



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI URBINO CARLO BO

DIPARTIMENTO DI ECONOMIA, SOCIETÀ, POLITICA  
Corso di Dottorato di ricerca Economia, Società e Diritto

*Curriculum: Sociologia - Governance, partecipazione sociale e cittadinanza*

Ciclo XXX

---

## Il pudore nella relazione

### Percorsi di teoria sociale a partire da Georg Simmel

Settore Scientifico Disciplinare: IUS/20 - SPS/07 - SPS/12

Relatrice: Chiar.ma Prof.ssa  
M. PAOLA MITTICA

Dottorando: Dott.  
MASSIMILIANO ORAZI

Correlatrice: Chiar.ma Prof.ssa  
EMANUELA SUSCA

---

Anno Accademico 2016-2017



*Alla cultura della terra,  
al mondo contadino  
sempre teso tra natura e città*



# Il pudore nella relazione

## Percorsi di teoria sociale a partire da Georg Simmel

Parlo di tutti quelli dove il sentimentale è manifestamente voluto, e molto bene intelligente e consapevole di se stesso, e amante della luce e vanaglorioso e sfacciato; le quali proprietà quanto sieno lontane e opposte a quelle della vera e incorrotta sensibilità, lo dica chiunque l'ha provato pure un istante. Non che sia sfacciata, ma è timida e poco meno che vergognosa; tanto non ama la luce che quasi l'aborre, e d'ordinario la fugge, e cerca le tenebre e in queste si diletta.

Giacomo Leopardi, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*

Andrea, invece, aveva sospeso ogni dubbio e cantava anche lui, convinto: sì, quei ragazzi, belli e fieri, così diversi da tutti quegli altri indifferenti che ciondolavano in quel momento tra i bar di Urbino: i ragazzi qui alle Cesane sognavano veramente un mondo più gentile.

Umberto Piersanti, *Cupo tempo gentile*



# Indice

---

<b>Introduzione</b> .....	9
<b>1. Sociologia del pudore. Una questione prevalentemente normativa</b> .....	13
1. Il pudore nel pensiero sociologico .....	13
2. Pudore e civiltà nel pensiero di Norbert Elias.....	14
2.1 Pudore e processo di civilizzazione .....	14
2.2 Il pudore come sentimento .....	17
2.3. Attualità del pensiero di Norbert Elias.....	19
3. Il virtuosismo ideologico del pudore in Vilfredo Pareto .....	22
4. Il pudore come dispositivo di sessualità in Michel Foucault .....	24
<b>2. L'altro pudore. Lo sguardo di Georg Simmel</b> .....	31
1. Tra pudore e vergogna .....	31
1.1 Il versante psicologico.....	32
1.2 Il versante sociologico.....	40
2. Il pudore tra vita e forme (passaggi) .....	45
2.1 Segreto.....	46
2.2 Discrezione .....	49
2.3 Amore .....	51
2.4 Alterità .....	53
2.5 Scarto .....	54
3. Il “tra” .....	56
3.1 Il ponte e la porta.....	57
3.2 Avventura.....	60
3.3 Il “tra” del pudore.....	64
4. La “velatura” della civetteria. Un ultimo spunto da Simmel.....	65
<b>3. Con Simmel oltre Simmel. La frattura</b> .....	69
1. Verso la frattura.....	69
2. Contro la vergogna .....	73
2.1 La trappola della vergogna .....	73
2.2 Il pudore: fuori dalla trappola.....	75
<b>4. La nozione di pudore di Simmel a confronto</b> .....	81
1. Per una sociologia del pudore.....	81
1.1 Erving Goffman.....	81
1.1.1 Imbarazzo .....	82
1.1.2 Deferenza e contegno .....	85

1.2 Tornando a Simmel.....	88
2. Per una filosofia del pudore .....	93
2.1 Max Scheler.....	93
2.2 Emmanuel Mounier, Virgilio Melchiorre e il personalismo.....	97
2.3 La prospettiva esistenzialista .....	98
2.3.1 Martin Heidegger.....	98
2.3.2 Emmanuel Levinas .....	99
2.3.3 Jean-Luc Nancy.....	102
3. Per una psicologia del pudore .....	104
3.1 Giovanni De Vincentis – Bruno Callieri.....	104
3.2 Marta Appiani.....	105
3.3 Martha Nussbaum .....	108
4. Un primo punto sul pudore .....	109
5. Il cantiere di Jullien .....	113
5.1 Lo “scarto” e il “tra” .....	113
5.2 L’intimità .....	114
6. Dal sesso al corpo .....	118
6.1 Il sesso .....	118
6.2 Corpi.....	121
7. Sentire .....	125
7.1. <i>Sentirsi</i> .....	125
7.2 Compatire.....	126
7.3 Lo spazio dell’arte.....	126
<b>5. Contro l’identità. <i>Tra</i> soggetto e comunità.....</b>	<b>129</b>
1. Pudore e inclusione.....	129
2. Pudore e tatto etico.....	131
3. Pudore e onore .....	135
4. Pudore e gratitudine.....	139
<b>Ed è ancora pudore.</b>	
<b>Conclusioni aperte sulla nozione di pudore tra passato e presente .....</b>	<b>145</b>
1. Parole antiche.....	145
1.1 <i>Aidōs</i> .....	145
1.2 <i>Verecundia</i> .....	154
2. Le ragioni degli antichi .....	156
3. L’altro che non conosciamo più .....	157
4. E oggi? .....	160
4.1 Dov’è la vergogna oggi?.....	160
5. Corpi anestetizzati.....	165
6. La <i>misura</i> del pudore .....	167
<b>Bibliografia .....</b>	<b>173</b>

## Introduzione

---

Lo studio che segue rappresenta un tentativo di approfondire la dimensione del “pudore” a partire dall’osservazione sociologica. Come è stato interpretato il pudore dall’analisi sociologica? Che cosa ha detto la sociologia al riguardo? Ma soprattutto, che prospettive di ricerca può offrirci oggi? Può il pudore essere pensato, ed è il problema che è al cuore di tutta la ricerca, come una risorsa feconda per la relazione sociale? Queste le principali domande da cui muove il presente lavoro.

Nel primo capitolo, abbiamo cercato di ricostruire e chiarire il panorama sociologico che interessa l’analisi del pudore, soffermandoci sugli studi di quegli autori che se ne sono occupati più o meno direttamente.

In questo scenario spicca e si differenzia la prospettiva d’indagine dischiusa da Georg Simmel, la quale, a fronte delle altre emerse in ambito sociologico comunque interessanti, ci è sembrata la più originale e fruttuosa, soprattutto in vista di rispondere al quesito principale che guida la nostra riflessione, e che mette in stretta relazione il pudore con la relazione sociale. L’impressione è che lo sguardo di Simmel sia particolarmente incisivo e penetrante. Tuttavia, nonostante sia tornato più volte sull’argomento, egli sembra non chiarire mai completamente la sua visione, lasciando aperte alcune questioni. Abbiamo così cercato di ripercorrere alcuni dei suoi “sentieri interrotti”, e, strada facendo, ci siamo ritrovati nel cuore del suo pensiero. Di Simmel si tratterà nel secondo e nel terzo capitolo.

Una volta chiarita la prospettiva simmeliana, nel quarto capitolo, abbiamo cercato di proseguire sulla scia di quanto andava emergendo dalle sue indagini.

Partendo da Simmel, allora, abbiamo prima avviato il confronto con Erving Goffman, del quale la teoria sociologica presenta per taluni aspetti una certa affinità con lo sguardo simmeliano. Per sfociare, successivamente, sui piani ulteriori della riflessione filosofica e psicologica del Novecento che, risultando del tutto coerenti con lo sguardo simmeliano, ci hanno permesso anche di illuminare, in una continuità ideale, il pudore in rapporto all’intimità, alla sessualità e alla corporalità in generale.

A questo punto, abbiamo ripreso in mano Simmel con nuova consapevolezza, tentando di mettere maggiormente a fuoco il valore del pudore per la relazione sociale. In particolare nelle pagine intense della *Sociologia* dove troviamo proprio il riferimento di Simmel al pudore, per poi evidenziarne la densità nella sua disamina delle dimensioni dell’onore e della gratitudine.

Abbiamo concluso la tesi volgendo lo sguardo verso il passato, principalmente alla cultura dell’antica Grecia e a quella latina, per mostrare come la nozione e la funzione del pudore emersa dalla ricerca trovi conferma nelle società antiche anche soltanto attraverso una

primissima esplorazione, qual è stata quella compiuta, e come, proprio dal confronto con il passato, sia possibile vagliare meglio anche la nostra condizione contemporanea, riprendendoci un possibile “senso” del pudore, e mettendolo a servizio delle problematiche del nostro presente nella vita con gli altri.

Due ultime precisazioni per chiarire complessivamente la ricerca. La prima precisazione è di carattere metodologico. Il nostro lavoro *non* pretende di definire *il* pudore. *Non* abbiamo cercato di individuare il *vero* significato del pudore contro le false opinioni correnti. Come se in quella parola fosse confluito un significato più profondo che bisogna precisare e portare in superficie. Questo modo di procedere è metafisico o teologico, e presuppone, appunto, un ordine metafisico o divino, una verità dell’essere, attraverso la quale far risplendere a sua volta anche la verità del pudore.

No. Il nostro lavoro si pone su un piano diverso. Il nostro obiettivo è stato solamente quello di definire una dinamica interiore che interessa in modo radicale il soggetto in quanto essere sociale. E la parola pudore sembra essere quella più appropriata per questa dimensione, o almeno è la parola con cui molti studiosi si sono accostati ad essa.

Certo, dalla nostra analisi, forse, si possono chiarire anche espressioni come “Che spudorato!” “Sei senza pudore!” “Abbi almeno il pudore di riconoscere ...”, e allo stesso tempo anche perché questa parola, nonostante il suo significato un po’ ambiguo, spesso venga usata in modo scontato. Quasi che il suo significato lo si conosca già da sempre in quanto esseri umani ed esseri relazionali e per questo forse continuiamo a riferirci ad espressioni come “conservare il pudore” o “mantenere il pudore”. Ma ciò non significa che questo chiarimento che possiamo ottenere dal nostro studio rappresenti il vero significato del pudore. Semplicemente, nella semantica ambigua di questa parola, sembra essersi sedimentato, in modo spontaneo e naturale, come se scorresse nell’inconscio della nostra cultura, anche una specifica esperienza del soggetto all’interno della relazione.

Se nel passato, così come per altre culture, come vedremo, quest’esperienza era esplicitata in specifiche parole, per noi, invece, lentamente essa si è oscurata, e il suo significato si è posato, senza che noi ce ne accorgessimo, in un angolo di questa parola, “pudore”. Ecco, noi abbiamo cercato di riportare in superficie quel significato.

L’altra precisazione è di carattere terminologico. Il nostro discorso si sviluppa facendo riferimento al “soggetto” e all’“altro”. Per “soggetto” non intendiamo l’Io pieno della modernità che si crede in grado di autodeterminarsi, che abbiamo indicato nell’“individuo”, ma un essere che nel determinarsi insieme agli altri, mantiene comunque un certo grado di libertà attraverso la possibilità di non coincidere con ciò che il contesto gli impone. Per quanto riguarda, invece, l’“altro”, con questo termine non si intende l’altro da sé come colui che è separato dal soggetto<sup>1</sup>. Per “altro” intendiamo colui che è in relazione originaria con il soggetto e che lo espone verso il suo fuori. L’“altro” che disturba l’identità del soggetto. Potremmo dire che non è l’“altro” dal soggetto, ma l’“altro” *del* soggetto. L’“altro” che c’è in

---

<sup>1</sup> Per la critica a questo concetto di alterità cfr. Jean-Luc Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 2001 [1996], pagg. 105-11.

*ego* che lo espone all'“altro” che c'è in *alter*.

Questi ci sono sembrati i termini più adeguati per sviluppare il nostro discorso di teoria sociale volto ad osservare il pudore nel continuo associarsi dei soggetti *tra* loro.



## Sociologia del pudore. Una questione prevalentemente normativa

---

Una mente sospettosa si chiederebbe forse se tante precauzioni per dare alla storia del sesso un patrocinio così importante non portino ancora la traccia dei vecchi pudori: come se ci fosse bisogno di tutte queste correlazioni valorizzanti perché questo discorso possa essere fatto o recepito.

Michel Foucault, *La volontà di sapere*

### 1. Il pudore nel pensiero sociologico

Il pensiero sociologico ha incontrato più volte la dimensione del pudore lungo il suo percorso. Tuttavia, solo due sono gli autori che si sono confrontati direttamente con tale tematica. Il primo è Georg Simmel, l'altro Norbert Elias.

Senza dubbio, la strada più battuta nell'alveo della riflessione sociologica è quella riconducibile a quest'ultimo, mentre la strada segnata da Simmel non sembra aver trovato molto seguito. Le due prospettive, infatti, divergono profondamente. Nel primo caso il pudore è trattato come una norma socio-culturale, costruita e determinata storicamente, nel secondo invece è trattato dal punto di vista psicologico-sociale, con un particolare approfondimento della dimensione esistenziale della soggettività considerata nella sua relazionalità. Esso cioè è osservato come una disposizione interiore del soggetto, messa in stretto rapporto con il sentimento della vergogna.

Se anche Elias non manca di dedicare qualche pagina al pudore considerato nella sua dimensione esistenziale, esso tuttavia, come vedremo, è sempre ricondotto all'interno del processo di civilizzazione, e considerato in vista della comprensione del quadro storico-normativo, e non del suo ruolo giocato nella relazione sociale tout-court. Cosa che, invece, rappresenta l'obiettivo dichiarato di Simmel.

Come dicevamo, Elias è l'autore più rappresentativo dello sguardo sociologico sul pudore. Infatti, anche gli altri autori che si sono imbattuti in quest'aspetto della vita sociale, seppur senza un obiettivo definitorio, condividono la stessa impostazione d'analisi: il pudore è sempre considerato dal punto di vista normativo.

Tra questi autori troviamo ancora due grandi classici, Vilfredo Pareto e Michel Foucault, i quali, anche se non approfondiscono direttamente il pudore, ci permettono di osservare un aspetto che invece sembra mancare nello sguardo di Elias. Pareto e Foucault, infatti, ci guidano alla messa in relazione del pudore con il potere: Pareto dal punto di vista dell'ideologia, e Foucault, in modo ancor più penetrante, da quello biopolitico.

Lo sguardo sul pudore non cambia avvicinandoci ai nostri giorni. Naturalmente non cambia in Jean Claude Kaufmann, che si pone esplicitamente sulla scia di Norbert Elias, attualizzando le sue analisi alla contemporaneità. Ma lo stesso vale anche per Marcela Jacob e Tamar Pitch, le quali condividono entrambe l'impostazione foucaultiana della prospettiva d'analisi.

Tra i classici, l'unico autore che si allontana dalla visione normativa del pudore, a parte Simmel, è Erving Goffman, il quale getta uno sguardo introspettivo sulla relazione sociale, concentrandosi però non in maniera specifica sul pudore, ma su aspetti del sentire e della relazione che con questa nozione confinano, quali la vergogna, il contegno, la deferenza o l'imbarazzo. Tuttavia, nonostante Goffman non affronti direttamente il pudore, le sue analisi assumono comunque un particolare rilevanza per la nostra ricerca. Come vedremo, infatti, attraverso un confronto più diretto con le tesi simmelliane, nell'analisi dell'imbarazzo, della deferenza e del contegno Goffman coglie, sebbene non lo superi, proprio nella reciprocità *tra* i soggetti della relazione, un'*impasse* della relazione sociale. E l'impressione è che egli non riesca a sciogliere la questione perché non individua la dimensione del "pudore", a ulteriore testimonianza del ruolo strategico che la categoria di "pudore" può assumere nel quadro della teoria sociale contemporanea.

## 2. Pudore e civiltà nel pensiero di Norbert Elias

### 2.1 Pudore e processo di civilizzazione

All'interno del panorama sociologico, una delle analisi più approfondite e dettagliate del pudore è sicuramente quella che Norbert Elias svolge ne *Il processo di civilizzazione* (1939)<sup>2</sup>. In questo vasto e complesso studio di sociologia storica, l'autore mira a mostrare come gli *habitus* e l'economia psichica degli affetti, in base ai quali oggi ci definiamo "uomini civili", sono frutto di determinati processi storico-sociali che si sono affermati con la modernità. Secondo Elias, dunque, quei costumi che oggi diamo per scontati non sono elementi naturali, né hanno carattere razionale, al contrario, hanno una precisa *sociogenesi* alle spalle, da cui dipende la loro affermazione e l'eventuale loro evoluzione.

Elias, pertanto, colloca la dimensione del pudore in un preciso quadro analitico: quel riserbo, quella discrezione, quella distanza dalla sfera della corporalità e della sessualità, con cui oggi

---

<sup>2</sup> L'edizione italiana a cui faccio riferimento è divisa in due volumi: Norbert Elias, *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1998 [1939]; Norbert Elias, *Potere e Civiltà. Il processo di civilizzazione II*, Il Mulino, Bologna, 2010 [1939].

identifichiamo il pudore, si iscrive in uno specifico processo storico-sociale. Quello che oggi sembra essere un comportamento naturale, conseguenza di una presupposta natura umana, ha in realtà una genesi sociale, relativa alla particolare configurazione<sup>3</sup> dei rapporti sociali che si sono andati definendo in Europa sin dal Medioevo. Infatti, quando con l'affermarsi della vita di corte i soggetti divengono sempre più vicini e interdipendenti, emerge la necessità di un maggior autocontrollo delle pulsioni corporali e degli affetti all'interno delle relazioni sociali.

“Nelle grandi corti cavalleresche feudali, [...], dove parallelamente all'entità delle entrate e al collegamento con la rete commerciale affluiscono merci in maggior quantità, dove si raduna un maggior numero di uomini per trovare servizio e insieme il proprio mantenimento, questa massa di persone è dunque costantemente obbligata a intrattenere, almeno al suo interno, rapporti pacifici. Data anche la presenza di dame altolocate, tutto ciò esige un maggior controllo e ritegno nel comportamento, un più accurato modellamento degli affetti e delle forme di convivenza sociale”<sup>4</sup>.

Per garantire la vita di corte, quindi, emergono e si affermano progressivamente una serie di norme sociali volte a silenziare e controllare il corpo e la sessualità. Questo condizionamento delle relazioni sociali, assume un carattere sempre più deciso man mano che dalle corti cavalleresche-feudali si passa alle corti assolutistiche del XVII e del XVIII secolo, dove, sotto la spinta della borghesia rampante, la nobiltà si rifugia per cercare di conservare il suo rango sociale. Oltre a un'interdipendenza delle relazioni sempre più intensa, ora, i “modi cortesi” e, segnatamente una più elevata “soglia del pudore”, rispondono all'esigenza della nobiltà di distinguersi da quella borghesia che sta minacciando il suo status sociale.

Anche la nobiltà di corte, vessillifera della “civilté”, viene via via costretta ad un più severo controllo delle emozioni e a una più precisa codificazione del comportamento dal suo progressivo inserimento in una rete di interdipendenze: basta osservare la forbice rappresentata da un lato dalla monarchia e dall'altro dalla borghesia, nella cui morsa essa viene a trovarsi. Anche per la nobiltà di corte questo riserbo cui la costringono la sua funzione e la sua posizione costituisce nello stesso tempo un valore di prestigio, un mezzo per differenziarsi dagli strati inferiori in ascesa; ed essa compie ogni sforzo per non cancellare queste differenze”<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Elias utilizza il termine “configurazione” per esprimere un preciso quadro teorico di riferimento che caratterizza la sua visione sociologica: “Il concetto di configurazione è stato introdotto appunto perché esprime in modo più chiaro e inequivocabile, rispetto agli attuali strumenti concettuali della sociologia, il fatto che quella che chiamiamo “società” non è un'astrazione di peculiarità di individui esistenti senza la società, e neppure un sistema o una “totalità” al di là degli individui, ma è appunto la rete di interdipendenze formata dagli individui.” Norbert Elias, *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, cit. pag. 93. L'approccio sociologico di Elias, come emerge anche dallo studio qui in esame, è caratterizzato dallo sforzo di tenere insieme “individuo” e “società”, con lo scopo di analizzare il processo in cui entrambe sono inseriti. Cfr. *ivi*, pagg. 54, 55.

<sup>4</sup> Norbert Elias, *Potere e Civiltà. Il processo di civilizzazione II*, cit., pag. 123.

<sup>5</sup> *Ivi*, pag. 332.

In questa prima fase, in cui la società è ancora altamente differenziata gerarchicamente, il pudore è diffuso per lo più nei ceti superiori, ed è avvertito come una norma che ha una motivazione sociale<sup>6</sup>. Esso, cioè, indica un certo rispetto, una certa premura, nel rapportarsi con chi nella gerarchia sociale occupa la stessa posizione o una posizione superiore, mentre non interviene nei rapporti con persone di rango inferiore. Il carattere e la strutturazione sociale del pudore emergono chiaramente osservando la nobiltà di questo periodo: tutta presa a definire i suoi modi cortesi con i suoi pari, si mostra nuda davanti ai suoi camerieri senza alcun imbarazzo.

