principalmente intesa allo studio della vita. Così, nell'arte, il Romanzo», è sempre D'Annunzio)²³; infine l'interesse per il tema amoroso²⁴ e, ancora, le dure reazioni dei lettori contemporanei. Della bufera che travolge Mantegazza tutto intento a completare la sua *Trilogia dell'amore* già sappiamo, ma certo la bufera che travolge il giovanissimo D'Annunzio non è da meno. Gli anni sono grosso modo quelli: è il 1883 quando il poeta dà alle stampe l'*Intermezzo di rime*. Il libro non piace a lettori molto più autorevoli di Mantegazza, ad esempio a Carducci che lo definisce «roba porca», «versi bruttissimi, [...] volgarissimi, trivialità in lingua povera in stile barocco infimo»²⁵. Soprattutto l'*Intermezzo* non piace a Giuseppe

²⁰ P. MANTEGAZZA, *L'anno 3000. Sogno* (1897), Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1988, pp. 149-150. Bisogna dire subito che Mantegazza non è certo il solo a considerare D'Annunzio poco più che un malato di nervi: basti citare l'articolo che gli dedica Luigi Capuana appena due anni più tardi (*I giovani poeti. D'Annunzio*, sul "Fanfulla della Domenica" nel 1882) dove il giovanissimo D'Annunzio viene accomunato ad un gruppo di poeti esordienti vittime delle loro «sensazioni aggruppate» e dei loro «fantasmi», incapaci di esprimere se stessi «che si aggrovigliano e si divincolano agitati da nevrosi».

²¹ Mantegazza giudicherà anche le *Vergini delle rocce* «una vera mostruosità estetica», un libro che, a differenza dei suoi verrebbe da aggiungere, sarà «la delizia delle donne che amano far andar insieme la sensualità e la metafisica e adorano tutto ciò che è strano, ricercato, lezioso e iridescente»; la citazione è tratta da una lettera di Mantegazza a Omoboni, 15 novembre 1895. Lettera 2226 del «Fondo Mantegazza» - inventario di M.E. FRATI in EAD., *Le carte e la biblioteca di Paolo Mantegazza*, Editrice Bibliografica, Milano 1991. Il documento è citato da N. PIREDDU, *Paolo Mantegazza: ritratto dell'antropologo come esteta*, in C. CHIARELLI e W. PASINI (a cura di), *Paolo Mantegazza e l'evoluzionismo in Italia*, ed. cit., p. 193. Sui rapporti fra Mantegazza e D'Annunzio si veda inoltre, sempre della Pireddu, *Antropologia alla corte della bellezza. Decadenza ed economia simbolica nell'Europa fin de siècle*, Ed. Fiorini, Verona 2001.

²² La lettera datata 30 marzo 1889 può essere letta in G. D'ANNUNZIO, *Lettere ai Treves*, a cura di G. Oliva, Garzanti, Milano 1999, p. 69.

²³ G. D'ANNUNZIO, *Per una festa della scienza*, in "Tribuna", 4 novembre 1887, da leggersi in ID., *Scritti giornalistici (1882-1888)*, a cura di A. Andreoli, Mondadori, Milano 1996, vol. 1, pp. 944, 945. Si tenga conto che anche quando D'Annunzio prenderà le distanze dal romanzo fisiologico-naturalista continuerà comunque a sostenere la necessità per il romanziere di «armonizzare [...] tutte le varietà della conoscenza» comprese, naturalmente, quelle scientifiche (G. D'ANNUNZIO, *Il Romanzo futuro*, in "Domenica di Don Marzio", 31 gennaio 1892; può essere letto in ID., *Scritti giornalistici (1889-1938)*, a cura di A. Andreoli, Mondadori, Milano 2003, vol. 2, p. 17).

²⁴ Anche De Roberto, qualche anno più tardi, dedicherà all'amore uno studio "scientifico": *L'amore. Fisiologia-Psicologia-Morale*, Galli, Milano 1895.