Col tempo, invece, con l'aumento dell'interdipendenza dovuta all'intensificarsi della divisione del lavoro, con l'indebolirsi della gerarchia sociale, e con il diminuire quindi della distanza sociale tra gli individui, la prescrizione del pudore si generalizza, affermandosi prima nella borghesia e poi negli strati più bassi, fino a valere nei confronti di tutti. Il pudore, ora, sarà così diffuso e radicato che non sarà più percepito come una norma sociale (esterna) da rispettare ma come un automatismo che proviene dall'interiorità, non un'eterocostrizione ma un'autocostrizione. Questa progressiva interiorizzazione di norme sociali diventerà "normale", assodata, a tal punto da sembrare un dato naturale, una "seconda natura" dell'essere umano. Proprio come il pudore è percepito nel mondo contemporaneo, osserva Elias.

L'obbligo di contenere le proprie manifestazioni istintive, il pudore di cui la società li avvolge, sono diventati per l'uomo un'abitudine al punto che non riesce a liberarsene neppure quando è solo, neppure nella sua intimità. Dentro di lui le manifestazioni degli istinti, promessa di godimento, lottano con le interdizioni e limitazioni apportatrici di pena, con i sentimenti indotti di pudore e di imbarazzo. Questo è lo stato di cose che Freud cerca di esprimere con concetti quali "Super-Io" e "Inconscio", oppure, come efficacemente dice la "voce del popolo", il "subconscio". Ma comunque lo si voglia definire, il codice sociale di comportamento si imprime nell'uomo in una forma o nell'altra al punto da diventare, per così dire, un elemento costitutivo dell'Io individuale. E questo elemento, il Super-Io, al pari della struttura psichica e dell'Io individuale come totalità, muta necessariamente in funzione del codice sociale di comportamento e della struttura della società<sup>7</sup>.

La genesi individuale (*psicogenesi*) del pudore, quindi, è in relazione con la *sociogenesi* di determinate norme, ovvero con particolari condizioni e rapporti sociali che hanno messo in moto determinati processi di normazione.

Del resto, nota Elias, la relazione tra psicogenesi e sociogenesi del pudore emerge osservando anche la differenza tra la "soglia del pudore" del bambino rispetto a quella dell'adulto. Il bambino, cioè, non viene al mondo possedendo naturalmente lo stesso senso del pudore dell'adulto, al contrario, a riprova della costruzione sociale del pudore, l'acquiesce introiettando in breve tempo quei modelli comportamentali che hanno impiegato secoli per affermarsi<sup>8</sup>. "Perciò - come dice Elias nella Prefazione alla sua opera - non è possibile

---

<sup>6</sup> Cfr. Norbert Elias, *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, cit., pag. 281.

<sup>7</sup> *Ivi*, pagg. 346, 347.

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, pagg. 284, 286.

comprendere la psicogenesi dell'habitus dell'adulto nella società civile se la si considera indipendentemente dalla sociogenesi della nostra "civilizzazione"<sup>9</sup>.

## 2.2 Il pudore come sentimento

Sulla psicogenesi del pudore Elias si sofferma ulteriormente trattando del sentimento del pudore in termini di angoscia.

Il "sentimento del pudore" è descritto come una particolare forma di angoscia che si dà in un soggetto, quando, di fronte ad altri, è sul punto di provare "degradazione sociale", vale a dire una diminuzione del suo valore, senza che egli possa reagire in modo da evitare la conseguente umiliazione. Afferma Elias:

Il sentimento del pudore è un'eccitazione specifica, una sorta di angoscia che si riproduce automaticamente e abitualmente nell'individuo in determinate occasioni. Ad una considerazione superficiale, appare come il timore di una degradazione sociale o, per esprimerlo in modo più in generale, di una minacciosa superiorità degli altri; ma è una forma di dispiacere o di angoscia prodotta e caratterizzata dal fatto che la persona che ha motivo di temere tale superiorità non può farvi fronte né con un attacco fisico né con qualsiasi altra forma di attacco<sup>10</sup>.

Quest'impasse del soggetto, la sua incapacità di reagire, è dovuta al fatto che egli condivide il quadro normativo-valoriale rappresentato da coloro che mettono in moto il suo senso di inferiorità:

Questa impotenza [la mancata reazione] scaturisce dal fatto che gli altri uomini dai quali si temono certe minacce sono in pieno accordo con il Super-Io della persona impotente o angosciata, con il meccanismo di autocostrizione inculcato nell'individuo da coloro da cui dipendeva, e che perciò nei suoi confronti erano investiti di un certo potere e di una certa superiorità<sup>11</sup>.

Il soggetto, in altri termini, riconosce l'autorevolezza di coloro da cui proviene la minaccia della "degradazione sociale" e quindi non reagisce permettendo la negazione della sua persona.

Alla base di questo meccanismo, Elias individua nel soggetto, al livello interiore, un conflitto "interno alla sua economia psichica". Dice, infatti:

Questa eccitazione del pudore ricava la sua particolare coloritura dal fatto che colui nel quale si manifesta ha fatto o è in procinto di fare qualcosa per cui può entrare in contrasto sia con coloro con i quali è o era legato in una qualsiasi forma, sia con se stesso, ossia con quel settore della coscienza da cui è controllato. Il conflitto che si manifesta con l'angoscia del pudore non è soltanto un conflitto tra l'individuo e l'opinione sociale dominante, ma tra l'individuo e quella parte del suo Io che rappresenta

---

<sup>9</sup> *Ivi*, pag. 103.

<sup>10</sup> Norbert Elias, *Potere e Civiltà. Il processo di civilizzazione II*, cit., pagg. 376, 377.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

quest'opinione sociale. È un conflitto interno alla sua economia psichica: l'individuo si riconosce da se stesso come inferiore. Egli teme di perdere l'amore o la stima di altri il cui amore e la cui stima gli stanno o gli stavano a cuore. Il loro atteggiamento si è talmente radicato in lui che egli stesso automaticamente lo adotta nei confronti di se stesso. Ed è questo che lo rende così inerme rispetto a gesti di superiorità di altri che, in qualche modo, attualizzano in lui questo automatismo<sup>12</sup>.

Si tratta di un conflitto che nasce dall'eventualità di deludere le aspettative che il soggetto, condizionato non tanto dall'opinione sociale tout court, quanto dalla considerazione che crede di ricevere dalle persone a lui più care, ritiene di dover soddisfare. Non si tratta quindi soltanto di obbedienza o di trasgressione di norme sociali, ma di perdere la stima e il riconoscimento delle persone vicine, che si apprezzano e dalle quali ci si sente apprezzati.

Per questo il pudore è il volto dell'angoscia che sorge quando si manifesta il timore di tradire e perdere un legame<sup>13</sup>. Forse potrebbe manifestarsi anche come risvolto sociale del senso di colpa di chi ritiene di aver trasgredito, e quindi tradito, ma non è questo il punto.

Ciò che è più importante è che alla luce di queste considerazioni si comprende meglio il posto occupato dalla nozione di pudore nella ricerca complessiva di Norbert Elias.

Le riflessioni di Elias sul pudore sostengono la tesi che il procedere della civilizzazione attraverso l'interiorizzazione di modelli di comportamento socialmente definiti è un processo che cambia profondamente il soggetto al livello della struttura psichica, provocando la trasformazione della coscienza individuale.

Man mano che interiorizza i divieti socialmente imposti, vale a dire le norme che diventano autoconstrizione, il soggetto alimenta una scissione all'interno della propria coscienza distanziando una parte corporea, pulsionale, istintuale, da una parte normativa che tende ad "emanciparsi" verso un migliore autocontrollo nelle relazioni<sup>14</sup>. Inoltre, proprio perché la civilizzazione procede in funzione dell'intensificarsi dell'interdipendenza sociale, questo

---

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Il sentimento descritto da Elias sembra essere il sentimento della vergogna più che quello del pudore. Come vedremo meglio quando prenderemo in esame l'analisi simmeliana, la lingua tedesca non presenta una distinzione precisa tra pudore e vergogna, e dunque la traduzione italiana risulta difficoltosa.

<sup>14</sup> Il concetto è espresso esplicitamente anche in un'altra opera di Norbert Elias: "Nel corso dello sviluppo sociale si modifica anche il tipo e il grado di distacco da sé" Norbert Elias, *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna, 1990 [1987], pag. 223. Per Elias, questa distanziamento interna dell'essere umano prodotta dal processo di civilizzazione, è decisiva per la nascita del soggetto moderno: "[la] tensione tra le funzioni dell'Io e del Super-Io da un lato, e quelle pulsionali dall'altro: una tensione che non è mai assente in nessuna società ma che, con l'avanzare del processo di civilizzazione, ha acquistato particolare intensità e unilateralità. Proprio questa tensione, proprio le contraddizioni tra il desiderio in parte inconsciamente guidato del singolo e le esigenze sociali rappresentate dal suo Super-Io alimentano di continuo la concezione di un nucleo naturale individuale entro il guscio condizionato dalla società o dall'ambiente. Inducono il singolo a considerare come del tutto ovvio che "al suo interno" egli sia qualcosa del tutto a sé e che la "società", gli altri uomini si contrappongono a lui come qualcosa di "esterno" e di "estraneo". È proprio a causa di questa specifica formazione del Super-Io, di questo fortissimo e quasi automatico freno imposto ai moti pulsionali e affettivi rivolti verso gli altri – sempre più individuabile dal Rinascimento in poi – che il singolo sente se stesso come "soggetto" e il mondo come qualcosa che è separato da lui da un abisso, come "oggetto". *Ivi*, pagg. 70, 71. Il soggetto, cioè, distanziandosi sempre più dalla propria parte corporea, si distanzia contemporaneamente sempre più dagli altri, dal Noi in cui era inserito, e, astraendosi, si presuppone un centro intenzionale autonomo.

contrasto interiore si trova esposto alla pressione sociale crescente segnata dalla considerazione sociale.

La scissione relativamente accentuata dell'“Io” o della coscienza, che caratterizza gli uomini nell'odierno stato della civiltà e che viene espressa da concetti quali “Super-Io” e “subconscio”, corrisponde alla specifica scissione del comportamento imposta dalla vita nella società odierna. Corrisponde cioè a tutte quelle regole e restrizioni imposte oggi alle manifestazioni degli istinti nei rapporti umani, e i cui primi accenni si possono individuare in tutte le forme di vita sociale, anche in quelle da noi definite “primitive”. Ma l'intensità e la forma che questa differenziazione ha raggiunto rispecchiano una determinata evoluzione storica, sono il risultato di un processo di civilizzazione<sup>15</sup>.

Il posto del pudore, in Elias è, in definitiva, quello dell'angoscia che nasce da una scissione interiore esposta socialmente. Mentre l'uomo si civilizza, mentre aumenta il suo autocontrollo nelle relazioni sociali, e cioè “via via che diminuiscono le angosce indotte dall'esterno” ecco che “si rafforzano quelle interiori, quelle che una “parte” prova nei confronti di un'altra “parte””<sup>16</sup>.

Il punto è e resta in ogni caso quello deterministico di partenza. Come i divieti e le autoconstrizioni, anche le angosce interiori dell'uomo rispondono a precise condizioni storico-sociali, sebbene siano comunque provocate dagli uomini:

La struttura delle angosce non è che la controparte psichica delle costrizioni che gli uomini esercitano gli uni sugli altri, in forza della loro interdipendenza sociale.

[...]

Ma più si approfondiscono i nessi storici nel corso dei quali si formano e si trasformano tanto i divieti quanto le angosce, tanto più si rafforza in noi un'idea piuttosto importante tanto per il nostro agire quanto per la comprensione di noi stessi, e tanto più risulta evidente che le angosce che agitano gli uomini sono opera dell'uomo stesso. La possibilità di provare angoscia così come di provare gioia è senza dubbio un dato immutabile della natura umana. Ma l'intensità, la forma e la struttura delle angosce che covano o esplodono nell'individuo non dipendono mai soltanto dalla sua natura umana e, soprattutto nelle società più differenziate, non dipendono mai dalla natura in seno alla quale egli vive; in ultima analisi, sono sempre determinate dalla storia e dalla struttura effettiva dei suoi rapporti con i suoi simili, dalla struttura della sua società, trasformandosi con essa<sup>17</sup>.

### 2.3. Attualità del pensiero di Norbert Elias

Riflettendo sulla società contemporanea, alla luce dell'analisi del pudore di Norbert Elias, sembrano emergere due interrogativi importanti.

---

<sup>15</sup> Norbert Elias, *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, cit., pag. 347.

<sup>16</sup> Norbert Elias, *Potere e Civiltà. Il processo di civilizzazione II*, cit., pag. 384.

<sup>17</sup> *Ivi*, pag. 422.

Il primo riguarda il pudore inteso come comportamento. Che ne è oggi di quell'autocostrizione interiore, di quell'autocontrollo divenuto quasi una seconda natura che Elias vede rafforzarsi con l'avanzare della modernità?

È evidente che la "soglia del pudore", essendo determinata dal contesto sociale, si sposti sulla base del mutamento della società<sup>18</sup>. Tale spostamento non si manifesta tuttavia in modo lineare e progressivo, nel senso p.e. di un sentimento del pudore sempre più greve con l'aumentare del controllo sociale. Il processo di civilizzazione ha infatti comportato anche forme di allentamento della pressione deterministica senza che si possa configurare una regressione o un cambiamento di rotta. Lo spiega bene Elias:

Soltanto in una società in cui un altro livello di ritegno è stato interiorizzato totalmente, e nella quale sia le donne sia gli uomini sono assolutamente sicuri che un forte autocontrollo e una rigorosa etichetta di comportamento costituiscano un freno per ognuno, possono essersi diffusi costumi balneari e sportivi del tipo corrente e – rispetto alle fasi precedenti – una tale liberazione. Si tratta insomma di un allentamento di costumi che si mantiene interamente nell'ambito di un determinato standard "civile" di comportamento, vale a dire nell'ambito di una repressione e di una trasformazione degli affetti che attraverso l'abitudine sono diventate automatiche<sup>19</sup>.

E difatti, quello che sembra essere un "riflusso" del processo di civilizzazione, in realtà è un fenomeno reso possibile dalla distanza dalle pulsioni e dagli istinti prodotta dalle autocostrizioni divenute automatiche. Il processo di civilizzazione oramai è assicurato.

Uno studio recente riparte dalla strada indicata da Elias per analizzare la pratica del topless in spiaggia. Una pratica apparentemente banale, ma che in realtà è altamente significativa per cercare di comprendere la collocazione complessa del pudore nel mondo contemporaneo. Jean-Claude Kaufmann mette in evidenza come quella che sembra una riappropriazione del proprio corpo, una liberazione del corpo femminile e un ritorno alla natura, si riveli invece una pratica definita da precise strategie e stringenti norme socio-culturali, le quali presuppongono e richiedono un forte e deciso controllo del proprio corpo e delle proprie emozioni<sup>20</sup>. Lo scenario che si profila sembra essere paradossale nota Kaufmann, "come se i limiti diventassero sempre più raffinati man mano che il corpo amplia i propri spazi di libertà"<sup>21</sup>. In altri termini, è come se il proprio corpo venisse indossato in modo sempre più elaborato, ricercato, raffinato, allo stesso modo di un vestito, o meglio, di una maschera.

Se quindi il pudore, in quest'epoca, scompare in quanto interdetto manifesto, d'altra parte la sua interiorizzazione secolare viene mantenuta e rafforzata.

Le attuali liberazioni del corpo e forme di denudamento – afferma Kaufmann – non costituiscono dunque un rovesciamento di tendenza rispetto al processo di

---

<sup>18</sup> Cfr. Norbert Elias, *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, cit., pag. 55.

<sup>19</sup> *Ivi*, pagg. 342, 343. Cfr. anche *ivi*, pag. 284.

<sup>20</sup> Sembra opportuno precisare che questo non significa che il corpo femminile non sia oggetto di controllo e di potere, come non significa che la liberazione comporti necessariamente questo scenario.

<sup>21</sup> Jean-Claude Kaufmann, *Corpi di donna, sguardi di uomo. Sociologia del seno nudo*. Raffaello Cortina, Milano, 2007 [2004], pag. 9.

civilizzazione evidenziato da Elias; rientrano invece in esso, segnandone solo una seconda fase<sup>22</sup>.

Il secondo interrogativo riguarda il pudore come sentimento nella relazione sociale. Se il sentimento del pudore è indice di “tensione” del soggetto verso il mantenimento del legame sociale che, come sottolineato da Elias, “teme di perdere l’amore o la stima di altri il cui amore e la cui stima gli stanno o gli stavano a cuore”, può il pudore rappresentare una risorsa per il legame sociale?

In altre parole, nella nostra contemporaneità, mentre l’interdipendenza sociale che Elias aveva previsto rafforzarsi sembra, invece, sfilacciarsi, può il pudore essere recuperato come una risorsa per rinnovare un tessuto sociale ormai logoro e incapace di rispondere alla multiformità delle relazioni?

Ma l’interrogativo, a questo punto, ci sposta su un altro scenario e chiede di ripartire da un diverso presupposto. Il pudore è solo una reazione, come Elias sembra pensare, o può essere agito autonomamente dal soggetto? È una reazione a cui il soggetto non può che assistere passivamente o invece può essere una reazione che il soggetto può valorizzare fino a riappropriarsene?

Tenteremo più avanti di affrontare la questione, prima è necessario ricostruire ulteriormente il quadro teorico-sociologico entro cui il tema è stato trattato al fine di recuperare il tracciato da cui ripartire e proseguire la riflessione.

Un tema importante che nella riflessione di Norbert Elias non ha trovato particolare rilievo è il rapporto del pudore con il potere.

Il tema sembra trapelare in alcuni passaggi sia de *Il processo di civilizzazione* che de *La società degli individui*, dove Elias accenna al fatto che l’interiorizzazione delle norme del pudore abbia un carattere repressivo e violento che il soggetto è costretto a subire<sup>23</sup>. Nella riflessione sembra prevalere, tuttavia, la concezione per cui le stesse norme repressive rendono il soggetto più sensibile, consapevole, interdipendente, per cui l’aspetto impositivo passa in secondo piano rispetto a quello “liberatorio” e “relazionale” del processo di civilizzazione.

---

<sup>22</sup> *Ivi*, pagg. 6, 7.

<sup>23</sup> Eccone un esempio, in cui peraltro emerge uno sguardo storico-decostruttivo che caratterizzerà molto la sociologia negli anni successivi: “Oggigiorno la rete di prescrizioni e regole attorno agli uomini è così stretta, la censura e la pressione della società – che modellano le loro consuetudini – sono talmente forti che all’adolescente si offre una sola alternativa: assoggettarsi al modello di comportamento socialmente richiesto, oppure rimanere escluso dalla vita della “società civile”. Un bambino che non raggiunge questo modello affettivo socialmente richiesto è considerato, a livelli differenti, “malato”, “anormale”, “criminale” o anche, agli occhi di una determinata casta o strato, “impossibile”, e di conseguenza viene escluso dalla vita di tale strato. Malato – in senso psichico -, anormale, criminale e “impossibile” entro certi limiti hanno infatti unicamente questo significato: d’essere differenti rispetto ai modelli, storicamente mutevoli, della formazione affettiva.” Norbert Elias, *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, cit., pagg. 285, 286. Un altro passaggio in cui Elias rileva un lato repressivo e violento del processo di civilizzazione è in Norbert Elias, *Potere e Civiltà. Il processo di civilizzazione II*, cit., pagg. 402, 403. Altri riferimenti inoltre si trovano in Norbert Elias, *La società degli individui*, cit., pagg. 41, 42 e 148, 149.

### 3. Il virtuosismo ideologico del pudore in Vilfredo Pareto

Il primo autore che, nel dibattito sociologico, sottolinea il rapporto del pudore con il potere è Vilfredo Pareto. Nel 1911 il sociologo italiano dà alle stampe *Il mito virtuista*, un breve testo polemico in cui polemizza con il clima culturale oscurantista nei confronti della nudità e della sessualità, che egli vede affermarsi nell'Europa del suo tempo.

La parte più corposa della sua opera si svolge sul piano socio-giuridico<sup>24</sup>.

Ritenendo che, dopo il periodo di relativa liberalità e apertura che ha interessato parte del XIX secolo, si stia tendendo al ripristino di veti alla libera espressione, Pareto si prefigge di far emergere il carattere restaurativo della legge sulla censura dei materiali con contenuti cosiddetti "osceni", prendendo prevalentemente in esame le modalità impiegate per riscontrare l'oscenità e quindi porre il veto.

Tra i vari materiali (scritti, immagini, fotografie etc.), seleziona per la propria analisi i testi scritti, eleggendoli come riferimento per tutti gli altri. Quindi passa in rassegna i due atteggiamenti che vengono assunti davanti al testo incriminato e che conducano alla censura: quello che si preoccupa prevalentemente della natura e dell'"indole" degli scritti; l'altro maggiormente proiettato sulla pericolosità della loro diffusione pubblica. Nel primo caso, è necessario, afferma Pareto, "che il legislatore prenda necessariamente un partito riguardo a quest'indole. Egli stabilisce una certa dottrina ortodossa, cui non è permesso di porre in discussione"<sup>25</sup>. Il censore, cioè, deve entrare nel merito degli scritti e giudicare in base ad una linea di condotta prescelta e accettata. Nel secondo caso, invece, dove prevale il dovere dello Stato di proteggere la pace sociale, il censore si proietta su questo valore senza perseguire lo scritto in quanto tale. In questo caso, dunque, non c'è bisogno di difendere una dottrina ortodossa: sono ammesse tutte le dottrine purché non disturbino la sfera pubblica. Il reato, quindi, si configurerebbe solamente se lo scritto è diffuso pubblicamente, altrimenti si ritiene non sussistere.

Questa è la posizione che dovrebbe tenere uno Stato liberale che non impone ai propri cittadini una morale pubblica. Tuttavia, nota amaramente Pareto, "gli uomini hanno una tendenza irresistibile a tornare alla teoria a) della dottrina ortodossa, anche quando paiono accettare la teoria b) della difesa della pace sociale"<sup>26</sup>. E questo è il caso proprio della censura degli scritti osceni. Pareto, infatti, registra<sup>27</sup> una tendenza, camuffata a volte attraverso sofismi giuridici, a vietare la loro produzione e non la loro esposizione pubblica. In questo modo, quindi, non si tutela la pace sociale, ma una particolare visione della sessualità alla base del divieto. Lo scopo, cioè, è difendere (e imporre) il valore in sé della visione, e non armonizzare le diverse visioni presenti nella sfera pubblica. Ne deduce il sociologo italiano che "lo Stato, il quale in tale materia vuole imporre il suo punto di vista, agisce né più né meno come lo

---

<sup>24</sup> Oltre qualche sentenza specifica, il riferimento della sua analisi è, in particolare, una risoluzione di un Congresso internazionale tenutosi a Parigi nel 1910, relativa al trattamento del materiale "osceno". Il congresso, per altro, vide la partecipazione dei rappresentanti di molte nazioni europee, tra cui anche l'Italia.

<sup>25</sup> Vilfredo Pareto, *Il mito virtuista e la letteratura immorale*, Liberilibri, Macerata, 2011 [1911], ed. Kindle, pos. 373.

<sup>26</sup> *Ivi*, pos. 470.

<sup>27</sup> Pareto, al riguardo, porta vari esempi, ma la sua attenzione è rivolta in particolare alla risoluzione del Congresso di Parigi, che dispone il divieto del "commercio anche non pubblico" del materiale ritenuto osceno.

Stato che impone il suo punto di vista in fatto di religione”<sup>28</sup>. Lo Stato che attua tale disposizione, dunque, è uno Stato che rinuncia ad essere uno Stato liberale.

Il quadro si aggrava ulteriormente se si considera che quest’imposizione antiliberalista risulta nascosta e dissimulata dalla maschera dell’ideologia<sup>29</sup>. Coloro che mirano alla censura, infatti, osserva Pareto, “vorrebbero poter provare che i *tabù* che hanno in pensiero di istituire non sono *tabù* che loro siano propri, ma che sono sempre stati accettati dalle *persone oneste*, dall’antichità fino ai nostri giorni”<sup>30</sup>. Questi “virtuisti” pretendono di porre la loro posizione come l’unica possibile, o l’unica moralmente accettabile, negandola possibilità stessa di una diversa posizione.

Il sociologo italiano, allora, passa in rassegna la letteratura antica, sia greca che latina, e mette in evidenza la diversità storica della morale sessuale, le cui norme, dunque, non sono un dato naturale universalmente valido, quanto invece, un fatto storico-culturale mutevole nel tempo e nello spazio.

“il tabù di cui vuol colpisci la manifestazione dell’istinto genetico è essenzialmente artificiale. Negli uomini, come nei mammiferi superiori, e anche presso molti altri animali, ogni maschio normalmente costituito ricerca la femmina, e se un maschio non la ricerca è segno di uno stato patologico che può essere molto grave. Pretendere di impedire che si parli di ciò che tutti sentono, è cosa perfettamente impossibile”<sup>31</sup>.

Negare l’artificialità di questo tabù, cercando di imporre una propria morale come l’unica valida e l’unica ammissibile, non può che costituire un atto ideologico, con cui, si cerca di imporre il particolare come universale.

Ora, che questo “tabù” con cui si ricopre il sesso sia rappresentato proprio dal pudore sembra difficile negarlo. Del resto il titolo dell’opera italiana, originariamente, doveva essere proprio “Il mito del pudore”<sup>32</sup>. Pareto dunque, anche se in questo testo non è particolarmente interessato a definirlo, ci fa osservare come il pudore possa facilmente divenire strumento dell’ideologia che opera forme di imposizione.

A tirare i fili del processo è, per Pareto, la classe borghese, con la doppiezza morale che le è propria, la quale, piuttosto che affrontarla, nasconde la crisi dilagante di valori e ideali<sup>33</sup> dietro al “virtuismo”, il suo perbenismo di facciata.

Così il sociologo italiano evidenzia la decadenza di una classe appiattita sui suoi interessi economici, i cui valori e i cui ideali che l’animavano sono ridotti al loro simulacro, senza ispirare più un profondo sentimento interiore e conclude la sua opera, sottolineando, invece,

---

<sup>28</sup> *Ivi*, pos. 729.

<sup>29</sup> Nota infatti Pareto: “Questo il fenomeno [l’imposizione della propria dottrina], quale risulta dai fatti, ma esso non si presenta in tal modo alla coscienza degli uomini. Generalmente i partigiani di una dottrina la pongono molto al di sopra di tutte le altre; essi non ammettono che si dica libera la scelta, per la quale un governo l’accetta come dottrina ortodossa. Questa scelta è forzata per ogni governo che vuol essere onesto. Spesso l’argomento è presentato sotto un’altra forma; la dottrina in questione è quella della gente onesta; dunque colui che l’accetta non è onesto, dunque non merita riguardi e il governo deve punirlo”. *Ivi*, pos. 381.

<sup>30</sup> *Ivi*, pos. 719.

<sup>31</sup> *Ivi*, pos. 1521.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, pos. 9.

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, pos. 2021-2311.

quanto sia importante per la vita dei popoli il sentimento interiore che scaturisce dall'ideale, quel sentire l'ideale nel profondo di sé che conduce a sacrificarsi per esso:

Non esiste nella storia alcun popolo grande, forte, prospero, presso il quale non si trovino sentimenti profondi ed attivi che si manifestano con un ideale, una religione, un mito, una fede. Ogni popolo ove questi sentimenti si indeboliscono è in via di decadenza. Molti piccoli popoli sono divenuti grandi, perché avevano fede in se stessi; un popolo che perde questa fede è prossimo alla rovina. In un certo senso si potrebbe dunque enunciare questo paradosso: nella vita dei popoli, niente è tanto reale e pratico quanto l'ideale. La realtà dell'ideale non si trova nell'ideale stesso, ma nei sentimenti che rivela<sup>34</sup>.

Piuttosto che il contenuto logico dell'ideale in sé, piuttosto che la manifestazione esteriore dell'ideale o del valore, piuttosto quindi che il “virtuismo” o un pudore di facciata, ciò che mantiene e rafforza un popolo, è il sentimento che anima l'ideale, “questi sentimenti - dice Pareto - che sono le grandi forze dalle quali derivano la forma e lo sviluppo della società”<sup>35</sup>. Interessante, in tutto ciò, l'attenzione di Pareto verso le società antiche, greca ma soprattutto latina, la cui grandezza e il cui splendore risiedevano, per l'autore, nella profondità e autenticità del loro sentimento. Un'indicazione che non smette di essere attuale e riguarda anche la ricerca sul pudore che trova, come vedremo, il proprio senso (come *aidōs* e *verecundia*), ancora una volta a partire dalla sensibilità dei Greci e dei Latini.

#### **4. Il pudore come dispositivo di sessualità in Michel Foucault**

Un altro contributo decisivo per mettere a fuoco il rapporto del pudore con il potere ci proviene da *La volontà di sapere*<sup>36</sup> di Michel Foucault. Lo studioso francese esamina come si è definita la sessualità nell'epoca moderna, quali saperi e quali poteri l'hanno interessata, evidenziando, contro la vulgata classica, che ciò che ha caratterizzato quest'epoca non è tanto la repressione della sessualità, quanto un interesse minuzioso nei suoi confronti.

Sotto la coltre della repressione, Foucault scova un'attenzione e un controllo capillare delle manifestazioni del sesso, una costante incitazione alla produzione discorsiva intorno ad esso. Se questo processo inizia con la pastorale cristiana medioevale, esso attraverso tutta la modernità, operando attraverso le tecniche e i saperi medico-scientifici di quest'epoca (pedagogia, medicina, biologia, psichiatria, psicanalisi).

La caratteristica di questo processo è la trattazione della sessualità in termini di verità. Il sesso, cioè, a partire dal Medioevo, inizia ad essere trattato come una verità dell'essere umano, una verità nascosta al suo interno, e che, dato che tende a nascondersi, bisogna cercare di far emergere e impossessarsene. Attraverso quest'intreccio fatto di saperi, di conoscenze, di rapporti di forza, di pratiche, non si tratta solamente – specifica Foucault - di controllare il

---

<sup>34</sup> *Ivi*, pos. 2537.

<sup>35</sup> *Ivi*, pos. 2562.

<sup>36</sup> Michel Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 2008 [1976].

sesso, né tantomeno di reprimerlo, “si tratta piuttosto della produzione stessa della sessualità”<sup>37</sup>, della produzione della sua verità. La sessualità, allora, per lo studioso francese, non è un dato naturale e immutabile dell’essere umano, ma è un prodotto della modernità, frutto di quei saperi e di quei poteri che storicamente se ne sono appropriati.

Ciò che bisogna sottolineare è che questo processo per Foucault costituisce un preciso dispositivo di potere, il *dispositivo di sessualità*, il quale è servito alla borghesia per affermare e imporre se stessa. Questo dispositivo rappresenta una forma di potere che fonda il suo funzionamento e dispiega le sue ramificazioni attraverso, appunto, la verità, o meglio, l’effetto di verità della sessualità. Una forma di potere questa che si inserisce all’interno di una più generale strategia di potere biopolitica, che lo studioso francese vede affermarsi nella modernità. Una strategia di potere che non assoggetta attraverso il divieto della legge, quanto attraverso l’appropriazione e l’amministrazione della vita dei soggetti. Un potere che non impone la sua legge, ma che controlla il “corpo” e “il sesso” delle popolazioni.

Da questa prospettiva aperta da Michel Foucault, allora, l’interdizione del sesso, e quindi anche il pudore, non si caratterizzano tanto per il loro effetto repressivo, come invece vorrebbe Elias<sup>38</sup>, quanto per un ruolo “tattico”, strumentale, all’interno del dispositivo. Più che un potere in sé, più che un’imposizione di un divieto, il pudore si rivela uno strumento in mano a un’altra forma di potere più incisiva, per la quale non si tratta di reprimere il sesso ma reprimere mediante il sesso<sup>39</sup>.

Un primo ruolo da sottolineare al riguardo è che il pudore è servito a occultare il potere, favorendone in questo modo l’espansione. Nascondendo il sesso, oscurando quest’ambito dell’esperienza umana, il pudore ha oscurato, e perciò agevolato, il fatto che un potere molecolare, reticolare, ramificato stava costruendo la sua presa sulla vita dei soggetti. Questo, per altro, è un punto che per Foucault riguarda più in generale questa nuova forma di potere, la quale, infatti, tende a mascherarsi e prodursi come semplice divieto repressivo, in modo da apparire meno invasiva e diffondersi, quindi, con minori resistenze<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ivi*, pag. 94.

<sup>38</sup> In un passaggio in particolare Foucault sembra evocare l’analisi di Norbert Elias: “In ogni caso lo scopo di questa ricerca è proprio di mostrare come dei dispositivi di potere si articolano direttamente con il corpo – con i corpi, le funzioni, i processi fisiologici, le sensazioni, i piaceri; lungi dal volere che il corpo sia cancellato, si tratta di farlo apparire in un’analisi in cui l’elemento biologico e quello storico non si succederebbero, come nell’evoluzionismo dei vecchi sociologi, ma si collocherebbero secondo una complessità crescente man mano che si sviluppano le tecnologie moderne di potere che prendono di mira la vita. Non dunque storia della mentalità che terrebbe conto dei corpi solo attraverso il modo in cui li si è percepiti e si è dato loro senso e valore; ma “storia dei corpi” e del modo in cui si è investito ciò che c’è di più materiale e di più viventi in essi”. *Ivi*, pag. 135.

<sup>39</sup> Prendo l’espressione da Jean Baudrillard in *Dimenticare Foucault*, Cappelli editore, Bologna, 1977. Anche se questa non è la sede per confrontare le prospettive dei due autori, ci si lasci dire che piuttosto che sottolineare la distanza, come fa Baudrillard in quest’opera, sarebbe interessante, invece, tenere insieme e integrare le due prospettive.

<sup>40</sup> Osserva infatti Foucault: “Perché ridurre i dispositivi della dominazione alla sola procedura della legge di proibizione? C’è una ragione generale e tattica che sembra autoevidente: il potere è tollerabile a condizione di dissimulare una parte importante di sé. La sua riuscita è proporzionale alla quantità di meccanismi che riesce a nascondere. Il potere sarebbe accettato se fosse interamente cinico? Il segreto non è per lui un abuso; è indispensabile al suo funzionamento. E non solo perché l’impone a quelli che sottomette, ma forse perché è altrettanto indispensabile a questi ultimi: l’accetterebbero se non vi vedessero altro che un limite posto al loro desiderio, che permette di ottenere una parte intatta – anche se ridotta – di libertà? Il potere come puro limite

Oltre a questo ruolo, per così dire più generico, di oscuramento del potere, il pudore ha avuto anche un ruolo più propriamente strumentale all'interno del dispositivo. Esso ha rappresentato quell'ostacolo al discorso sulla sessualità, quell'interdizione della sua manifestazione, che ha contribuito a fare del sesso qualcosa di vero. Come riconosce Foucault, "disconoscimenti, scappatoie, elusioni non sono stati possibili e non hanno prodotto i loro effetti che sullo sfondo di questa strana impresa: dire la verità del sesso"<sup>41</sup>. Oscurando la sessualità, facendo di essa un segreto, il pudore ha spinto a credere che il sesso nascondesse qualcosa di importante, una verità del soggetto di cui bisognava riappropriarsi. In altri termini, esso ha rappresentato la barra necessaria per mettere in scena la verità, quella barra necessaria a produrre quella profondità della prospettiva, senza la quale la verità mostra la sua nudità<sup>42</sup>. Il pudore, appunto, ha coperto la nudità della verità del sesso, permettendo al dispositivo di edificare il suo effetto di verità e fare così il suo lavoro.

Il ruolo del pudore nella costruzione simulacrale della verità del sesso, e il suo rapporto con il potere, emerge chiaramente nella pratica della confessione, la quale per Foucault "è stata, e resta ancor oggi, la matrice generale che regola la produzione del discorso vero sul sesso"<sup>43</sup>, sebbene si trasformi nel passaggio dal campo religioso ai diversi saperi della modernità (uno su tutti, la psicoanalisi). La confessione della propria sessualità, è stata una delle procedure più importanti a costruire la verità del sesso, e, allo stesso tempo, a sottometterla al potere del confessore (o dello scienziato), che è colui che, appunto, detiene e conosce le procedure per riappropriarsi della verità<sup>44</sup>.

Ebbene, nella confessione ritroviamo quel ruolo del pudore sopra descritto, laddove, come spiega lo studioso, la confessione è "un rituale in cui la verità mostra la sua autenticità grazie all'ostacolo ed alle resistenze che deve eliminare per formularsi"<sup>45</sup>. La verità si produce, cioè, non perché viene eliminata l'interdizione, ma grazie all'interdizione, grazie a quel pudore che nasconde il fatto che la verità non è la Verità, ma un effetto di verità.

Nella prospettiva foucaultiana, quindi, il pudore non solo è servito a nascondere il lavoro del dispositivo, ma, proprio perché lo nascondeva, è stato anche uno strumento che ne ha permesso la costruzione.

---

tracciato alla libertà è, almeno nella nostra società, la forma generale della sua accettabilità". Michel Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pag. 77.

<sup>41</sup> *Ivi*, pag. 52. Nello stesso senso afferma Foucault, "bisognerebbe esaminare attentamente proprio questa tema così frequente che il sesso è respinto fuori dal discorso e che solo l'eliminazione di un ostacolo, la rottura di un segreto può aprire la strada che conduce fino ad esso. Questo tema non fa forse parte dell'ingiunzione con la quale si suscita il discorso? Non è per incitare a parlarne, ed a ricominciare sempre, che lo si fa intravedere oggi al limite esterno di ogni discorso, come il segreto che è indispensabile scovare – una cosa abusivamente ridotta al mutismo, e che è ad un tempo difficile e necessario, pericoloso e prezioso dire?" *Ivi*, pag. 35.

<sup>42</sup> Cfr. Jean Baudrillard, *Della seduzione*, SE, Milano, 1997 [1979]; *Le strategie fatali*, SE, Milano, 2001 [1983].

<sup>43</sup> *Ivi*, pag. 58.

<sup>44</sup> "La confessione [...] è anche un rituale che si dispiega in un rapporto di potere, poiché non si confessa senza la presenza almeno virtuale di un partner che non è semplicemente l'interlocutore, ma l'istanza che richiede la confessione, l'impone, l'apprezza ed interviene per giudicare, punire, perdonare, consolare, riconciliare". *Ivi*, pag. 57.

<sup>45</sup> *Ivi*, pag. 57. Andrea Tagliapietra, in *La forza del pudore*, Rizzoli, Milano, 2006, recuperando proprio l'analisi foucaultiana della pratica della confessione, analizza come il sentimento del pudore abbia contribuito a definire la soggettività moderne, assoggettandola al potere. Torneremo in seguito su questo tema, quando avremo analizzato il pudore dal punto di vista interiore, e lo avremo distinto dalla vergogna e dalla pruderie.

Una conferma del fatto che il pudore sia uno strumento in mano al potere proviene anche da due studi recenti, entrambe di impostazione foucaultiana. Uno è quello di Marcela Jacob<sup>46</sup>, la quale, analizzando le norme sul pudore pubblico in Francia, dettate dal Codice Napoleonico del 1810, pone in evidenza come le stesse siano state più uno strumento di potere che di garanzia. Nonostante, infatti, la divisione tra spazio pubblico e privato e la previsione di non ingerenza nella dimensione privata della vita delle persone, la continua reinterpretazione delle regole e il consolidarsi di certa giurisprudenza ha segnato un lento ma progressivo mutamento sfociato in una sempre più marcata penetrazione della legge all'interno dello spazio privato. Se nello spazio privato c'era almeno una persona non consenziente alla scena, se lo spazio privato era visibile dallo spazio pubblico, se non si erano prese le giuste precauzioni per evitare che qualcuno potesse assistere involontariamente alla scena (ad esempio, non chiudere a chiave la porta), tutte queste situazioni facevano dello spazio privato uno spazio pubblico, sul quale quindi pendeva la spada della legge.

Attraverso la norma del pudore, allora, argomenta Jacob, si è esercitato un severo e capillare controllo dello spazio privato e delle condotte sessuali. In linea con le osservazioni paretiane, anche la studiosa francese registra il venir meno dello Stato liberale in tema di pudore, e allo stesso tempo, d'accordo con la prospettiva foucaultiana, registra che il pudore, piuttosto che una repressione volta a oscurare il sesso all'interno della società, in realtà, ad uno sguardo più attento, si rivela uno strumento dietro cui nascondere la *volontà di sapere* del potere<sup>47</sup>.

Dello stesso avviso sembra essere Tamar Pitch<sup>48</sup> osservando la società contemporanea. Infatti, anche se il suo studio è più focalizzato sul decoro, la studiosa non manca di prendere in considerazione la sfera del pudore<sup>49</sup>, e mostra come queste norme, intese sia in senso giuridico che sociale, funzionino anche oggi da legittimazione del controllo sociale. Esse, cioè, vengono invocate per normalizzare la diversità, per securizzare la paura verso ciò che viene ritenuto - afferma Pitch - "sporco, contaminante, eccessivo, minaccioso per l'ordine della casa comune"<sup>50</sup>. Anche in questo caso si osserva che il pudore si rivela strumentale al potere.

---

<sup>46</sup> Marcela Jacob, *Dal buco della serratura. Una storia del pudore pubblico dal XIX al XXI secolo*, Edizioni Dedalo, Bari, 2010 [2008].