²⁵ Carducci così scrive in una lettera a Luigi Lodi il 21 luglio 1883 (cfr. G. CARDUCCI, *Lettere, 1882-1884*, a cura di M. Valgimigli, Zanichelli, Bologna 1952, vol. XIV, pp. 174, 175). D'Annunzio prenderà le distanze, diversi anni più tardi, del contenuto di *Intermezzo di rime*, come si può leggere nell'articolo ospitato sulla "Revue Hebdomadaire" in data 24 aprile

Chiarini, fino a quel momento sodale del giovane poeta, o forse sarebbe meglio dire che quel libro lo offende. È chiaro fin da subito che non si tratta di una *querelle* esclusivamente letteraria, come si intuisce anche solo dall'*incipit* della prefazione alla traduzione delle poesie di Heine offerta da Chiarini, che dà il via a un'infuocata polemica. Dopo una rapida battuta introduttiva che legittima in qualche modo l'attacco che sta per sferrare, Chiarini si chiede, retoricamente, se pubblicare quella traduzione sia «una cattiva azione» in anni in cui la poesia pare essere diventata «corruttrice e infame». Naturalmente non sta parlando di sé, ma di un «giovinetto» di cui per altro tace sempre il nome, che aveva mostrato «qualche attitudine a fare dei versi», ma che oggi ne ha scritti di tanto osceni da meritare l'attenzione della «questura» piuttosto che della critica. La questione brucia molto a Chiarini che si sente responsabile d'aver in qualche modo incoraggiato il poeta, quando, tre anni prima, aveva avuto «la cattiva ispirazione di lodarne i primi saggi poetici» e non si capacita che tutto questo sia potuto accadere («per quale processo, cioè pervertimento, di idee, il signore N.N. – leggi D'Annunzio – sia arrivato a farsi pubblicamente maestro di quelle turpitudini, che studiava in segreto, io non so»). In ultimo, non sapendo davvero più a quali argomentazioni appellarsi, Chiarini conclude invocando il rispetto che l'innominabile poeta avrebbe dovuto mostrar d'aver almeno nei confronti della madre («voglio credere che gli sia rimasto tanto di pudore, da rispettare almeno il pudore della madre sua»). Come è facile intuire non si tratta di una critica puntuale, ma di una reazione viscerale alla quale non sembra troppo difficile controbattere.

Chi se ne fa carico è Luigi Lodi, il quale risponde – dalle colonne della “Domenica Letteraria” 22 luglio 1883 - con un articolo che fin dal titolo mette a fuoco il nodo gordiano del problema: *Alla ricerca della verecondia (Anticaglie polemiche)*. La prima osservazione di Lodi tocca proprio della sede scelta da Chiarini per attaccare D'Annunzio, quella prefazione interamente occupata a parlare di un «poeta porco». Lodi tuttavia non si fa sviare dalla *vis* polemica, ma pone a se stesso, ai lettori e, soprattutto, a Chiarini, la domanda che sta dietro a tanta acrimonia, «il fondamento della discussione», «la questione vera»: «che cos'è in arte il senso della verecondia?», in che modo «le poche persone colte e serie che ci sono tuttavia in Italia definiscano la decenza o giudichino la moralità nell'arte?». La domanda è complessa e la posizione di Chiarini non è limpida, dato che, come gli ricorda l'implacabile Lodi, costui aveva ammesso, pochi mesi prima, che vi sono «dei poeti che, naturalmente, non hanno il senso della verecondia»: i nomi sono tutti di poeti moderni, ma certo non per questo meno autorevoli (Byron, Alfred de Musset e lo stesso Heine). Se, come aveva già sostenuto in tutt'altra sede Mantegazza, il fine dell'arte è il bello e se «la bellezza nell'arte si può mostrare e glorificar nuda, dove sta e in che cosa dunque il senso della verecondia estetica?» si domanda Lodi. «La verecondia non entra per niente nel merito artistico d'un poeta e dell'opera sua» aveva scritto sempre Chiarini nel suo menzionato articolo: ma allora se questo vale per i poeti or ora nominati, perché non dovrebbe valere anche per D'Annunzio?

La *querelle* continua e si intorbida sempre di più: Panzacchi dalle colonne del “Fanfulla della Domenica” (5 agosto 1883) interviene spostando apparentemente l'attenzione sul tema della «nudità», così s'intitola il suo articolo, e sulla sua rappresentazione in arte. Per questa strada Panzacchi si inerpica

1893- *Gabriele D'Annunzio, poète et romancier italien* – : «e commisi errori su errori, rasentai mille precipizii. Una specie di demenza afrodisiaca mi teneva. Pubblicai un piccolo libro di versi intitolato *Intermezzo di rime*, dove erano cantate in grandi versi plastici, con una prosodia impeccabile, tutte le voluttà della carne, con un'impudicizia che non aveva riscontro nei poeti lascivi dei secc. XVI e XVII, nell'Aretino e nel cavalier Marino. Una feroce battaglia scoppiò intorno al piccolo libro. I critici più forti scesero in campo; e la grande e vana logomachia è consacrata in un volume intitolato *Alla ricerca della verecondia*» (G. D'ANNUNZIO, *Scritti giornalistici (1889-1938)*, ed. cit., p. 176).