<sup>47</sup> Segnalo che anche lo stesso Pareto, in un passaggio della sua opera, sembra aver intuito questa seconda prospettiva. "Essi [gli asceti religiosi] sono in perfetta buona fede e non si avvedono che, sotto il pretesto di ascetismo, finiscono per dare soddisfazione dell'istinto stesso che vorrebbero reprimere. Qualche cosa di simile ha luogo presso i virtuisti dei nostri giorni. Essi leggono i peggiori libri, per preservarne gli altri; prendono lunga conoscenza delle immagini oscene, per poterne impedirne il commercio; vanno a ficcare il naso sotto il *tutu* delle ballerine, per vedere se non è troppo indecente; scrutano con perseveranza la trasparenza della maglia, per vedere che non riveli nulla delle grazie che deve celare, e meditano sulla sua elasticità, per assicurarsi che non modelli troppo delle forme procaci [...]. Da mattina a sera e da sera a mattina, il loro spirito si ferma sulle cose stesse che giudicano funeste alla morale del prossimo, ma di cui hanno il diritto di occuparsi, perché è per il bene pubblico. È dolce sacrificarsi per gli altri, quando il sacrificio non ha nulla in sé di dispiacevole. Inoltre, ci si sente così superiori ai comuni mortali, come il pastore si sente superiore alla pecora che mena al pascolo". Vilfredo Pareto, *Il mito virtuosista*, cit. pos. 1539-1551.

<sup>48</sup> Tamar Pitch, *Contro il decoro. L'uso pubblico della pubblica decenza*, Laterza, Roma, 2013.

<sup>49</sup> *Ivi*, pagg. 54-59.

<sup>50</sup> *Ivi*, pag. 77.

Un rapporto complesso e mutevole, dunque, quello tra potere e pudore, il quale, al contrario di come si potrebbe ipotizzare, risulta essere piuttosto labile se osservato come diretto, nel senso cioè che il pudore sarebbe una forma di nascondimento, di repressione, di rimozione del corpo e del sesso. Esso, invece, da quanto detto, assume tutta la sua significatività se osservato nel suo carattere indiretto, strumentale: il pudore, infatti, è risultato essere sia uno strumento per meglio occuparsi e per meglio controllare la corporalità e la sessualità, sia uno strumento che passa per il corpo e il sesso per ottenere potere sul soggetto tout court.

Da ciò deriva che se il pudore non è tanto una forma di potere in sé, quanto un modo per nascondere un'altra forma di potere che non reprime ma cattura, allora, per combattere il potere non basta togliere il velo del pudore. Foucault, infatti, in conclusione della sua opera avverte che riscoprire il sesso, liberarlo dalle presunte catene della modernità, significa fare il gioco del potere, fare il gioco della verità del sesso<sup>51</sup>.

Da questo punto di vista, allora, assume un significato particolare anche la trasformazione e l'elaborazione del pudore descritta da Kauffman. La seconda fase del processo di civilizzazione, infatti, nella quale appunto i limiti non scompaiono ma divengono più raffinati, può essere interpretata proprio come un modo di liberare il sesso, ma trattenendolo ancora nella sua verità, nei suoi confini definiti dal potere<sup>52</sup>.

In questo senso è interessante recuperare la riflessione di Tamar Pitch. L'autrice osserva che l'attuale sessualizzazione della società, la spettacolarizzazione e l'esibizione sempre più ostentata del corpo e del sesso sulla scena pubblica, va nella stessa direzione del richiamo alla retorica del decoro e del pudore. In entrambe i casi si hanno corpi e desideri securizzati, purificati della loro materialità, dei loro vincoli, delle loro imperfezioni, delle loro differenze<sup>53</sup>. Non sono più veicolo di relazioni, ma esprimono da un lato un desiderio mercificato e dall'altro la crisi di un'identità maschile che si dimena tra paura ed esibizione di forza<sup>54</sup>. Ciò che Tamar Pitch vede all'opera, quindi, è un dispositivo di potere, che, pur agendo su due fronti, mantiene un obiettivo unico: produrre soggetti disincarnati. Nelle sue parole, ciò che si profila è:

---

<sup>51</sup> “Non credere che, accettando il sesso, si rifiuti il potere; si segue al contrario il filo del dispositivo generale di sessualità. Bisogna liberarsi dall'istanza del sesso se si vuol far valere contro gli appigli del potere, con un rovesciamento tattico dei vari meccanismi della sessualità, i corpi, i piaceri, nella loro molteplicità e nella loro possibilità di resistenza. Contro il dispositivo di sessualità, il punto d'appoggio del contrattacco non deve essere il sesso-desiderio, ma i corpi e i piaceri?”. Michel Foucault, *La volontà di sapere*, cit. pag. 140. Cfr. più in generale pagg. 138-142.

<sup>52</sup> Segnalo che invece Marcela Jacob si pone in maniera critica rispetto alla seconda fase del processo di civilizzazione descritto da Kauffman e prima da Elias. La trasformazione della visibilità della sessualità per l'autrice non dipende dalla trasformazione dei divieti, ma dalla trasformazione del potere, il quale, eliminando il pudore, può controllare a pieno le manifestazioni del sesso e quindi la vita dei soggetti. Cfr. Marcela Jacob, *Dal buco della serratura*, cit. pagg. 226-230. Da parte mia, come si cercherà di argomentare, non credo che i due processi si escludano a vicenda, ma che siano collegati l'uno a l'altro.

<sup>53</sup> Baudrillard direbbe che non è più un corpo che parla e ma un corpo di cui si parla. Cfr. Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano, 2007 [1976].

<sup>54</sup> Cfr. Tamar Pitch, *Contro il decoro*, cit., pagg. 67-71 e 78-80. L'autrice analizza l'attuale riscoperta del corpo e della sessualità facendo anche riferimento al dispositivo di potere della “cura di sé” descritto da Foucault. Da quanto detto fin qui anche il dispositivo di sessualità sembra giocare un ruolo importante all'interno di questo processo. Del resto i due dispositivi sono strettamente collegati.

un dispositivo di controllo che agisce per comprimere e piegare il desiderio a puro consumo di merci. Al centro di questo dispositivo vi è il governo dei corpi, di cui quello delle donne è il simbolo, essendo il luogo principe della sessualità. Un governo dei corpi teso per un verso a nascondere o espellere ciò che è percepito come contaminato e contaminante, e per altro verso a ridurre allo status di merce ciò che è percepito come perturbante<sup>55</sup>.

Sia la desessualizzazione, che l'esibizione sono caratterizzate dalla sterilizzazione preventiva dell'esposizione all'Altro, sia che venga dall'esterno (contaminante), sia che si insinui dall'interno (perturbante).

Si tratta, allora, di capire come stare diversamente nella relazione sessuale, una tra le più delicate forme della relazione sociale. Ancora una volta, troviamo quindi indicazioni per il nostro percorso. È in questo stare diversamente nella relazione, infatti, che trova senso il recupero del pudore dal punto di vista interiore.

---

<sup>55</sup> *Ivi*, pagg. 78, 79.



## 2

# L'altro pudore. Lo sguardo di Georg Simmel

---

Tra uomini coscienziosi esiste una specie di vuoto ideale, in cui penetra e di cui approfitta la persona immorale.

Georg Simmel, *Sociologia*

### 1. Tra pudore e vergogna

Se consideriamo lo sguardo sul mondo di Simmel, la sua particolare “sensibilità sociologica” di studioso eclettico e interdisciplinare, non sembra un caso che lungo il suo percorso intellettuale egli abbia avvertito l’esigenza di approfondire e delineare la sfera del pudore come esperienza interiore della soggettività: una dimensione dell’esperienza umana che sembra accompagnare come un sottofondo il soggetto nelle sue interazioni, nel suo essere in relazione.

Come osserva uno studioso particolarmente attento a questo autore:

[s]e Simmel è riuscito a cogliere ed interpretare “ciò che è dato per scontato e passa inosservato” nella vita quotidiana, è perché egli ha dimostrato di possedere “una speciale sensibilità nel vedere quello che gli altri non vedono”, o perché non riconoscono l’importanza delle piccole cose, delle microrelazioni che soggettivamente oggettivano i tempi e le forme tipizzate dell’agire quotidiano nella modernità<sup>56</sup>.

È noto, infatti, come l’approccio sociologico di Simmel si caratterizzi per una particolare attenzione verso il vissuto emotivo-esperienziale dei soggetti nel loro continuo relazionarsi; come la sua sociologia, con uno stile che Lukacs definirebbe “impressionista”<sup>57</sup>, si contraddistingua per una spiccata sensibilità nel *dipingere* la dimensione soggettiva della relazione sociale. Posizionando il suo lavoro al confine fra la filosofia e la sociologia, arrivando ad interrogare la psicologia sociale, Simmel entra nella complessità delle interconnessioni della realtà umana e sociale<sup>58</sup>, e da qui fa emergere quella stessa complessità che attraversa e chiama in causa l’esperienza del pudore.

---

<sup>56</sup> Antonio De Simone, *L'inquieto vincolo dell'umano. Simmel e oltre*, Liguori editore, Napoli, 2010, pagg. 66-67.

<sup>57</sup> Cfr. György Lukács, *Georg Simmel*, [1906 - 1907], in Georg Simmel, *Michelangelo*, Abscondita, Milano, 2003, pagg. 70 e ss.

<sup>58</sup> Cfr. Guido Maggioni, *Percorsi di storia della sociologia: i classici*, Liguori editore, Napoli, 2012, pagg. 377-381.

## 1.1 Il versante psicologico

Simmel affronta in modo specifico il tema del pudore in un breve saggio del 1901: *Sulla psicologia del pudore*<sup>59</sup>.

Il testo si apre presentando sin da subito la prospettiva che l'Autore intende adottare. A fronte della diversità e della multiformità delle situazioni in cui insorge il sentimento di pudore, Simmel nota che:

quando diamo il nome di pudore a sentimenti dai quali siamo presi in circostanze così differenti [...] parla pur sempre un istinto a favore dell'idea che tale molteplicità di circostanze originarie raggiunge, per via della sua traduzione psichica, un punto comune a partire dal quale un sentimento unitario cancella la differenza delle origini<sup>60</sup>.

Uno studio del pudore necessita dunque, per Simmel, di porre attenzione preliminarmente alla dimensione psichica, manifestandosi il pudore come una “traduzione psichica” dei sentimenti e ancora meglio “il punto comune” in cui convergono le variegate reazioni emozionali che si originano nel corso di molteplici esperienze.

Questo luogo centrale deve evidentemente essere di natura molto generale, una forma molto comprensiva del nostro comportamento, per accogliere movimenti psichici provenienti da direzioni così numerose<sup>61</sup>.

Il pudore è questo “luogo centrale” non precisabile del nostro essere, che si configura in una forma del nostro comportamento in grado di accogliere i sentimenti e le emozioni che sopraggiungono durante lo svolgersi ordinario della vita.

A partire da quest'idea, il sociologo tedesco ridisegna il campo definitorio della nozione confrontando rapidamente la propria con i concetti di pudore più diffusi nella letteratura a lui contemporanea.

In particolare, mette in questione la definizione di Havelock Ellis, che riduce la nozione di pudore all'ambito sessuale, opponendogli come il pudore non possa essere spiegato facendo riferimento semplicemente al senso del disgusto e alla volontà di mascherare socialmente ciò che genererebbe ripugnanza. Non si spiegherebbe altrimenti, dice Simmel, il fatto che proviamo un *sentimento di pudore* “anche in caso di trasgressioni di convenzioni esteriori o quando veniamo lodati calorosamente”<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Georg Simmel, *Sulla psicologia del pudore*, [1901], in Georg Simmel, *Sull'intimità*, a cura di Vittorio Cotesta, Armando, Roma, 1996, pagg. 63-78. Il saggio compare originariamente con il titolo “Zur Psychologie der Scham” ed è pubblicato in Georg Simmel, Gesamtausgabe, Bd. 1, Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie. Abhandlungen 1882–1884. Rezensionen 1883–1901, Frankfurt am Main 1999, S. 431–442. La traduzione italiana cui si fa riferimento è di Marco Sordini.

<sup>60</sup> *Ivi*, pag. 63.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ivi*, pag. 65.

E non manca il commento anche l'interpretazione di Charles Darwin, che riduce il pudore alla reazione che sorge in risposta a un'attenzione verso il proprio corpo che il soggetto riceve da una terza persona, riguardo alla quale Simmel manifesta un maggiore consenso, pur ritenendo la nozione comunque troppo limitativa.

Entrambe le visioni sono infatti decisamente restrittive in rapporto all'ampiezza dello sguardo simmeliano.

Il progetto di Simmel è più ambizioso. Definire il pudore comporterebbe la possibilità di configurare un modello attraverso cui "cogliere" gli elementi che caratterizzano ciò che, nel darsi di ogni esperienza, si manifesta come pudore, anche al di là dell'immediato riscontro empirico.

Dalla dimensione psichica a quella relazionale, fino alla sfera della vita sociale, il pudore veicolerebbe la comprensione di molteplici e variegati comportamenti all'interno delle dinamiche relazionali, dipendenti dai relativi motivi contestuali che sarebbe impossibile ricondurre diversamente a un'origine unitaria. Focalizzare questo "punto comune" permetterebbe di addentrarsi nelle regioni complesse della relazionalità<sup>63</sup>.

Fin dove posso scorgere le singole manifestazioni di pudore, in tutte loro trovo una forte affermazione del senso dell'Io, la quale si accompagna con una sua negazione. Nel provare pudore, si sente il proprio io esposto all'attenzione degli altri e nello stesso tempo si avverte che tale esposizione è legata alla trasgressione di qualche norma (oggettiva, morale, convenzionale, personale)<sup>64</sup>.

Coerente con le proprie premesse, il nostro supera, dunque, il significato che confina il pudore alla sfera esperienziale legata alla corporeità, per definirlo più compiutamente come espressione dell'"affermazione del senso dell'Io", vale a dire "affermazione dell'Io e del senso che l'Io dà di sé stesso".

Ma attenzione: il pudore si manifesterebbe quando l'Io è esposto alla possibilità di subire una negazione, e tale negazione – continua Simmel – dipende dalla trasgressione di una qualche norma.

A partire da questo primo assunto potremmo esemplificare dicendo che proviamo pudore quando ci sentiamo in balia di qualcosa che può rassomigliare a un esame, o comunque messi alla prova, giudicati per il nostro comportamento sulla base del rispetto o della trasgressione di norme che abbiamo accolto (oggettive, morali, convenzionali) o ci siamo dati (personali). E che, inoltre, da questa messa alla prova non dipende soltanto la negazione che ci può provenire dall'esterno, ma di riflesso da essa dipende anche la mortificazione della nostra più personale rappresentazione di noi stessi.

Come vedremo, ad una lettura maggiormente approfondita del testo simmeliano, questo movimento dell'Io è soltanto il presupposto del pudore. Tuttavia è il primo passo per

---

<sup>63</sup> *Ivi*, pag. 66.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

addentrarci nella riflessione di Simmel e cogliere la differenza importante tra pudore e vergogna<sup>65</sup>.

Proviamo a comprendere meglio.

Innanzitutto, come si evince da altri passaggi nel testo simmeliano, l'Io si afferma in quanto "costituisce un centro di attenzione" da parte di altri, vale a dire che l'Io esiste in virtù di un contesto sociale e relazionale.

L'essere un centro di attenzione è poi la causa medesima dell'esposizione alla negazione che l'Io può subire o subisce.

Quanto al concetto di norma, non si tratta semplicemente di una norma morale, ma in una maniera assai più generale e comprendente, Simmel riferisce l'idea di norma all'"idea compiuta" che un soggetto ha di sé stesso che è "normativa di sé", vale a dire che è un'idea che incarna il "dover essere" di un soggetto, sulla base di *norme oggettive, morali, convenzionali, personali* che il soggetto medesimo ha introiettato e rielaborato<sup>66</sup>. Quest'idea compiuta di Sé influenzerebbe il soggetto sia all'esterno, nella vita di relazione, sia all'interno, nella propria rappresentazione ideale di Sé.

Il pudore è coinvolto dunque in questa soggettività sociale – quest'idea compiuta di sé – intesa nel suo complesso, in termini simmeliani l'"Io intero" o "Io ideale", il quale è continuamente esposto alla negazione da parte degli altri e di riflesso all'autonegazione, rischiando di rivelarsi manchevole, deficitario, e ancora in termini simmeliani in "Io privato".

Simmel non esplicita la nozione di "Io intero" in modo analitico, così come non traccia una chiara distinzione tra pudore e vergogna, ma da alcune esemplificazioni che impiega per descrivere queste forme dell'esperienza è possibile precisare i termini del suo discorso.

Un esempio interessante riguarda l'esperienza della prostituta. La prostituta non prova pudore quando mercifica il proprio corpo e scambia le sue prestazioni sessuali con il denaro. Il pudore emerge in lei nel momento in cui, afferma Simmel, nella relazione con un uomo, la muove un sentimento d'amore. Sotto il primo profilo, infatti, "non si sviluppa affatto il contrasto, tra l'Io intero e l'Io privato, nel quale ha le proprie radici il senso del pudore"<sup>67</sup>, perché la relazione, limitandosi a un aspetto strumentale, non chiama in causa l'Io ideale della

---

<sup>65</sup> Sul piano terminologico il tedesco non presenta una distinzione precisa dei termini, così come Simmel nel suo saggio non specifica mai esattamente questa distinzione. I termini usati da Simmel sono "Scham" e "Schamgefühl", che il traduttore italiano tendenzialmente ha tradotto rispettivamente con "vergogna" e "sentimento di pudore" (o "senso di pudore"). Ad ogni modo, proprio a causa dell'ambiguità semantica dei termini, la traduzione non è rigida. A volte, infatti, anche "scham" è tradotto con "pudore". Tuttavia, come vedremo, anche alla luce dell'occorrenza del termine nella *Sociologia*, la distinzione si farà più chiara sul piano concettuale.

<sup>66</sup> Vale la pena precisare che Simmel impiega raramente l'espressione "dover essere" (*Sulla psicologia del pudore*, cit. pag. 75). Più che di un dover essere in senso normativo, l'espressione deve essere intesa come rinvio a un monito interiore che si espliciterebbe forse meglio come voler essere del soggetto.

<sup>67</sup> Georg Simmel, *Sulla psicologia del pudore*, cit., pag. 68.

prostituta, ovvero l'idea compiuta che lei ha di sé stessa. La prostituta si limita a “vendere un servizio”, ma non si espone. Diversamente accade se ciò che veicola la relazione con l'uomo è l'amore. L'amore non le consente una relazione parcellizzata, e nel richiedere l'investimento del proprio Io intero, la espone alla possibilità che l'affermazione di sé possa subire la negazione da parte dell'uomo che ama, e di riflesso anche la propria, come autonegazione. Da questa eventualità emerge il sentimento del pudore dice Simmel, senza tuttavia precisare in cosa il pudore consista esattamente.

Che cosa intende Simmel per pudore? Lo si può provare a comprendere analizzando due ulteriori esempi che propone per esemplificare il sentimento della vergogna, i quali, appunto, oltre a farci meglio capire le dinamiche che investono l'affermazione e la negazione dell'Io, potrebbero aiutarci a distinguere tra pudore e vergogna.

Vediamo il primo. Così come un ragazzino cercherà di nascondere un buco nella manica per paura di una punizione, allo stesso modo agirà un disoccupato in cerca di un posto per timore di essere respinto: “Il buco rappresenta per entrambi una circostanza estremamente sgradita, ma non si vergognano propriamente di esso. Si vergogna di sicuro invece una persona caduta in disgrazia, che, avendo un buco nella manica, incontra un vecchio conoscente”.<sup>68</sup>

È evidente che la persona caduta in disgrazia, diversamente dal ragazzino o dal disoccupato, si sente in difetto di fronte al vecchio conoscente perché la sua persona e l'immagine che egli ha costruito di sé in passato è esposta al confronto di ciò che è ed appare in quel momento all'altro. Ciò che prova la persona caduta in disgrazia è vergogna, ovvero la reazione al fatto che il suo Io attuale, contrapposto all'immagine che ricorda il vecchio conoscente, ha perduto valore.

Il ragazzino e il disoccupato non si sentono manchevoli perché il disagio dovuto alla povertà non è in contrasto con il loro Io intero ed è in continuità nel corso della loro esperienza. Per la persona caduta in disgrazia si tratta invece di mettere in discussione e “deprivare” l'idea compiuta di sé maturata nella fase attuale della propria esistenza che gli provoca il confronto con l'inattuale idea compiuta di sé, conservata tuttavia dall'altro e di nuovo vivificata nel corso della relazione.

Il secondo esempio chiarisce questo meccanismo. Simmel osserva che una malformazione fisica congenita è spesso oggetto di vergogna, mentre una insorta in una circostanza sfortunata non lo è.

Il punto è che mentre sentiamo la malformazione congenita come una deficienza propria del nostro Io, che denuncia la nostra inadeguatezza per ciò che siamo, la menomazione che sopraggiunge come un evento casuale, non ci mette in discussione. La fortuità dell'incidente è un fatto esterno a noi, di cui non siamo responsabili, rispetto al quale non abbiamo trasgredito alcuna norma.

---

<sup>68</sup> *Ivi*, pag. 68.

Simmel sostiene che a guidare il sentimento della vergogna siano le stesse ragioni che, nell'esempio precedente, spingono la persona caduta in disgrazia a "deprivare" la propria idea compiuta di sé, sebbene in questo caso nessuno è a ricordarci chi eravamo o l'ideale che avevamo di noi stessi. È sufficiente, per provare vergogna, il fatto della malformazione congenita che ci porta a concepire in origine il nostro come un "Io deprivato" per raffronto a un "Io intero" a cui idealmente siamo tesi. Soltanto la malformazione congenita dunque ci mortifica perché ci fa vedere come il nostro Io sia incompiuto a fronte di un Io sano, completo e "normale"<sup>69</sup>.

In entrambi gli esempi siamo davanti alla descrizione di circostanze che provocano, dunque, non il sentimento del pudore, ma quello della vergogna che emerge ogni qualvolta il soggetto mette in discussione quel modello ideale e normativo di sé al quale il soggetto si riferisce e propone nel suo continuo relazionarsi con gli altri.

C'è vergogna quando nel soggetto insorge un contrasto al livello dell'Io, creando un dislivello tra il proprio Io attuale e l'Io ideale, tra ciò che è e ciò che aspira ad essere: quando il soggetto "in ciò che egli è" avverte una carenza, di cui, appunto, si vergogna.

Vale la pena precisare, pertanto, che la vergogna non è esclusivamente collegata, come vorrebbe il senso comune, semplicemente alla trasgressione morale di una norma. Come il pudore, la vergogna discende da un *movimento di affermazione e negazione della coscienza dell'Io*.

Certo – chiarisce Simmel – la stimolazione dei centri morali è spesso causa di senso di vergogna; però la costellazione psicologica del senso di vergogna deve essere ciò nondimeno distinta dall'accadimento morale; e la vergogna sembra presentarsi solo allorché il processo morale produce quel peculiare movimento di affermazione e negazione della coscienza dell'Io<sup>70</sup>.

E torniamo alla nostra domanda. Se questa è la vergogna, che cosa ne è del pudore? Se il caso della prostituta esemplifica il possibile contrasto – affermazione e negazione dell'Io – da cui si dispiega il pudore, mentre negli altri esempi considerati la vergogna è l'esito di quello stesso contrasto e in quel contrasto è racchiusa, dobbiamo ritenere che per Simmel esiste un scarto tra pudore e vergogna.

Si tratta di uno scarto non argomentato dal sociologo tedesco e, tuttavia, sulla base della sua dissertazione, sarebbe anche improprio confondere i due termini o schiacciare il pudore sulla vergogna, considerato quest'ultima sembra essere in realtà il sentimento che attraverso il pudore si tenterebbe di evitare.

La nostra ipotesi è che se il contrasto al livello dell'Io – tra affermazione e negazione o tra l'Io intero e l'Io deprivato – è la base da cui emergono sia il pudore che la vergogna, lo scarto tra i due non può essere che in ciò: mentre la vergogna è l'esperienza di questo contrasto, il pudore è più propriamente la *reazione* a questa stessa esperienza.

---

<sup>69</sup> *Ivi*, pag. 69.

<sup>70</sup> Georg Simmel, *Sulla psicologia del pudore*, cit., pag. 70.

Sul punto sono illuminanti le parole di Vittorio Cotesta che, nel lungo saggio introduttivo allo scritto *simmeliano*, chiarisce come nella dinamica relazionale tra due soggetti, dei quali uno subisca l'esposizione non desiderata del proprio Io da parte dell'attenzione dell'altro, il pudore si manifesti appunto come una reazione a questa che potremmo definire in termini più semplici una forma di esame, rispetto a cui il soggetto manifesta la volontà di sottrarsi:

Il pudore è dunque una reazione di opposizione alla esposizione non desiderabile alla attenzione persistente di Alter, ma anche una reazione alla esposizione indesiderata all'attenzione involontaria e casuale di Alter che tuttavia mostri i tratti attualmente reali dell'Io ed implicitamente neghi l'Io ideale. La struttura della relazione è tale che mentre Ego tende ad affermare il proprio Io (ideale o reale), Alter invece agisce negando questa affermazione. Il pudore è appunto la manifestazione della volontà di sottrarsi a questa negazione riaffermando i tratti positivi del proprio Io<sup>71</sup>.

Il problema non è se l'attenzione esercitata sia voluta dall'altro. La persistenza dell'attenzione potrebbe essere anche involontaria. Il punto è che l'esposizione che questa attenzione comporta è comunque indesiderata dal soggetto che la subisce. È come avere un riflettore puntato addosso che, mettendo in evidenza tutto ciò che siamo nella realtà di quel momento (l'Io attuale), nega ciò che noi ci rappresentiamo di noi stessi (l'Io ideale) e nega ciò che di noi stessi comunque vorremmo affermare, il nostro Io, sia esso ideale o reale. Cotesta lo spiega molto bene chiarendo la struttura della relazione che dà luogo al pudore: “mentre Ego tende ad affermare il proprio Io (ideale o reale), Alter invece agisce negando questa affermazione”. Di fronte a questa negazione, piuttosto che vergognarsi, il soggetto reagisce appunto tramite il pudore: mettendosi a distanza, sottraendosi all'attenzione dell'altro e quindi riaffermando il proprio Io.

Si può comprendere meglio a questo punto cosa intende Simmel per “affermazione del senso dell'io”.

L'Io si afferma (“sente” la propria affermazione) quando “costituisce un centro di attenzione” da parte di altri. Allo stesso modo la vergogna e il pudore si originano dall'attenzione proveniente dagli altri. È l'attenzione degli altri a muovere la messa in discussione dell'Io che Simmel individua quale presupposto della vergogna e dell'eventuale reazione di pudore:

L'attenzione degli altri viene recepita da colui che ne è colpito come una indiscrezione; essi penetrano in questo modo nella sfera della sua personalità, in ciò che è di sola sua pertinenza. Questa attenzione mette in risalto il cardine intorno al quale oscillano le sensazioni dell'Io integro, normale, e dell'Io mutilato e mortificato, provocando in questo modo un senso di umiliazione<sup>72</sup>.

L'attenzione degli altri non è necessariamente lo sguardo fisico, materiale, oggettivo dal quale il soggetto si sente colpito in via estemporanea, contingente, in un dato momento. Essa

---

<sup>71</sup> Vittorio Cotesta, *Introduzione*, in *Sull'intimità*, cit., pag. 36.

<sup>72</sup> *Ivi*, pag. 69.

accompagna il soggetto nella sua esistenza, è parte della coscienza del soggetto, il quale la porta con sé anche nella solitudine e nella lontananza dagli altri.

Nelle parole di Simmel si anticipano quelle che saranno le teorizzazioni dell'interazionismo simbolico:

Il veicolo esteriore [della vergogna] rimane sempre l'attenzione degli altri; la quale, beninteso, può venir sostituita dalla scissione di noi stessi in un Io parziale che osserva ed in un Io che viene osservato. In quanto la nostra psiche possiede la facoltà, propria della sua intera essenza e a null'altro comparabile, di poter porre sé innanzi a sé stessa, di rendersi oggetto di sé, essa può rappresentare in sé le relazioni che sussistono tra gli esseri al di fuori di sé e sé stessa come un tutto. In innumerevoli rapporti noi isoliamo per così dire una parte di noi che rappresenta il giudizio, il sentimento, la volontà degli altri nei nostri confronti. Nello stesso modo in cui ci osserviamo, ci giudichiamo, ci condanniamo come lo fanno dei terzi, così si trapianta in noi stessi anche l'attenzione insistente degli altri alla quale si lega il senso di pudore. Come mediante una rappresentanza parlamentare del gruppo sociale in noi stessi, noi ci sentiamo di fronte a noi stessi così come, in linea di principio, ci sentiamo solo di fronte ad altri. Quindi possiamo rievocare in modo del tutto immanente la condizione interiore che altrimenti si realizza in noi attraverso l'attenzione degli altri, e provare a questo modo vergogna di fronte a noi stessi<sup>73</sup>.

La "rappresentanza parlamentare del gruppo sociale" sembra richiamare, infatti, molto da vicino quello che Herbert Mead, osservando il processo attraverso il quale il soggetto definisce sé stesso, qualche tempo dopo definirà "l'altro generalizzato".

Prendendo a prestito la categoria meadiana si fa più chiaro così che anche in ciò che riguarda il pudore e la vergogna l'altro imprescindibile, non è necessariamente la presenza fisica di un soggetto altro che si realizza nel contesto di una relazione tra due o più. L'altro può essere il riflesso della "parte di noi che rappresenta il giudizio, il sentimento, la volontà degli altri nei nostri confronti" che emerge dal processo innescato dal soggetto che osserva sé stesso scindendosi "in un Io parziale che osserva ed in un Io che viene osservato".

In questo senso l'affermazione del senso dell'Io discende sia dall'attenzione da parte di altri che dall'attenzione che l'Io riserva a sé stesso, in virtù di ciò che da lui si attende secondo quanto è stato costruito socialmente.

Pur criticandone la riduttività, Simmel non manca di mettere in rapporto il pudore anche con la corporeità e la sessualità.

In linea con la sua riflessione, egli fa notare che anche in questo caso siamo in presenza di quella stessa dinamica attraverso cui un Io è affermato e contestualmente negato dall'attenzione dell'altro. E ancora una volta ricorre a un esempio per chiarire la sua tesi.

Il caso esemplificato è quello di una donna che, divenendo oggetto delle attenzioni sessuali di un uomo, reagisce provando un sentimento di pudore. In risposta alle attenzioni dell'uomo, avvertite dalla donna come una privazione, poiché riduttive della sua intera

---

<sup>73</sup> *Ivi*, pag. 70.

persona alla sola dimensione sessuale, la donna reagisce schermandosi tramite il pudore. In pratica, di fronte all'affioramento del contrasto tra un Io deprivato e un Io intero, emerge il sentimento di pudore come difesa, accresciuto per di più, dall'oscillazione "tra una istintiva affermazione e una repressione di carattere etico-emotivo" della sfera sessuale<sup>74</sup> che, come vedremo a breve, espone maggiormente la donna alla vergogna e al pudore.

Lo stesso meccanismo interviene davanti alla nudità del corpo. Un soggetto che riceve attenzione da parte di un altro sente che la sua "sfera di riserbo e inavvicinabilità" viene violata. Naturalmente questa sfera è culturalmente e individualmente variabile, ma, precisa Simmel, nel darsi del pudore "non importa se [...] viene trasgredita o meno una legge oggettiva"<sup>75</sup>, quanto il fatto che quella trasgressione venga "avvertita come una rottura tra la norma della personalità e la sua condizione momentanea"<sup>76</sup>.

Anche se tratteggiata brevemente, l'analisi simmeliana di questo aspetto della relazionalità collegata al pudore e alla vergogna pone in rilievo alcuni punti importanti.

Da un lato, permette di osservare l'aspetto culturale del rapporto vergogna/pudore con la sessualità. Riferendosi alla norma che avverte come repressiva della propria sessualità, il soggetto sentirà di negare la propria "naturale" affermazione della pulsione sessuale, che gli provocherà quell'oscillazione *tra l'istintiva affermazione e la repressione di carattere etico-emotivo* della propria sessualità che lo espone al pudore o alla vergogna. Qui siamo nel problema più generale della definizione della soggettività in dipendenza della trasgressione di una norma.

Dall'altro lato, il particolare approccio di Simmel getta uno sguardo sul fatto che la vergogna e il pudore ineriscono la sessualità anche oltre la presa culturale-normativa che il soggetto ha su di essa. In una nota dolce e appassionata del suo testo si rivela come nella visione del sociologo tedesco, la vergogna, e soprattutto il pudore, attengano a una dimensione sociale più vasta:

[...] non è possibile disconoscere quanto enormemente sia di danno alla delicatezza delle sensazioni e del rapporto il fatto che i concetti di pudore, decenza, castità siano riferiti nell'uso linguistico soprattutto alla vita sessuale. Con ciò essi acquisiscono qualcosa di grossolano, esteriore, quasi imbarazzante che rende difficile il loro uso in un ambito interiore, individuale, spirituale. In sé essi sarebbero molto adatti ad esprimere certe finezze, riserve e distanze dell'intera regione dei rapporti umani. Questo servizio, ed il contributo che in questo modo potrebbero prestare anche allo sviluppo reale di tali valori interiori, vengono però loro impediti da tale connotazione prevalentemente sessuale<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> *Ivi*, pagg. 67-68.

<sup>75</sup> *Ivi*, pag. 66.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *Ivi*, pag. 68.

Auspicando, in sintesi, che il pudore venga mondato dalle incrostazioni relative alla sessualità, Simmel mette in evidenza il contributo teorico e pratico che una più autentica concezione del pudore potrebbe apportare alla relazione. Nonostante ciò, non sviluppa tuttavia la sua analisi. Così come non si sofferma dettagliatamente nella definizione del pudore, allo stesso modo Simmel limita la portata effettiva di questo contributo, lasciando le proprie osservazioni come sospese in una dichiarazione di intenti.

L'acutezza e la problematicità con cui affronta la questione inducono in ogni caso a procedere ad alcune osservazioni ulteriori, nel tentativo di porsi sulla stessa linea di pensiero.

Se è possibile affermare che il pudore intervenga come difesa della soggettività per opporre l'eventuale umiliazione o negazione derivata dalla relazione, va subito aggiunto che il medesimo schermo possa prestarsi al nascondimento di sentimenti come l'orgoglio o il narcisismo.

Detto altrimenti, il pudore potrebbe intervenire per permettere al soggetto di sfuggire sia all'immagine di sé stesso inficiata da un difetto, una debolezza, una fragilità che la realtà gli restituisce e che non riesce ad accettare, sia alla paura o al disagio che gli procura il provare desiderio, ambizione, o una stranezza. Il pudore interverrebbe quindi ogni volta che qualcosa, come ci dice Simmel, potrebbe mettere in discussione il "dover essere" del soggetto nel momento in cui si trova di fronte all'altro.

Da questa prospettiva, quindi, è possibile osservare ulteriormente il pudore come un modo per il soggetto di occultare la sua finitezza, concludendo in generale che il ruolo giocato dal pudore all'interno della relazione (come difesa della soggettività), andrebbe valutato nella sua ambivalenza: come difesa appunto, ma anche nascondimento.

## 1.2 Il versante sociologico

Dopo averne affrontato il versante psicologico, nella seconda parte del saggio Simmel passa all'analisi più propriamente sociologica dei sentimenti di pudore e vergogna, in cui esamina le condizioni sociali necessarie per il manifestarsi di queste esperienze. Due sono i punti importanti.

Il primo è relativo al grado di conoscenza dei soggetti della relazione. Per prodursi quell'"alterazione del senso dell'io" che provoca a seconda della reazione del soggetto, come abbiamo visto, vergogna o pudore, la persona, vale a dire l'Alter da cui proviene l'attenzione che mette in moto il processo, non deve essere né completamente estraneo né completamente vicino.

Nel caso della relazione tra *completamente* estranei, l'anonimato fa sì che l'io dell'uno o dell'altro dei due soggetti non sia al centro della relazione. Vale a dire che il soggetto non è messo in una condizione di esposizione del proprio io davanti all'altro perché, proprio per la mancata conoscenza personale, "l'altro non sa distinguerci affatto dagli altri". Da ciò,

specifica Simmel, consegue la particolare confidenza che si ha verso compagni di viaggio appena conosciuti: proprio perché l'Io non si trova ad essere in gioco, o al massimo è in gioco solo relativamente a questioni molto generali, è possibile toccare argomenti che in condizioni di maggiore prossimità potrebbero provocare l'insorgere della vergogna o del pudore.

Allo stesso modo, in una situazione di particolare intimità, laddove cioè "l'amore ha eliminato le barriere tra i differenti Io", i soggetti non "rischiano l'esame", nel senso che non si espongono alla negazione da parte dell'altro. Anzi. Grazie proprio all'intimità e alla vicinanza, tra i due soggetti della relazione si stabilisce un legame solidale che garantisce l'affermazione e che, nel caso in cui sia insorto il conflitto interno al soggetto tra l'Io intero e l'Io deprivato, tende a sanare e riconciliare il contrasto.

Il secondo punto messo in evidenza da Simmel è relativo all'eventuale appartenenza o identificazione del soggetto con un gruppo. Simmel osserva che, in questo caso, la vergogna e il pudore depongono la loro presa sul soggetto, poiché la negazione o l'affermazione dell'Io non trovano alcun presupposto.

Il fatto che i nostri ideali e le nostre norme siano tratti così spesso dai reali rapporti e dai reali modi di comportamento del gruppo sociale, non appena ci sentiamo solidali con un gruppo, elimina alla radice l'opposizione tra il nostro essere e il nostro dover essere. [...]

Così l'essere impegnato in un'azione di gruppo nega da entrambi i lati i presupposti del senso di pudore: vale a dire, da una parte, l'autonomia, l'essere impegnato in una propria sfera, individualmente delimitata; e, dall'altra, la costituzione delle idee normative. Senza l'una non si può giungere all'affermazione, senza l'altra alla negazione dell'Io<sup>78</sup>.

Il piano è quello del legame solidale, che restituisce al soggetto la possibilità di integrare il proprio "essere" con il proprio "dover essere". Detto altrimenti, l'essere parte di un gruppo evita l'eventuale contrasto tra ciò che siamo e ciò che ci preoccuperemmo di dover essere per non essere "negati" socialmente dal gruppo. Allo stesso modo, anche la nostra azione, in quanto "azione di gruppo" nel suo dispiegarsi *nega i presupposti del pudore*, nel senso che ovvia sia all'autonomia del soggetto – e dunque alla possibilità che questi individualmente possa reagire con l'affermazione o la negazione del proprio Io, sia alla costituzione di idee normative – e dunque alla rappresentazione di un Io ideale verso il quale il soggetto tende e sempre esposto alla mortificazione. Per cui, non essendoci la possibilità del contrasto tra affermazione e negazione della coscienza dell'Io, diventa impossibile l'insorgere anche della vergogna o del pudore.

Per certo, quando il soggetto si riconosce nell'identità del gruppo, vivendo soltanto la dimensione di un Io ideale (quello del gruppo appunto), perde la possibilità di sperimentare

---

<sup>78</sup> *Ivi*, pag. 75. Questo aspetto è puntualizzato da Simmel anche nel suo saggio dedicato alla moda, Georg Simmel, *La moda*, SE, Milano, 1996 [1911], pagg. 43-45.

la “consapevolezza della sua inadeguatezza o della sua insufficienza individuale”<sup>79</sup> sul piano del suo essere reale. Questa mancanza provoca la “soppressione” del senso di responsabilità personale. Esempio in questo, nota Simmel in un altro saggio, è il fenomeno della moda:

Come elemento di una massa, l'individuo prende parte a innumerevoli azioni che risveglierebbero in lui resistenze invincibili se volesse compierle da solo. Uno dei più notevoli fenomeni psicologici-sociali, nel quale si dimostra proprio questo carattere dell'azione di massa, consiste nel fatto che alcune mode manifestano in alcuni tratti un'assenza di pudore che come pretesa individuale sarebbe respinta dal singolo con indignazione, ma come legge della moda trova in lui una pronta obbedienza. Il senso della vergogna, proprio perché si tratta di un'azione di massa, è soppresso, come è soppresso il senso di responsabilità tra coloro che prendono parte a delitti di massa, dai quali il singolo spesso si ritrarrebbe spaventato se fosse posto da solo davanti all'azione<sup>80</sup>.

Il soggetto indifferenziato non è consapevole quindi del proprio essere responsabile, non comprende il significato della responsabilità per le sue azioni e di conseguenza non può essere capace di rispetto nei confronti dell'altro. Ma v'è di più. Il soggetto che si confonde con il gruppo non è in grado nemmeno di concepire e difendere una qualsiasi forma di intimità. Questa importante specificazione ci viene ancora da Cotesta:

Solo per un Io differenziato e autonomo, che ha la consapevolezza della propria unità e integrità, si pone nello stesso tempo la questione della difesa della propria intimità. In altri termini, l'intimità è una costruzione storica – come Simmel ha mostrato nella *Filosofia del denaro* – e variabile secondo la relazione al gruppo sociale di appartenenza<sup>81</sup>.

Soltanto un soggetto differenziato rispetto al gruppo, autonomo, è nella condizione di riferirsi – dice Cotesta – all'intimità e alla questione della sua difesa. Evidentemente siamo di nuovo davanti a una specificazione del pudore.

Il soggetto è un individuo esposto alla negazione e quindi alla vergogna, se accetta la mortificazione e la traduce in autonegazione, oppure al pudore come affermazione positiva di sé. Il pudore agirebbe come una difesa, un distanziamento dall'attenzione cui il soggetto è sottoposto. Questa resistenza all'esposizione e contestualmente questo movimento che arretra fa sì che emerga l'intimità. In tal senso è possibile affermare che l'intimità sia frutto dell'esperienza e di conseguenza non può che essere relativa al gruppo sociale di appartenenza.

---

<sup>79</sup> *Ivi*, 75.