lungo un'erta scivolosa in cui tenta di distinguere la «femmina» protagonista dell'attuale letteratura - «ove pullulano le sensazioni carnali schiette e crude [...] senza veruna mescolanza d'elemento ideale e fantastico» - e la donna che di tale letteratura dovrebbe adontarsi. Non solo, tenta pure un distinguo fra la «poesia erotica antica» che, a suo dire, tratterebbe questi temi *sub specie* di «divagazioni dilette e leggere» e quella moderna (non dimentichiamo che pure Mantegazza aveva sempre chiamato in causa solo i poeti della classicità). E se ancora si possono salvare letterati come Charles Augustin de Sainte-Beuve, Alfred de Musset o Charles Baudelaire, non altrettanto avviene ai «nuovi poeti erotici» di casa nostra, destinati a cadere vittime di un'estenuante «monotonia». Ma certo Panzacchi non è critico incapace di rendersi conto della debolezza delle sue argomentazioni: per questo, nella chiusa dell'intervento propone un «rimedio», che sia, diciamo così, riservato ai soli artisti. «La nudità e la verecondia non sono che parte accidentale della questione», ammette Panzacchi, perché la prima è sempre stata oggetto di raffigurazione artistica e la seconda «o è un caso di coscienza – ma non è così che la intende Chiarini? – o è un modo del temperamento; due cose molto diverse dal senso e dal criterio artistico» (insomma il pudore nell'arte, come quello nella scienza, necessita di altri strumenti). Ciò che dovrebbe salvare il letterato dal cadere nell'osceno è «il gusto, ossia il senso della misura».

Gli fa letteralmente eco Chiarini che dà inizio al suo ennesimo intervento – *Alla ricerca della verecondia (Novità poetiche)*, in “Domenica Letteraria” 19 agosto 1883 – col dire come in discussione non vi sia certo la raffigurazione artistica della «nudità», ma come tale nudità venga rappresentata da D'Annunzio e continua, sostenendo a sua volta che gli antichi nelle poesie erotiche si limitino a «accenni fugaci [...] piccole macchie in grandi opere», quindi accusa D'Annunzio di «monotonia» e alla fine ammette di non aver «voluto affatto entrare nel merito letterario [...] e nella questione dell'arte», ma di aver giudicato *Intermezzo di rime* «secondo i criteri dell'onesto e del disonesto». Non basta: Chiarini, quasi novello Mantegazza, non resiste alla tentazione di notomizzare la psicologia del povero D'Annunzio e, non potendo come questi farlo in prima persona, chiama a testimone «un medico scienziato amico suo» che gli avrebbe suggerito come «uno dei segni più certi e costanti di rammollimento cerebrale negli infelici che ne sono minacciati è il mostrare le parti pudende»! Insomma ce n'è davvero abbastanza da rimpiangere Mantegazza.

A tentare di mettere un po' di ordine interviene, dalle colonne del “Fanfulla della domenica” – 19 agosto 1883 – con un articolo intitolato *Questioni ardenti*, un altro letterato importante, Enrico Nencioni²⁶: grazie a lui la discussione torna nel campo della letteratura e si dilata a quella che egli definisce la «letteratura pornografica», che ha segnato quella fine secolo e nei confronti della quale c'è ormai in Italia un senso di «sazietà, [...] disgusto [...] nausea»²⁷. Ad essere chiamato in causa, per il romanzo, è il campione riconosciuto di tale letteratura, Émile Zola, i cui scritti sono, a detta di Nencioni, sempre meno letti. Parimenti, ad essere chiamata in causa per la poesia, ma questa volta si tratta ben inteso di un esempio tutto al positivo, è la «musa casta» di Carducci. La nuova arte, auspica Nencioni, abbandonerà la «snervante *femminilità*», già lamentata da Panzacchi, e si farà «Arte maschia e austera» che guarderà a

²⁶ La coppia Nencioni-Panzacchi non era nuova a queste polemiche. Si veda la discussione nata in margine alla raccolta poetica di Baccelli (A. BACCELLI, *Diva Natura. Aggiuntavi la polemica su Poesia e Scienza di E. Nencioni, A. Panzacchi e A. Baccelli*, Galli, Milano 1891).