<sup>80</sup> Georg Simmel, *La moda*, cit., pag. 45. Più avanti avremo modo di trattare più nel dettaglio le implicazioni della vergogna nella relazione sociale.

<sup>81</sup> Vittorio Cotesta, *Introduzione*, in *Sull'intimità*, cit., pagg. 36-37.

Se facciamo riferimento all'*Excursus sul problema: come è possibile la società* presente nella *Sociologia*, in particolare al secondo a-priori, vediamo che Simmel afferma che l'individualità è una dimensione ineludibile, insieme a quella sociale, della vita associata. L'individualità e la socialità sono due polarità che si co-appartengono senza che si possano risolvere l'una nell'altra.

Noi sentiamo però che questa diffusione sociale non risolve completamente la nostra personalità. Non si tratta soltanto delle riserve già avanzate, di particolari contenuti il cui senso e il cui sviluppo risiede *a priori* solamente nell'anima individuale e non trova assolutamente posto nella connessione sociale; non si tratta soltanto dell'elaborazione dei contenuti sociali, la cui unità come anima individuale non ha essa stessa carattere sociale, così come la forma artistica nella quale confluiscono le macchie di colore sulla tela non è derivabile dall'essenza chimica dei colori. Si tratta in primo luogo, del fatto che l'intero contenuto della vita, per quanto possa essere completamente spiegato in base agli antecedenti sociali e alle relazioni reciproche, dev'essere contemporaneamente considerato sotto la categoria della vita individuale, come esperienza vissuta dell'individuo e interamente orientata verso di esso. [...]

Il punto di vista dal quale l'esistenza dell'individuo viene ordinata e compresa può essere scelto tanto all'interno quanto all'esterno di esso; la totalità della vita, con tutti i suoi contenuti socialmente derivabili, può essere tanto concepita come il destino centripeto del suo portatore, quanto valere – con tutte le sue parti riservate all'individuo – come prodotto ed elemento della vita sociale.

Il fatto dell'associazione colloca dunque l'individuo nella duplice posizione dalla quale sono partito: egli è compreso in essa e contemporaneamente si contrappone ad essa, è un elemento del suo organismo e al tempo stesso è un tutto organico concluso, è un essere per essa e un essere per sé<sup>82</sup>.

La possibilità che ogni uomo sperimenti la propria individualità, per Simmel, è dunque un a priori ineliminabile del vivere associato, al di là del particolare sistema sociale di riferimento, in quanto la totalità della vita può essere specificata ora socialmente ora individualmente.

Ed è proprio a questo tipo di problemi che Simmel fa espressamente riferimento nelle sue considerazioni sul senso del pudore in rapporto all'individuo:

Se vogliamo occuparci del senso del pudore deve essere risolta la radicale alternativa che riguarda la vita nella sua globalità: se l'individuo sia, cioè, parte di un tutto o sia egli stesso un intero<sup>83</sup>.

Ma come risolverla, quest'alternativa?

---

<sup>82</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, traduzione di Giorgio Giordano, Edizioni di Comunità, Torino, 1998 [1908], pag. 35. Questo stesso pensiero Simmel lo esprime in un saggio del suo ultimo periodo, dove si focalizzerà su tematiche più strettamente filosofiche. Cfr. Georg Simmel, *La legge individuale*, a cura di Ferruccio Andolfi, Armando, Roma, 2000 [1913], pagg. 80-84.

<sup>83</sup> Georg Simmel, *Sulla psicologia del pudore*, cit., pag.74.

La risposta non può che essere nel tentativo di penetrare il senso di processi che sono prevalentemente psichici sebbene vivano della dimensione relazionale e in essa trovino una precisa collocazione.

In questa direzione, Simmel conclude il saggio con alcune osservazioni di carattere metodologico che riconducono anche la questione del pudore nell'alveo della sociologia delle forme.

Il flusso dei processi psichici, avverte Simmel, si traduce necessariamente attraverso rappresentazioni che ne fissano il significato. Tali rappresentazioni sono forme, ma non sono forme ad esse connaturate, semplicemente si tratta di attribuzioni temporanee di senso, la cui correttezza è assicurata da ulteriori forme. Nel tentativo di comprendere i processi psichici, tradiamo inevitabilmente questo fluire di forme, non potendo fare altro che approssimarci ad esso attraverso cristallizzazioni di senso.

“Eppure, se così non si coglie la verità – spiega Simmel – non è comunque neppure solo errore”<sup>84</sup>.

Il tentativo di indagare ciò che non è riconducibile interamente alle forme, dunque, ci dice Simmel, non è vano. La conoscenza che ne deriva, anche se si situa su un altro livello rispetto all'oggetto di studio, non è arbitraria. Semplicemente non potrà mai annullare il proprio carattere parziale. Si tratterà, allora, di non smettere di approssimarsi a ciò che chiama in causa sempre una nuova forma.

E ancora torna Simmel sul rapporto tra processi psichici e rappresentazioni cristallizzate ne *La legge individuale*, un'opera del suo ultimo periodo, in cui avvicina in modo esplicito i processi psichici al movimento della vita<sup>85</sup>, per concludere con la sua riflessione più generale sul movimento della vita:

La vita, quale fatto cosmico, ha la forma di uno scorrere continuo, procede continuamente dal produttore al prodotto. Già il concetto di connessione degli esseri organici non sembra molto preciso, perché implica una sorta di indipendenza degli esseri, che viene bilanciata o superata solo dalla vita che li attraversa. Piuttosto, la vita è una corrente di cui gli esseri sono le gocce, questa corrente non li attraversa, bensì la loro esistenza è assolutamente il suo fluire. Ora il punto enigmatico è che fra tutti i fenomeni del mondo solo gli esseri viventi sono propriamente *individui*, solo essi sono forme e circuiti relativamente chiusi in sé (con tutta la loro interazione con l'ambiente), solo essi sono unità che si conservano come tali tra mutevoli destini e trasformazioni. La vita quindi mostra la più grande continuità, sostenuta dalla più grande discontinuità; è un'unità nella quale è assolutamente contraddittorio porre stacchi e partizioni che costituiscono unità parziali, e tuttavia questa unità consiste semplicemente di esseri che esistono intorno a propri centri, e ciò tanto più decisamente quanto più è elevato e maturo il grado di vita che hanno raggiunto: a misura che *la vita si sviluppa nella psiche* [corsivo mio], sperimentiamo la sua estrema concentrazione, per così dire la sua somma

---

<sup>84</sup> *Ivi*, pag. 78.

<sup>85</sup> Cfr. Georg Simmel, *La legge individuale*, cit., pagg. 55, 56.

vitalità – è proprio qui la massima individualità dell'essere singolo, il più deciso essere-per-sé che giunge, per così dire, fino alla separazione dalla corrente vitale generale<sup>86</sup>.

La questione di come risolvere “la radicale alternativa che riguarda la vita nella sua globalità: se l'individuo sia, cioè, parte di un tutto o sia egli stesso un intero” si scioglie in questa pagina. L'individuo è comunque un intero: un essere che esiste intorno al proprio “centro” anche se è costantemente esposto alla trasformazione. Più l'individuo matura, ovvero esperisce sé stesso nel corso della vita, più è “deciso l'essere-per-sé”.

Ed è proprio in questo punto che si innesta la possibilità del pudore nell'accezione individuata da Simmel, come un processo proprio della vita psichica individuale, sospesa come un ponte tra la vita generale e le forme socialmente definite.

## **2. Il pudore tra vita e forme (passaggi)**

Nonostante il forte interesse e lo sguardo acuto puntati sul pudore come dimensione che interessa la soggettività intera all'interno di un contesto relazione, al di là di visioni riduttivistiche che osservano il pudore limitatamente all'ambito sessuale, Simmel non ne chiarisce adeguatamente il contenuto. Nel suo impianto categoriale di fondo, la definizione, la funzione, gli effetti del pudore restano questioni aperte, anche se, come abbiamo visto, le osservazioni del sociologo tedesco suggeriscono importanti tesi.

Tra altri, il problema più difficile è dato dal fatto che Simmel considera il pudore soltanto come un sentimento di reazione all'eventualità della vergogna e mai come una dimensione che implica un'azione originaria del soggetto. Lo “sviluppo reale” del pudore è difatti prospettato soltanto a partire da una relazione, sia sul piano teorico che nell'esemplificazione di situazioni contingenti.

Eppure sono le stesse pagine di Simmel a insinuare la domanda sulla possibilità che il soggetto, considerato come un individuo che esiste intorno al proprio “centro”, possa attivare il pudore a prescindere dall'eventuale contrasto al livello dell'Io – tra affermazione e negazione o tra l'io intero e l'io deprivato. Ma se così fosse in quali circostanze e per quali finalità interverrebbe il pudore? Quale sarebbe lo specifico intervento del pudore all'interno della dinamica relazionale? E soprattutto, perché dovrebbe intervenire al di là della sfera sessuale o della reazione alla vergogna? È possibile un rapporto tra il pudore e il senso di responsabilità verso sé stessi e verso l'altro?

Così interrogata, l'analisi simmeliana offre, in effetti, più di uno spunto di riflessione, aprendo la strada per una valorizzazione sociologica della dimensione del pudore, inteso come risorsa a servizio della relazione sociale, uno sviluppo che sembrerebbe del tutto in continuità, peraltro, con le premesse dello stesso Simmel.

---

<sup>86</sup> *Ivi*, pagg. 81, 82.

## 2.1 Segreto

In linea con il secondo *a priori* poco sopra descritto, menzionato nell'*Excursus sul problema: come è possibile la società*<sup>87</sup>, circa l'ineludibilità della dimensione individuale come parte inscindibile insieme a quella sociale della vita associata, nell'introdurre il capitolo della *Sociologia* dedicato al segreto, Simmel si preoccupa di chiarire ciò che costituisce il primo *a priori* riferito alla relazione.

Questo *a priori*, premessa di una qualunque relazione, consiste nel processo di conoscenza reciproca tra i soggetti<sup>88</sup>, che porta con sé necessariamente un limite, una parzialità, dovuta, in primo luogo, al carattere prospettico della conoscenza.

La conoscenza, ci dice Simmel, non avviene mai da un punto di vista oggettivo, dal quale è possibile vedere l'altro nella sua totalità, ma sempre e solo da un punto di vista particolare, dischiuso dalla determinata relazione che c'è tra i soggetti.

A questo limite se ne aggiunge un altro – ed è quello che più ci interessa rilevare in questa sede. Simmel lo individua nel carattere antropologico/psicologico della soggettività, una caratteristica costitutiva della soggettività che impedirebbe la piena possibilità della conoscenza. In ogni processo conoscitivo, dice Simmel,

[c]on un istinto che esclude automaticamente il contrario, noi non mostriamo a nessuno lo svolgimento causalmente reale dei nostri processi psichici, del tutto incoerente e irragionevole dal punto di vista della logica, dell'oggettività, del senso, ma mostriamo soltanto una loro sezione stilizzata in virtù di una selezione e di un ordine; né si può concepire un altro rapporto e un'altra società che non poggino su questa ignoranza teleologicamente determinata dell'uno sull'altro<sup>89</sup>.

Ciò che il soggetto mostra di sé è sempre una sua rappresentazione riduttiva, una rappresentazione definita e selezionata in base al contesto, la quale trasforma un flusso di processi psichici in forme concluse e dotate di senso.

Ritroviamo qui quell'antitesi tra *vita e forme* che caratterizza tutto il pensiero simmeliano<sup>90</sup>, e che nel caso specifico della relazione sociale determina necessariamente l'esclusione di una parte della soggettività dalla relazione stessa, rendendo possibile la società, che trae vita da "questa ignoranza teleologicamente determinata dell'uno sull'altro".

Secondo il primo *a priori*, continua Simmel, la conoscenza dell'altro è inficiata dal fatto che "per conoscere l'uomo noi non lo vediamo nella sua pura individualità, ma lo vediamo sorretto, elevato, o anche abbassato dal tipo generale al quale lo assegniamo"<sup>91</sup>. In questo

---

<sup>87</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pagg. 32-36.

<sup>88</sup> *Ivi*, pag. 291.

<sup>89</sup> *Ivi*, pag. 295.

<sup>90</sup> La critica più recente tende a rivedere la tradizionale divisione del pensiero di Simmel in una prima parte più sociologica e una seconda tutta rivolta al pensiero della vita. Su questo ha fatto delle osservazioni interessanti una recente tesi di dottorato, Davide Ruggeri, *La sociologia relazionale di Georg Simmel. La relazione come forma sociale vitale*, Tutor: Chiar.mo Prof. Pierpaolo Donati, Università degli studi di Bologna, Dottorato di ricerca in Sociologia, Ciclo XXVII, pagg. 233-234.

<sup>91</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 30.

modo la conoscenza non può che tradire la determinatezza reale dell'individualità (singolarità) dell'altro, la quale è ridotta alle continue rappresentazioni e dunque modificazioni, "spostamenti, sottrazioni e integrazioni", che noi operiamo rispetto al nostro modello ideale di riferimento.

E tuttavia, spiega Simmel,

mentre sembra che l'acquisizione di questa determinatezza conduca a una relazione correttamente fondata con lui, di fatto quelle modificazioni e formazioni nuove che ostacolano la sua conoscenza ideale sono proprio le condizioni in virtù delle quali diventano possibili le relazioni che conosciamo come sociali<sup>92</sup>.

Nel fatto dell'inconoscibilità ineliminabile, rappresentata dalla singolarità dell'individuo, esiste dunque il valore positivo dell'infinito relazionarsi degli uomini che si avvicinano proprio perché non si conoscono.

In altri termini, se ogni individuo nella sua essenza vive al di là del mondo delle forme socialmente definite, proprio in questa scissione tra individualità (essenza, vita) e socialità (relazione, forme), Simmel trova che le distanze sociali, le segretezze reciproche che normalmente e quotidianamente attraversano le relazioni sociali, possano assumere, paradossalmente, un valore positivo per le relazioni stesse<sup>93</sup>.

[...] se guardiamo le cose più da vicino, si vede che la base comune che intendiamo non consiste affatto soltanto in ciò che l'uno sa e l'altro sa, oppure in ciò che l'uno conosce come contenuto psichico dell'altro; questo è intrecciato con quello che soltanto l'uno sa e l'altro no. In questa limitazione si riveleranno significati ancora più positivi di quelli considerati prima, risultanti dall'antitesi della realtà illogico-accidentale del processo rappresentativo con ciò che noi ne scegliamo da un punto di vista logico teleologico per rivelarlo ad altri.

Il dualismo dell'essere umano, il quale fa sì che ogni manifestazione di questo fluisca da una pluralità di fonti distinte, che ogni misura venga sentita al tempo stesso come grande e piccola, a seconda che venga considerata insieme a una minore o maggiore, questo dualismo fa sì che anche i rapporti sociali siano condizionati in modo del tutto dualistico: la concordia, l'armonia, la cooperazione, che vengono considerate come forze socializzanti, devono venire interrotte dalla distanza, dalla concorrenza, dalla repulsione, per produrre la configurazione reale della società; le forme organizzanti stabili, che sembrano costituire la società o farla diventare tale, devono venire continuamente disturbate, sbilanciate, corrose da forza irregolari di carattere dualistico per acquistare, cedendo e resistendo, la vitalità della loro reazione e del loro sviluppo<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> *Ivi*, pag. 32.

<sup>93</sup> Vale la pena precisare che, nel contesto di questa riflessione, Simmel si riferisce al segreto ancora come semplice non sapere, a quel non poter accedere all'altro nella sua interezza, che attraversa le relazioni sociali, e non come "occultamento voluto in modo cosciente", su cui tornerà invece nella seconda parte del capitolo.

<sup>94</sup> *Ivi*, pag. 297-298.

Anche se appena accennato e in modo quasi frettoloso, emerge qui, in relazione al dualismo, un principio epistemologico-ontologico che ci porta al cuore del pensiero simmeliano, e sul quale è importante soffermarsi.

Ci si riferisce alla *Wechselwirkung*, il concetto di reciprocità: ogni cosa è, e si definisce, nella relazione reciproca con l'altro da sé (nell'esempio fatto da Simmel, ogni misura trova la sua definizione in base al confronto con l'altro da sé, e muta al mutare di quest'ultimo). La critica contemporanea ormai è unanime nell'interpretare tale principio in termini non solo sociologici, ma, come dicevo, epistemologici-ontologici<sup>95</sup>.

Ciò che non bisogna perdere del passaggio riportato nel testo simmeliano, però, è quel legame che l'autore evidenzia tra la reciprocità e il dualismo dei soggetti. Quel dualismo, cioè, che fa sì che i soggetti siano in una relazione di reciprocità con l'altro da sé senza identificarsi pienamente con quest'ultimo; o – detto in altri termini – che i soggetti della relazione presentino sempre uno scarto in sé stessi che fa di loro anche una singolarità irrelata (tornando alla pagina simmeliana, la stessa misura del soggetto è sia grande che piccola in relazione al minore e al maggiore perché, allo stesso tempo, non è mai né definitivamente grande né definitivamente piccola).

Come dice Marco Vozza, nello sguardo simmeliano “l'individuo è sempre in relazione (per effetto di una onnipervasiva *Wechselwirkung*) nella figura del *dividuum*”<sup>96</sup>.

Questo implica, inoltre, che per sua propria natura la relazione è continuamente instabile, mobile, irrimediabilmente oltre sé stessa.

Nella sintesi efficace di Monica Martinelli:

[...] gli opposti tra loro in tensione non sono pensabili staticamente, poiché in forza di tali polarità la vita si trascende continuamente e si riversa in uno spazio eccedente che, pur senza annullare quei medesimi opposti, è altro e oltre essi ed è, contemporaneamente, la correlazione di essi stessi<sup>97</sup>.

Ecco che si chiarisce il portato di complessità inscritto nella tensione relazionale evidenziata da Simmel. Le relazioni – che potremmo dire “autentiche” perché “vitali” – sono quelle che conservano la caratteristica della distanza reciproca tra i soggetti che è in grado di mantenere all'interno della relazione lo spazio necessario affinché il vincolo relazionale conservi, nel

---

<sup>95</sup> Alessandro Cavalli e Lucio Perucchi, introducendo la *Filosofia del denaro*, lo affermano chiaramente: “È necessario evitare che la traduzione di *Wechselwirkung* con «interazione» evochi qualche significato restrittivo o distorto del termine, non si tratta cioè di interazione nel senso del moderno interazionismo, il riferimento non è, o almeno non è soltanto, ad una teoria dell'azione. La traduzione letterale, “effetto reciproco” o “effetto di reciprocità”, rende senz'altro meglio il senso di un concetto che vuole esprimere il momento dell'interrelazione e dell'interdipendenza come costitutivo di qualsivoglia fenomeno sociale. Ogni fenomeno (ente, cosa, azione, ecc.) può essere definito soltanto nei termini del rapporto, e delle reti di rapporti, con altri fenomeni. Così Simmel può parlare della *Wechselwirkung* come di un principio metafisico, l'essenza delle cose, se di essenza si può ancora parlare, non pertiene alle cose in sé ma ai rapporti di interdipendenza”. Alessandro Cavalli, Lucio Perucchi, *Introduzione*, in *Filosofia del denaro*, Ledizioni, Milano, 2014 [1900 – 1907], ed. Kindle, pos. 220-231. Cfr. anche a tal proposito Antonio De Simone, *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, Liguori Editore, Napoli, 2007, pag. 6; *L'io reciproco. Lo sguardo su Simmel*, Mimesis, Milano, 2016, pagg. 170-172.

<sup>96</sup> Marco Vozza, *I confini fluidi della reciprocità. Saggio su Simmel*, Mimesis, Milano, 2002, pag. 11.

<sup>97</sup> Monica Martinelli, *L'altra libertà. Saggio su Georg Simmel*, Vita e pensiero, Milano, 2011, pag. 147

legame, anche l'apertura per una nuova possibilità di relazione, permettendo ai soggetti coinvolti di esprimere la loro vitalità. Ciò significa che le relazioni, per evolversi positivamente, “presuppongono, così come sono, anche una certa ignoranza, una misura incommensurabilmente mutevole di reciproca segretezza”<sup>98</sup>.

Da qui, dunque, l'importanza di quelle distanze reciproche definite socialmente e che definiscono quotidianamente i nostri rapporti, la cui tutela e il cui rispetto, per il sociologo tedesco, definiscono la *discrezione*.

## 2.2 Discrezione

Il passaggio sulla discrezione ci fornisce un ulteriore tassello nella definizione del contenuto del pudore. Simmel non lega esattamente il pudore alla discrezione, ma li colloca entrambi in una stessa regione dell'Io, quella “eccedente”, intraducibile nelle forme alle quali peraltro da impulso, e che ha a che fare con quelli che indica come “contenuti incomunicabili della vita”:

Come la proprietà materiale è per così dire un'estensione dell'Io – il possesso è appunto ciò che obbedisce alla volontà del possessore, come, con una differenza soltanto graduale, lo è il corpo, che costituisce il nostro primo “possesso” – e come quindi ogni attacco al possesso viene avvertito come un violentamento della personalità, così esiste una proprietà privata spirituale, il cui violentamento provoca una lesione spirituale dell'Io nel suo centro. La discrezione non è altro che il senso del diritto in rapporto alla sfera dei contenuti della vita incomunicabili<sup>99</sup>.

“La discrezione non è altro che il senso del diritto in rapporto alla sfera dei contenuti della vita incomunicabili”. Che cosa significa?

Simmel sta sostenendo che la discrezione consiste nella cautela che uno presta nei confronti dell'altro, per evitare che l'attenzione che viene in gioco nel corso di una relazione possa essere percepita come un violentamento dell'Io nel suo centro, ovvero, come abbiamo già detto più volte, nella sua “idea compiuta di sé stesso”. Il senso del diritto è quindi in ciò, e più specificatamente nel peso che viene dato a questa cautela che diviene anche una forma di tutela dell'Io dell'altro, sempre nella reciprocità. Parliamo, in altri termini, di *rispetto* dell'altro. Con l'ulteriore implicazione che questo senso del diritto mosso dalla discrezione è in rapporto con la parte della relazione che eccede le forme, e sorge spontaneamente da essa, tanto che non sorprenderebbe il fatto che Simmel stia pensando più che al senso al *sentimento* del diritto.

Certo il problema è della *misura* della discrezione. Come individuare il limite della proprietà privata spirituale? Dove deve iniziare e dove deve finire la discrezione?

A questa domanda, ci dice Simmel, non è possibile rispondere in base ad una norma generale stabilita a priori, considerato che oltre alle distanze esteriori oggettive, bisogna tenere in

---

<sup>98</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 298.

<sup>99</sup> *Ivi*, pag. 302.

considerazione l'aspetto soggettivo interiore. La *misura* della discrezione varia al variare delle situazioni: dipende dalle esigenze di ogni contesto e dalla specificità dei soggetti coinvolti.

Il punto decisivo, in ogni caso, è che la discrezione sia parte della sensibilità del soggetto della relazione, e lo sia al livello della sua più profonda autenticità, che si dispiega per l'appunto nella regione dei contenuti incomunicabili della vita.

Nell'esteriorità, infatti, si possono mantenere benissimo distanze codificate socialmente, senza che questo impedisca al soggetto di spingersi nella volontà di conoscere l'altro sino a lederlo nella sua "proprietà privata spirituale". Simmel sottolinea in maniera pungente che:

[i]n generale l'uomo si attribuisce il diritto di sapere tutto ciò che può scrutare senza l'impiego di mezzi esterni illegali, semplicemente con l'osservazione e la riflessione psicologica. Ma in effetti l'indiscrezione esercitata in questa maniera può essere altrettanto violenta e moralmente inammissibile quanto origliare dietro porte chiuse e sbirciare le lettere altrui. [...] L'orecchio avido e teso a spiare ogni parola spontanea, la riflessione penetrante su quello che può significare tale intonazione, cu come si possano combinare quelle espressioni, su che cosa tradisca l'arrossire alla pronuncia di un determinato nome – tutto ciò non oltrepassa il confine della discrezione esteriore, è interamente lavoro del proprio intelletto [...]<sup>100</sup>.

Il soggetto mantiene dunque la distanza scrutando nell'altro "senza mezzi esterni illegali", ma di fatto, assecondando la propria sete di sapere (che è anche sete di potere<sup>101</sup>), esercita violentemente la propria volontà di conoscere intromettendosi nell'altro "senza alcuna discrezione". Ne consegue che, dietro un rispetto soltanto esteriore, si nasconde il giudizio: la presunzione di avere risolto la conoscenza dell'altro, la quale non può che essere pregiudizievole. E del resto si sa: l'etichetta il più delle volte nasconde l'*etichettamento*.

La partita della discrezione, in definitiva, si gioca non tanto nel rispetto delle distanze sociali codificate, ma al livello dell'interiorità dei soggetti.

Per affrontare la discrezione sul piano soggettivo Simmel prende in esame due forme di rapporto intimo, l'amicizia e il matrimonio, soffermandosi in particolar modo su quest'ultimo, dove:

la misurazione del manifestarsi e del ritrarsi indietro, insieme con i loro complementi, la penetrazione e la discrezione, risulta molto più difficile<sup>102</sup>.

Oltre le convenzioni sociali e le rappresentazioni delle varie forme di unione matrimoniale, Simmel prende in considerazione la dimensione intima del matrimonio, nella quale la

---

<sup>100</sup> *Ivi*, pag. 303.

<sup>101</sup> Il rimando a Foucault è d'obbligo. Sul punto vedi il capitolo precedente, pagg. 19-24.

<sup>102</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 306.

distanza, ovvero il rispetto che proviene dalla discrezione, è rimesso completamente alle soggettività coinvolte.

Questa distanza dipenderà infatti dal se e dal come i coniugi saranno in grado di tutelare l'individualità dell'altra parte della relazione, accettando l'impossibilità di esaurirne la conoscenza, pur non potendo abdicare del tutto alla propria volontà di conoscere l'altro.

La discrezione sarà la misura sempre incerta della cautela e allo stesso tempo la cifra di questo dualismo: della frattura che attraversa, divide e unisce i coniugi, da cui sgorgano le loro nuove possibilità di rapporto; soltanto un riflesso della necessaria ignoranza che rende possibile la vitalità di qualunque relazione.

### 2.3 Amore

Ed è proprio attraverso l'esemplificazione del rapporto coniugale che Simmel torna a parlare di pudore, dandoci la possibilità di incastonare la tessera ulteriore dell'amore in questa ricostruzione di un "luogo centrale" del nostro essere.

Una prima osservazione – che è possibile estrarre dall'imponente trattazione del sociologo tedesco – attiene alla relazione tra la "pudicizia" e il "rapporto personale".

Prendendo in esame l'istituto del matrimonio nell'antichità, precisando come in linea di principio questo non fosse "un istituto erotico, ma soltanto un istituto economico-sociale"<sup>103</sup>, Simmel afferma che,

[e]videntemente in un rapporto così meccanico, che mette fuori gioco il centro psichico – quale del resto, seppure con certe modificazioni, ce lo mostrano ad ogni passo la storia e l'osservazione del matrimonio – da un lato non sussistono né il bisogno né la possibilità di un intimo aprirsi reciproco, ma dall'altro vengono meno anche alcune riserve del sentimento di tenerezza e della pudicizia che, nonostante la loro apparente negatività, rappresentano tuttavia proprio il fiore di un rapporto di vicinanza del tutto interiorizzato e del tutto personale<sup>104</sup>.

Nel matrimonio per convenzione non esiste la necessità né la possibilità "di un intimo aprirsi reciproco", con la conseguenza che tra i coniugi non si realizza quel rapporto di vicinanza che fiorisce dalla tenerezza e dalla pudicizia che, per Simmel, sono soltanto apparentemente sentimenti negativi.

Privati del pudore, così come anche della tenerezza, i due soggetti non possono vivere interiormente e "personalizzare" il rapporto, negando la possibilità stessa dell'amore.

Si tratta qui dell'amore assoluto. Finché il sentimento dell'amore non è rivolto esclusivamente all'essere dell'altro per sé stesso; finché i due soggetti della relazione non accolgono la piena personalità dell'altro con tenerezza e discrezione; il che significa anche accettare

---

<sup>103</sup>*Ivi*, pag. 306.

<sup>104</sup>*Ibidem*. Il termine tedesco usato da Simmel per "pudicizia" è "Keuschheit", traducibile con "castità", "pudore/pudicizia". Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin, 1958 [1908], pag. 270. Concordiamo con la scelta del traduttore italiano in quanto è evidente, come vedremo anche più avanti, che Simmel in queste pagine sta trattando la dimensione del pudore.

l'impossibilità di conoscere (e possedere) totalmente l'altro, e accettare la sua resistenza alle nostre attenzioni; finché appunto non si diventa capaci del pieno rispetto dell'altro e di sé stessi, nonché capaci di assumere la responsabilità di fronte all'altro e di fronte a sé stessi, ecco che non è possibile l'amore che intende Simmel:

Ciononostante esso non è ancora quello che si può definire l'amore assoluto; l'amore soddisfa questa definizione solo quando è depurato da tutto ciò che è funzionale alla specie [...], e quando il sentimento è rivolto esclusivamente alla personalità insostituibile in quanto tale<sup>105</sup>.

E più avanti prosegue:

Credo quindi di poter chiamare amore assoluto quello in cui l'eliminazione di tutto ciò che è funzionale alla specie e l'esclusione a priori di qualsiasi sostituibilità dell'individuo sono soltanto due espressioni del medesimo atteggiamento; il puro concetto dell'amore, il protendersi di un soggetto verso un altro che si sottrae alla vita della specie e permane interamente all'interno del soggetto come sentimento del tutto individuale, raggiunge qui una delle sue rare attuazioni incondizionate<sup>106</sup>.

Il pudore è dunque un presupposto importante dell'amore perché è elemento essenziale di un rapporto di autentica, *intima*, vicinanza.

Un secondo riferimento chiarisce quanto stiamo dicendo, mettendolo in una relazione più stretta con la questione che abbiamo posto all'inizio di questo paragrafo, ovvero se il soggetto, considerato come un individuo che esiste intorno al proprio "centro", sia in grado di attivare il pudore per sua scelta e non sia invece il pudore soltanto la reazione spontanea al contrasto interno all'Io, tra affermazione e negazione. E se così fosse in quali circostanze e per quali finalità interverrebbe il pudore:

Il semplice fatto della conoscenza assoluta, dell'aver esaurito psicologicamente il contenuto della personalità, ci disinganna anche senza un'ebbrezza precedente, paralizza la vitalità delle relazioni e fa apparire la loro continuazione come qualcosa che è propriamente privo di scopo. Questo è il pericolo della dedizione totale e – in un senso più che esteriore – priva di pudore, alla quale inducono le possibilità illimitate di relazioni intime, che anzi vengono facilmente sentite come una specie di dovere, specialmente dove non esiste una sicurezza assoluta del proprio sentimento e dove la preoccupazione di non dare abbastanza all'altro ci conduce a dargli troppo. Dinanzi a questa mancanza di discrezione reciproca, nel senso del prendere e del dare, molti matrimoni vanno sicuramente a fondo, cioè decadono in una consuetudine banale e priva di attrattive, in una ovvietà che non lascia più spazio per le sorprese<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> Georg Simmel, *Frammento sull'amore*. In Georg Simmel, *Filosofia dell'amore*. A cura di Marco Vozza. Donzelli Editore, Roma, 2001 [opera postuma], pag. 178.

<sup>106</sup> *Ivi*, pagg. 179, 180.

<sup>107</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 308. Simmel usa in questo caso il termine "schamlosen" per dire appunto "privo di pudore", "senza pudore". Georg Simmel, *Soziologie*, cit., pag. 271 Il riferimento al termine "scham"

In linea con la tesi espressa nel saggio *Sulla psicologia del pudore*, Simmel riafferma che agire il pudore significa ritrarsi, non volersi concedere all'altro. Tuttavia, l'idea che si insinua in questo passo è che il pudore non sia visto semplicemente come una reazione all'umiliazione della vergogna, ma come un gesto interiore agito attivamente dal soggetto. Un atteggiamento, una disposizione interiore, un habitus che il soggetto può autonomamente porre in essere. Il pudore, inoltre, non metterebbe in crisi la relazione che, al contrario, sembra sopravvivere (e vivere) proprio in forza del ritrarsi dei soggetti, sospinti dall'azione del pudore. Disporsi con pudore, dunque, per Simmel, non significa necessariamente e solamente un ritrarsi *dall'altro*, ma può anche accompagnare il rivolgersi *all'altro*.

## 2.4 Alterità

Su questo stesso versante è possibile scorgere un sviluppo ulteriore nella riflessione simmeliana che conduce il pudore nella più ampia dimensione dell'alterità, riaffermandone la fecondità all'interno della relazione:

La profondità feconda delle relazioni che dietro a ogni elemento ultimo rivelato intravede e onora ancora un altro elemento ancora più ultimo, che stimola a conquistare di nuovo quotidianamente anche ciò che è posseduto con sicurezza, è soltanto la ricompensa di quella delicatezza e di quel dominio di sé che anche nel rapporto più stretto, che coinvolge tutta la persona, rispetta ancora la proprietà privata interiore, la quale limita il diritto alla domanda con il diritto al segreto<sup>108</sup>.

Qui il pudore è quell'*elemento ultimo rivelato* attraverso cui è possibile *intravedere*, ma soprattutto *onorare* un *elemento ancora più ultimo*. È questa *profondità feconda* che ci conduce a non dare nulla per scontato, onorando appunto ciò che dell'altro non conosciamo e, nel rispetto dell'altro e di sé stessi, a riconquistare ogni giorno il nostro rapporto con l'altro. La relazione con l'altro è il dono, la *ricompensa* per il *dominio di sé* e per la *delicatezza* verso l'altro che coinvolgono i due soggetti della relazione reciprocamente. Ognuno è in gioco interamente ed è chiamato al rispetto della proprietà interiore dell'altro, ognuno "reciprocamente" *limita il diritto alla domanda con il diritto al segreto*.

Il movimento caratteristico del pudore è il disporsi ritraendosi. E ciò ha un valore positivo per la relazione, ci dice il sociologo berlinese. Grazie al pudore si preserva l'alterità, senza ridurre la conoscenza dell'altro alla propria presunzione pregiudizievole, mantenendo così la relazione in una tensione vitale.

---

conforta il nostro percorso. Dal contesto in cui è inserito il termine, infatti, è chiaro che la sua traduzione non può essere "vergogna". Allo stesso tempo l'uso del termine "scham" ci conferma il fatto che quando Simmel pensa al pudore non pensa semplicemente ad una distanza generica tra i soggetti, ma ad una distanza che coinvolge interiormente il soggetto stesso e che lo lega in qualche modo alla dimensione della vergogna.

Si segnala anche che, poco più avanti del passaggio a cui qui abbiamo fatto riferimento, Simmel usa ancora una volta il termine "scham" per riferirsi a qualcosa che evidentemente non può essere tradotto con "vergogna". Giustamente il traduttore italiano ha tradotto il termine con "pudore". Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 310 e Georg Simmel, *Soziologie*, cit., pag. 273.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

Per non ridurre l'altro a sé, il soggetto non deve, prima di tutto, ridurre sé a sé stesso. Per non derubricare l'altro al già dato, egli deve prima di tutto operare uno *scarto* da sé. Deve conservare un proprio margine di indistinzione per accogliere sempre nuove possibilità dell'altro.

Questa disposizione del soggetto è proprio quella, del resto, a cui sta pensando Simmel poco prima di riferirsi esplicitamente al pudore:

[...] una parte anche delle persone più prossime deve esserci offerta nella forma di indistinzione o della mancanza di evidenza affinché la loro attrattiva rimanga per noi elevata<sup>109</sup>.

Dalla *Sociologia* simmeliana emerge dunque la chiave interpretativa che dispone in continuità e rende coerenti le due manifestazioni essenziali del pudore, il ritrarsi dalla vergogna e il disporsi verso l'altro, senza trattenerle in forme cristallizzate.

D'altronde è ormai evidente che, sia nell'uno che nell'altro caso, il pudore emerge dalla frattura vita/forme in cui il soggetto si *trattiene*.

## 2.5 Scarto

Recentemente il gesto dello scarto che accompagna l'insorgere del pudore è stato messo in luce anche da Silvia Vizzardelli:

Il soggetto è quella operazione che ci consente di spostarci sempre altrove. Siamo ingaggiando un corpo a corpo con l'idea che nell'esperienza del pudore sia innanzitutto in campo una "presenza altrove" che ci fa scoppiare verso l'esterno, verso un mondo di possibilità. E questa possibilità ci è data a partire da un originario gesto di schermatura, barratura, negazione: il gesto del pudore appunto. Barriamo, ci schermiamo dall'assoluta presenza per aprirci a un senso che, però, conserva sempre l'eco di quella presenza<sup>110</sup>.

Vizzardelli si riferisce al pudore limitatamente alla manifestazione che se ne ha nella reazione di un soggetto a un'identificazione che percepisce come negazione di sé stesso. Ciò nonostante, la sua tesi ci conduce a un passo ulteriore, approfondendo per l'appunto la dimensione dello *scarto*.

*A partire da un originario gesto di schermatura, barratura, negazione: il gesto del pudore appunto*, sostiene l'autrice, ci ritroviamo sempre in un *altrove*, in una nuova *apertura del senso* che ci fa tendere verso un mondo di possibilità. Il pudore funziona come uno *scarto* tra l'identità precedente, che viene schermata, e quella attuale, che grazie al pudore riafferma il proprio valore positivo. Ma non soltanto. In quello scarto si gioca l'apertura del senso, poiché è nel pudore – che ci transita da una forma a un'altra e a un'altra ancora della nostra soggettività – che resta impressa la traccia del nostro Io autentico, l'eco di quella presenza assoluta tenuta in vita dalla

---

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> Silvia Vizzardelli, *Io mi lascio cadere. Estetica e psicoanalisi*, Quodlibet, Macerata, 2014, pag. 58.

tensione interna alla soggettività cui Simmel fa riferimento nella parte iniziale del saggio *Sulla psicologia del pudore* quando afferma che: “ogni qual volta si esperisca l’esposizione del proprio Io, si diventa coscienti della tensione di principio tra l’Io ed il suo ideale”<sup>111</sup>. Tensione, che, invece, nella vergogna si trova schiacciata, negata, oggettivata.

Resta da chiarire se lo scarto può dirci qualcosa in più sulla nostra questione, ovvero sulla possibilità che il pudore possa intervenire non soltanto come reazione, ma attivamente, migliorando la dinamica della relazione, nel segno del rispetto e della responsabilità per l’altro e per sé stesso.

In tal senso, un’ulteriore considerazione può essere fatta a proposito del soggetto che si guarda riflessivamente attraverso l’altro e opera uno scarto dalla propria immagine perché sta resistendo alla tensione che lo porterebbe ad autonegare sé stesso.

In questo caso, come abbiamo visto, il pudore interviene come reazione: il soggetto nel guardarsi attraverso gli occhi dell’altro, osserva sé stesso nell’atto di essere visto e reagisce per evitare la vergogna che lo sguardo dell’altro gli sta provocando. A una lettura più approfondita, tuttavia, nella riflessività di un soggetto che guarda sé stesso rispetto ad un altro, possiamo ritrovare anche una componente per così dire “autonoma” nel pudore attivato dal soggetto.

La riflessività, infatti, non è soltanto subita, è anche agita, nel senso che il soggetto non vede sé stesso soltanto attraverso gli occhi dell’altro, ma vede sé stesso che guarda l’altro. Vede, in altre parole, nell’altro la proiezione di sé stesso, la propria immagine dell’altro, colui che crede di aver conosciuto, nella forma che gli ha dato. Ed è da questa immagine che il soggetto *si scarta*, tramite il pudore, appunto.

Il punto è che, con questo gesto, non salva solo sé stesso dall’oggettivazione dell’altro ma anche l’altro che egli sta oggettivando riflessivamente.

Interrogando, in definitiva, il pudore come scarto sembra possibile concludere che, questa disposizione interiore emerga consentendo al soggetto sia il distanziamento da un’immagine di sé che gli sta imponendo l’altro e gli risulta deprimente del proprio Io, sia il distanziamento dall’immagine che egli sta contestualmente imponendo all’altro provocando la deprivazione dell’Io dell’altro.

Il pudore pertanto definisce un luogo di libertà<sup>112</sup> attraverso il quale il soggetto, “liberandosi da se stesso”, si rende disponibile ad agire nella relazione in funzione del rispetto e della responsabilità per l’altro e per sé stesso.

---

<sup>111</sup> Georg Simmel, *Sulla psicologia del pudore*, cit., pag. 66.

<sup>112</sup> Prendo l’espressione da Monique Selz, *Il pudore. Un luogo di libertà*, Einaudi, Torino, 2005 [2003]. Lo stretto legame tra pudore e libertà possiamo ritrovarlo anche all’interno della prospettiva simmeliana. Questa non è la sede per approfondire la riflessione simmeliana sulla libertà, tuttavia esso emerge chiaramente da un passaggio dell’introduzione che Monica Martinelli (studiosa che ha approfondito ampiamente questo aspetto dell’opera simmeliana) fa al *Frammento sulla libertà*. Scrive infatti Martinelli: “La riflessività diviene la caratteristica della libertà della volontà, quel processo per cui l’Io si desitua, si supera guardando se stesso con lo sguardo di un

### 3. Il “tra”

Se si osserva il pudore attraverso questa lente d'analisi, possiamo comprendere dunque il motivo dell'interesse del sociologo tedesco per il tema del pudore, su cui, come abbiamo visto, è tornato più volte. Analizzato in questo modo, infatti, il pudore sembra rappresentare una specifica posta in gioco per la relazione sociale, la quale, a ben vedere, assume una rilevanza cruciale all'interno della più generale prospettiva sociologica simmeliana.