²⁷ A Nencioni non piacciono nemmeno i romanzi dannunziani che conservano, a suo dire, «la parte acre e morbosa della sua arte» (*Nuovi romanzi*, in “Nuova Antologia”, 126 (dicembre 1892), p. 621).

quella greca come fonte di ispirazione: ancora e sempre Mantegazza. Francamente sarebbe stato meglio non andare oltre: la chiusa dell'articolo infatti non solo ripropone il già noto distinguo femmina/donna, ma vi aggiunge un'equazione che se poteva essere scusata nelle pagine dello scienziato-letterato Mantegazza, qui stona davvero: «il pudore è nella donna ciò che per l'uomo è l'onore» e ancora «la donna è una religione, contro la quale nessun sacrilegio rimane impunito»; infine, conclude l'apocalittico Nencioni, se ciò non accadrà «la pornografia sarà punita da una capricciosa e dispotica *pornocrazia*».

Con la fine della calda estate dell'83 si chiude anche questa «ricerca della verecondia» e a fare il punto della situazione è ancora il povero Lodi, il 26 agosto 1883, dalle colonne della “Domenica Letteraria”, testimone incredulo e ironico di quanto è accaduto, ma soprattutto cosciente che in questo botta e risposta è andata perduta la domanda da lui formulata in apertura: «che cos'è in arte il senso della verecondia?». Non gli resta allora che tentare, mettendo insieme i due argomenti sui quali tutti sono tornati «nudità e inverecondia», di trarre qualche conclusione per provvisoria che sia. La prima è frutto dell'animosa polemica testé ripercorsa: «la poesia invereconda è infinitamente più potente, per gli effetti che produce, dell'altra, la sua opposta». Più interessante la seconda, e conclusiva, osservazione: Lodi chiude il suo intervento invitando il letterato, come il lettore, a tornare «libero, superiore alle minacce, agli sgomenti, alle falsità che l'educazione cattolica per tre secoli gli ha depositato nel sangue», ad abbandonare la falsità, ad essere consapevole che l'arte deve essere «sincera» come lo era un tempo, quando potevano coesistere, sono esempi suoi, il *Canzoniere* a fianco della *Commedia*, l'*Orlando* insieme alla *Mandragora*. Solo per questa strada, la stessa che fa dire a Lodi che vorrebbe essere contemporaneamente lo Zola dell'*Assommoir* e il Mameli dell'inno, si potrà uscire dalla palude della falsità che domina l'arte come la vita: «la nostra arte è falsa, come la nostra vita: dovunque trionfa il trasformismo morale e politico personificato in Sua Eccellenza Agostino Depretis»²⁸.

Insomma, verrebbe da concludere, il pudore è una strada che può portare davvero lontano.

Nota bibliografica

Su Paolo Mantegazza in generale: M. BONI, *L'erotico senatore. Vita e studi di Paolo Mantegazza*, Name, Genova 2002; C. CHIARELLI e W. PASINI (a cura di), *Paolo Mantegazza e l'evoluzionismo in Italia*, nuova ed., University Press, Firenze 2010.

Sui rapporti fra Mantegazza e il darwinismo: G. LANDUCCI, *Darwinismo a Firenze. Tra scienza e ideologia (1860-1900)*, Olschki, Firenze 1977; ID., *L'occhio e la mente. Scienza e filosofia nell'Italia del secondo Ottocento*, Olschki, Firenze 1987.

Su Mantegazza divulgatore: E. COMOY FUSARO, *Paolo Mantegazza, homme de plume, homme d'affaires*, in “Revue des études italiennes”, 52 (2006), pp. 193-212; P. GOVONI, *Paolo Mantegazza. I rischi della divulgazione*, in ID., *Un pubblico per la scienza. La divulgazione scientifica nell'Italia in formazione*, Carocci, Roma 2011, pp. 207-270; M. MANFREDINI, *Scienza, divulgazione e lingua dopo l'Unità. La*

²⁸ L. LODI, *Alla ricerca della verecondia. Con scritti di G. Chiarini, E. Panzacchi, E. Nencioni* (1884), Formiggini, Roma 1927, pp. 19, 23, 24, 27, 28, 29, 31, 33, 36, 37, 41, 43, 59, 60, 61, 68, 71, 72, 73, 74, 80, 91, 92.

«Fisiologia dell'amore» di Paolo Mantegazza e «Il Bel Paese» di Antonio Stoppani, in *La letteratura degli Italiani. Gli Italiani della letteratura*, Atti del XV Congresso Nazionale dell'ADI (Torino, 14-17 dicembre 2011), in corso di pubblicazione.

Su Mantegazza romanziere: F. PORTINARI, *Amore e igiene nello scenario esotico delle isole tropicali*, in ID., *Le parabole del reale. Romanzi italiani dell'Ottocento*, Einaudi, Torino 1976, pp. 129-135; G. MISANO, *Paolo Mantegazza, mito e realtà del 'senatore erotico'*, in G. PETRONIO-U. SCHULZ-BUSCHHAUS (a cura di), «*Triviallitteratur?*». *Letteratura di massa e di consumo*, Ed. Lint, Trieste 1979, pp. 301-306; A. CAVALLI PASINI, *La scienza del romanzo. Romanzo e cultura scientifica tra Ottocento e Novecento*, Pàtron, Bologna 1982, pp. 60-66; L. CLERICI, *Paolo Mantegazza tra scienza e letteratura*, in "Acme", 42 (1989), pp. 11-43.

SUGLI AUTORI/
ABOUT THE AUTHORS

Pietro Adamo è Professore Associato di Storia moderna presso l'Università degli Studi di Torino
http://www.lettere.unito.it/do/docenti.pl/Go?_id=gacquavi&sort=DEFAULT;to=next

Giovanni Bottirolì è Professore Ordinario di Teoria della Letteratura presso l'Università degli Studi di Bergamo
<http://www.giovannibottirolì.it/>

Anna Maria Cànopi OSB, è la fondatrice del Monastero "Mater Ecclesiae" sull'isola di San Giulio d'Orta
http://it.wikipedia.org/wiki/Anna_Maria_C%C3%A0nopi

Ludovica Conti ha conseguito la Laurea Magistrale in Discipline musicali e in Filologia e Letterature dell'Antichità

Gianfranco Dalmasso è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università degli Studi di Bergamo
http://it.wikipedia.org/wiki/Gianfranco_Dalmasso

Alfonso Di Prospero è Dottore di ricerca in Scienze Sociali

Filippo Di Stefano è Dottore di Ricerca in Filosofia
<http://sdaff.it/partecipanti/profilo/filippo.di.stefano>

Raffaella Ferrero Camoletto è Ricercatrice di Sociologia dei Processi Culturali presso l'Università degli Studi di Torino
<http://www.scipol.unito.it/index.php?page=54&cs=1&iddoc=128>

Ezio Gamba è Assegnista di Ricerca presso l'Università del Piemonte Orientale
<http://sdaff.it/partecipanti/profilo/ezio.gamba>

Franco Garelli è Professore Ordinario di Sociologia della Religione presso l'Università degli Studi di Torino
http://it.wikipedia.org/wiki/Franco_Garelli

Tonino Griffèro è Professore Ordinario di Estetica presso l'Università di Roma "Tor Vergata"

http://en.wikipedia.org/wiki/Tonino_Griffero
<http://www.sensibilia.it/Griffero.html>

Enrico Guglielminetti è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università degli Studi di Torino

http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti7/D070/D070_personale_batch_BasicBook_Docenti_IT7?id=182235

Giulio Guidorizzi è Professore Ordinario di Antropologia del Mondo Antico presso l'Università degli Studi di Torino

http://it.wikipedia.org/wiki/Giulio_Guidorizzi

Simo Knuuttila è Professore Ordinario di Filosofia della Religione presso l'Università di Helsinki

<http://www.helsinki.fi/teol/pro/pmp/members/knuuttila.htm>

Marco Menin è Professore a contratto di Storia della Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino

http://sciformeduc.campusnet.unito.it/do/docenti.pl/Show?_id=mmenin

Laura Nay è Professore Associato di Letteratura Italiana presso l'Università degli Studi di Torino

http://www.lettere.unito.it/do/docenti.pl/Show?_id=lnay

Ugo Perone, già Ordinario di Filosofia Morale presso l'Università del Piemonte Orientale, è Professore presso la Humboldt Universität di Berlino

<http://sdaff.it/vips/ugo.perone>

Andrea Tagliapietra è Professore Ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università Vita-Salute "San Raffaele" di Milano

<http://www.univr.it/persona.asp?id=357>