Riusciamo a cogliere a pieno tale rilevanza se facciamo riferimento ad una categoria che Simmel mette in gioco all'inizio del capitolo della *Sociologia* dedicato allo spazio, *Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società*. Egli vi declina la relazione sociale dal punto di vista spaziale, ed osserva come dal punto di vista sociologico lo spazio tra due soggetti, prima che gli stessi entrino in relazione tra loro, sia uno spazio vuoto. Vale a dire che questo spazio non è riempito dalla sostanza e dall'attività sociale dei soggetti finché si muovono all'interno dei rispettivi confini restando indipendenti l'uno dall'altro: “vi è uno spazio non riempito, in pratica un nulla”<sup>113</sup>. Una volta entrati in relazione, ci dice Simmel, lo spazio tra loro si riempirà e sarà animato dalla loro attività sociale.

Lo studioso continua argomentando che questa declinazione spaziale della relazione dipende dal doppio significato che può assumere la preposizione “tra” quando affermiamo che c'è una relazione *tra* due elementi. Se per un verso infatti la preposizione indica che la relazione “ha luogo in maniera immanente nell'uno e nell'altro”<sup>114</sup>, per un altro verso essa sta a indicare che la relazione “si svolge tra di essi, nel senso dell'inserimento spaziale”<sup>115</sup>. In altre parole, se il “tra” può indicare che la relazione avviene all'interno di ciascun elemento confinato in se stesso, allo stesso tempo esso può anche indicare che la relazione viene a maturare in uno spazio intermedio tra di essi.

Così, Simmel nota in modo incisivo che:

Per quanto grandi siano gli errori a cui questo duplice senso conduce anche altrove, in questo caso sociologico esso riveste tuttavia un'importanza più profonda. Il «tra» come reciprocità meramente funzionale, i cui contenuti rimangono in ognuno dei suoi portatori personali, si realizza qui anche come pretesa sullo spazio esistente tra questi,

---

terzo, pur restando continuamente se stesso”. Monica Martinelli, *Introduzione. Georg Simmel e la questione della libertà*, in Georg Simmel, *Frammento sulla libertà*, traduzione e cura di Monica Martinelli, Armando Editore, Roma, 2012 [opera postuma 1922], ed. Kindle, pos. 1379, 1389.

Se colleghiamo il pudore alla libertà si chiarisce anche perché Simmel nel *Frammento sulla libertà* affermi che “[il] sintomo della libertà dell'uomo consiste nel fatto che egli dà la libertà agli altri”. Allo stesso modo del pudore, la libertà, liberando il soggetto dal proprio sé, libera al contempo l'altro dallo sguardo oggettivante che la definizione di sé comporta. Nella libertà simmeliana cioè ritroviamo quell'ambivalenza dello scarto definito dal pudore, per cui liberarsi significa al contempo disporsi libero verso l'altro.

<sup>113</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 525.

<sup>114</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 525.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

si svolge realmente tra le due posizioni spaziali, in entrambe le quali ciascuno ha il suo posto designato per lui, e riempito soltanto da lui<sup>116</sup>.

Lo studioso tedesco afferma dunque che dal punto di vista della relazione sociale, cioè dal punto di vista dell'azione reciproca *tra* gli uomini, questo “tra” deve essere considerato oltre che come messa in relazione *di* due soggetti, anche come una dimensione intermedia tra di essi. La relazione dei soggetti, cioè sorge, si muove e si realizza in uno spazio posizionato tra loro che non è né dell'uno né dell'altro, su cui però entrambi sono riversati.

Olli Pyyhtinen, che si sofferma in modo dettagliato su questo passaggio della *Sociologia*, rileva come il tema sia dibattuto più volte da Simmel anche in lavori precedenti<sup>117</sup>. Pyyhtinen evidenzia, infatti, come già a partire dalla sua tesi di dottorato, e poi ne *Einleitung in die Moralwissenschaft*<sup>118</sup>, fino alla *Filosofia del Denaro*, Simmel sostenga esattamente la tesi contraria: la relazione, sostiene Simmel in queste opere, avviene all'interno di ognuno dei soggetti coinvolti e solo in essi. Per di più, in una versione precedente del capitolo della *Sociologia* dedicato allo spazio, pubblicato singolarmente nel 1903, non troviamo il riferimento al tema del «tra», il quale viene inserito solo con la versione del 1908 presente nella *Sociologia*<sup>119</sup>. La trattazione nella *Sociologia* rappresenta pertanto una vera e propria svolta rispetto alla riflessione precedente, suggerendo la particolare importanza attribuita da Simmel a questo costrutto.

La declinazione spaziale della riflessione intorno al “tra” che Simmel conduce nella *Sociologia* serve dunque a far assumere al “tra” un valore sociologico generale, quale costrutto portante all'interno della prospettiva simmeliana.

Lo evidenzia Olli Pyyhtinen, quando considera il “tra” come un nulla che si frappone tra i soggetti ospitando la loro relazione e più in generale il sociale<sup>120</sup>, e sempre sulla scorta di Simmel.

### 3.1 Il ponte e la porta

La conferma della “svolta” simmeliana rispetto alla dimensione del “tra” si evince dal breve saggio, *Ponte e porta*<sup>121</sup>, che Simmel pubblica nel 1909, un anno dopo l'uscita della *Sociologia*. Questo lavoro assume una particolare importanza all'interno della prospettiva sociologica simmeliana proprio perché, come afferma De Simone, qui Simmel riflette sulla “dimensione teoretica del principio stesso della *Wechselwirkung*”<sup>122</sup>. Prendendo in esame il significato che il

---

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> Olli Pyyhtinen, *Simmel and the social*, Palgrave Macmillan, London, 2010, Ed. Kindle.

<sup>118</sup> “Introduzione alla scienza morale” testo non ancora tradotto in italiano. L'opera si trova in *Georg Simmel – Gesamtausgabe*, a cura di K. C. Köhnke, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

<sup>119</sup> Cfr. Olli Pyyhtinen, *Simmel and the social*, cit., pos. 2099- 2131.

<sup>120</sup> Olli Pyyhtinen, *Simmel and the social*, cit., pos. 2142.

<sup>121</sup> Georg Simmel, *Ponte e porta*, [1909,] in Georg Simmel, *Ponte e porta. Saggi di estetica*, (a cura di) Andrea Borsari e Cristina Bronzino, Archetipo Libri, Bologna, 2011, ed. Kindle.

<sup>122</sup> Antonio De Simone, *L'ineffabile chiasmo*, cit., pag. 127.

ponte e la porta assumono per l'uomo, lo studioso tedesco si volge infatti a evidenziare due diverse modalità di intendere la più generale esperienza umana.

Se il ponte, infatti, rende immediatamente visibile il fatto che l'uomo pone in relazione gli elementi della sua realtà e crea connessioni tra le cose<sup>123</sup>. La porta, la cui valenza simbolica è privilegiata da Simmel, mostra invece, in maniera più profonda, che la congiunzione intesse una relazione originaria con il suo opposto, la separazione: l'una presuppone l'altra e viceversa.

Mentre il ponte, nella correlazione tra unione e separazione pone l'accento sulla seconda e supera lo scarto dei suoi punti d'appoggio rendendoli allo stesso tempo percepibili e misurabili, la porta, invece, presenta in modo più netto come separazione e congiunzione non siano altro che le due facce di una medesima azione<sup>124</sup>.

La porta mette in evidenza la reciprocità del collegare e del separare. Possiamo separare solo ciò che prima percepiamo come congiunto, e, viceversa, possiamo mettere in relazione solo ciò che percepiamo come separato. In altre parole, distinguere i due termini è anche porli in relazione, così come, viceversa, porli in relazione presuppone la loro distinzione.

Del resto già nell'estrarre due oggetti naturali dal loro contesto immobile e nel volerli designare come «separati», in fondo nella nostra coscienza, mentre li distinguiamo da tutto ciò che sta loro intorno, li stiamo già riferendo uno all'altro. Viceversa noi percepiamo come collegato qualcosa che abbiamo in qualche modo precedentemente isolato: è necessario quindi che le cose siano distinte per essere in seguito collegate<sup>125</sup>.

La porta, allora, ci fa vedere proprio questa reciproca implicazione delle due operazioni dal momento che essa, potendo aprirsi, a differenza della parete, non separa mai definitivamente. Allo stesso tempo, però, potendo chiudersi, può sempre recidere quel collegamento tra interno ed esterno che la sua apertura rappresenta. E questo, appunto, è “il significato più ricco e vitale della porta rispetto al ponte”<sup>126</sup>.

---

<sup>123</sup> Cfr. Georg Simmel, *Ponte e porta*, cit., pos. 135-172. Questa la bella pagina simmeliana: “I primi uomini che segnarono la strada tra due luoghi, portarono a termine una delle più grandi imprese dell'umanità: essi potevano andare e venire da entrambi i luoghi, avendoli collegati per così dire in modo soggettivo. Sarebbe stato loro necessario, però, incidere visibilmente sulla terra il percorso affinché i due luoghi fossero collegati anche oggettivamente: in questo modo la volontà di connessione diviene configurazione delle cose, che si offrono ogni volta di nuovo a tale volontà, senza che questa dipenda dalla frequenza o scarsità dei nuovi percorsi. Quella di costruire un camminamento è una prestazione specificatamente umana; anche gli animali superano di continuo le distanze e spesso lo fanno in modo più abile e articolato, tuttavia per essi non c'è un collegamento tra la fine e l'inizio di un percorso, essi non operano mai il miracolo del cammino: far coagulare il movimento in una struttura stabile, che inizia e finisce in esso. È con la costruzione del ponte che questa capacità raggiunge il suo punto più elevato”. *Ivi*, pos. 145-154.

<sup>124</sup> *Ivi*, pos. 171.

<sup>125</sup> *Ivi*, pos. 136-145.

<sup>126</sup> *Ivi*, pos. 190.

Come dicevamo, riflettere sul significato simbolico del ponte e della porta serve a Simmel per riflettere più in generale sull'esperienza umana. Attraverso quest'analisi di carattere estetico, Simmel infatti approfondisce un punto nevralgico del suo pensiero.

Dal momento che l'uomo è l'essere che collega, che deve sempre separare e che non può collegare senza prima aver separato, dobbiamo anzitutto concepire la mera esistenza indifferente di due rive soltanto spiritualmente come una separatezza per poi poterle collegare attraverso un ponte. Altrettanto l'uomo è l'essere-limite che non ha limiti, l'essere confinario che non ha confini. La chiusura della sua vita domestica attraverso la porta significa che egli separa un frammento dall'unità ininterrotta dell'essere naturale. Ma come l'infinitezza priva di forma dell'essere soltanto in una incapacità di delimitazione perviene a questa configurazione, così la sua limitatezza trova il proprio senso e la propria mobilità della porta rende sensibile: nella possibilità di muovere in ogni istante da questa delimitazione verso la libertà<sup>127</sup>.

La forma è la selezione di una certa porzione di senso de-limitata, la quale però, proprio perché si definisce grazie a questa distinzione, non smette di tenersi in rapporto con ciò che da essa è stato escluso.

Come si esprime Simmel in un altro passaggio, “la finitezza in cui siamo trovati in qualche modo confina sempre rispetto all'infinito dell'essere fisico e metafisico”<sup>128</sup>. La forma è appunto finitezza *rispetto* a qualcos'altro, e mai dimensione assoluta conclusa in sé.

Essa, in qualche modo, anche se separata, si trova sempre oltre se stessa, si trova proiettata oltre il proprio limite. Lo nota lucidamente Marco Vozza commentando questo saggio:

Ritorna in queste pagine un tema perdurante del pensiero simmeliano, quello relativo all'identità metafisica dell'uomo, alla sua facoltà di trascendenza che pone il limite ma tende asintoticamente all'illimitato, motivato da una sorta di *conatus* leibniziano verso mondi possibili<sup>129</sup>.

La separatezza della forma, dunque, *vive* continuamente del suo rapporto con ciò che la oltrepassa. Si tiene in vita, tenendosi in rapporto con ciò che è altro da sé, dal quale appunto, in modo differenziale, trae la sua definizione.

Se la forma è sempre affacciata sul proprio *oltre*, il punto di passaggio *tra* interno ed esterno che permette l'attraversamento del confine è rappresentato proprio dalla porta. Rileva infatti lo studioso di Berlino:

“La porta, creando in un certo senso uno snodo (articolazione) tra lo spazio dell'uomo e tutto quello che è al di fuori di esso, abolisce la separazione tra interno e esterno” [...] [A] differenza del ponte che collega invece finito con finito, la porta ci sottrae, quando noi la superiamo, a queste realtà solide e deve aver lasciato (ci consente), avanti all'ottusità che provoca l'abitudine quotidiana, il meraviglioso sentimento di essere sospesi per un attimo tra cielo e terra. Mentre il ponte, in quanto linea tracciata tra due

---

<sup>127</sup> *Ivi*, pos. 226.

<sup>128</sup> *Ivi*, pos. 181.

<sup>129</sup> Marco Vozza, *I confini fluidi della reciprocità. Saggio su Simmel*, cit., pag. 65.

punti, prescrive la sicurezza incondizionata della direzione, dalla porta si riversa la vita al di fuori della limitatezza di un *esser-per-sé* isolato verso l'illimitato in tutte le sue direzioni<sup>130</sup>.

Troviamo in questo saggio, dunque, una conferma del cambio di prospettiva di Simmel rispetto al passato. Analizzando il significato simbolico assunto dalla porta per l'essere umano, Simmel rinsalda il fatto che le relazioni tra le forme, oltre che nelle forme stesse, possono svolgersi anche attraverso dei punti intermedi di snodo, dei "tra", appunto, attraverso i quali si esce dalla forma e, in stato di sospensione, ci si approssima verso nuove forme, ci si *avventura* verso l'*altro*, che è anche l'*oltre*.

### 3.2 Avventura

Nel saggio *Ponte e porta* Simmel sembra, per così dire, aver già gettato il seme per un'altra riflessione intorno alla categoria del "tra", che prenderà forma compiuta due anni dopo, nel 1911. Lì infatti troviamo i prodromi del saggio *L'avventura*<sup>131</sup>, nel quale ancora una volta si sforza di riflettere intorno al "tra", calando, questa volta, la riflessione direttamente all'interno dell'esistenza dei soggetti.

Lo sfondo teorico su cui si staglia la sua riflessione è quello classico: la dicotomia vita/forme. Ma la dicotomia in questo caso viene articolata ulteriormente da Simmel per approfondire meglio il punto di vista esistenziale.

Sullo sfondo del saggio infatti vediamo muoversi un'altra dicotomia interna alla vita stessa. Da un lato, la vita è contraddistinta dal sentimento della sua singolarità: "nonostante tutte quelle inversioni, quelle curvature, quei grovigli" in ultima analisi essa si sviluppa lungo una trama unitaria<sup>132</sup>. In altri termini, noi non possiamo essere che noi stessi, e, proprio per questa necessità, ogni contenuto della vita non potrà che esser ricondotto all'interno di un'"unità della storia dell'Io"<sup>133</sup>.

Dall'altro lato però, evidenzia ancora Simmel, ogni contenuto appare alla vita come scollegato dalla sua intima connessione interna. Ogni singola esperienza si impone ad essa dall'esterno come un frammento casuale che ne mette in discussione la linearità.

La vita dunque si trova costantemente presa all'interno di questa tensione, che potremmo identificare come la tensione tra singolarità e alterità. E la forma, da questo punto di vista, è ciò che risolve questa tensione, questa precarietà, questa instabilità interna alla vita.

Fra caso e necessità, fra il carattere frammentario di ciò che è dato dall'esterno e il significato unitario della vita che si sviluppa dall'interno, si svolge in noi un eterno

---

<sup>130</sup> Georg Simmel, *Ponte e porta*, cit., pos. 181-190.

<sup>131</sup> Georg Simmel, *L'avventura*, [1911], in Georg Simmel, *Filosofia dell'amore*, cit., pagg. 57-71.

<sup>132</sup> *Ivi*, pag. 57.

<sup>133</sup> *Ivi*, pag. 69.

processo, e le grandi forme nelle quali plasmiamo i contenuti della vita sono le sintesi, gli antagonismi o i compromessi di quei due aspetti<sup>134</sup>.

Il soggetto deve ricondurre la complessità e l'imprevedibilità dell'esperienza all'interno di sistemi di senso certi e prevedibili (le forme), attraverso cui orientarsi nel mondo e conservare così la propria individualità.

[t]utti noi, all'interno dei confini in cui stabiliamo il nostro ambito di vita e i compiti da svolgere in esso, i nostri fini e i nostri mezzi, non potremmo sopravvivere neppure un giorno se non trattassimo ciò che in realtà è imprevedibile come se fosse prevedibile<sup>135</sup>.

E questa riduzione di complessità ha, appunto, una ricaduta esistenziale per la vita del soggetto:

I contenuti della nostra vita sono colti incessantemente da forme intessute l'una con l'altra che in tal modo ne compongono la totalità unitaria<sup>136</sup>.

Le forme dunque ricompongono la connessione della vita, minata dall'imprevedibilità e dalla complessità dell'esperienza. Esse riconducono all'interno di porzioni di senso ben definite la mutevolezza dell'esperienza, in modo tale che il soggetto, di fronte a quella mutevolezza, possa riconfermare la propria unitarietà.

Su questo sfondo si colloca l'avventura. L'avventura consiste, ci dice Simmel, in una particolare esperienza del mondo, contraddistinta dal fatto che fuoriesce dalla linearità dell'esistenza: essa cioè non è immediatamente riconducibile dal soggetto all'interno di quei codici di riferimento che definiscono la sua individualità. Al contempo, però, l'avventura si caratterizza anche per il fatto che, proprio in forza dello squarcio che essa apre all'interno dell'unità dell'esistenza, chiama la vita a riversarsi in quell'esperienza. L'avventura cioè, spezzando la catena che compone l'unità del soggetto, fa sì che la vita si rinnovi per il tramite di quell'esperienza.

Così Simmel:

Al concatenarsi degli anelli della vita, al sentimento che nonostante tutte quelle inversioni, quelle curvature, quei grovigli, in ultima analisi si tessa una trama unitaria, si oppone quella che chiamiamo avventura: una parte, certo, della nostra esistenza, alla quale se ne collegano immediatamente altre in avanti e all'indietro, che al tempo stesso però, nel suo senso più profondo, trascorre fuori della rimanente continuità di questa vita. Eppure essa si distingue da tutto ciò che è semplicemente casuale ed estraneo, da ciò che sfiora soltanto l'epidermide della vita. [...] cadendo fuori della connessione della vita l'avventura, per così dire con il medesimo movimento, ricade all'interno di essa, un corpo estraneo nella nostra esistenza che però è in qualche modo collegata con il centro.

---

<sup>134</sup> *Ivi*, pag. 60.

<sup>135</sup> *Ivi*, pag. 70.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

Il «fuori», sebbene mediante una lunga e inconsueta via traversa, è una forma del «dentro»<sup>137</sup>.

Tutt'altro che mero accidente, l'avventura, esponendo il soggetto verso il suo esterno, si apre un varco verso la vita e si incunea nel cuore dell'esistenza.

Questo significa che ciò che contraddistingue l'avventura, per Simmel, non è il contenuto particolare dell'esperienza in sé, ma la particolare forma che si dà all'esperienza, la quale diviene avventura, appunto “soltanto grazie a una certa tensione del sentimento vitale che accompagna l'attuarsi di tali contenuti”<sup>138</sup>.

A questo punto è chiaro anche che per lo studioso tedesco, l'avventura non riguarda solo particolari tipi di esperienze. Piuttosto, precisa Simmel, “ogni singola esperienza contiene un *quantum* di determinazioni che le consentono di raggiungere in una certa misura la «soglia» dell'avventura”<sup>139</sup>. Tanto che arriva a dire che “noi siamo gli avventurieri della terra”<sup>140</sup>.

L'avventura descriverebbe, in altri termini, un certo modo di stare nell'esperienza e potenzialmente potrebbe manifestarsi in ogni cosa:

Se ogni cosa, in linea di principio, può diventare avventura, è solo perché gli elementi di essa si trovano in qualche misura in ogni cosa, perché fanno parte di quei fattori vitali dei quali un evento in generale è caratterizzato come esperienza umana<sup>141</sup>.

Nell'avventura infatti ci si situa in quella relazione con l'alterità che, come abbiamo visto, è costitutiva della soggettività.

Questa dimensione originaria e costitutiva sarà riconosciuta esplicitamente da Simmel nell'ultima sua opera, *Intuizione della vita*:

[C]’è solo la nostra interna unità di vita che semplicemente in tali momenti attraversa lo stadio della riduzione, dell'essere estranea a se stessa, del distacco da ciò che altrimenti è abituale. Ma anche questo che viene designato come esser-altro non è qualcosa di casuale, venuto da qualche parte, bensì un *modus* della vita stessa. Il fuori è una forma del suo dentro<sup>142</sup>.

E nell'avventura, appunto, come Simmel afferma apertamente nel passaggio sopra riportato<sup>143</sup>, il fuori è una forma del dentro.

L'avventura, potremmo dire allora, rappresenta la messa in tensione della relazione originaria *tra* dentro e fuori, *tra* la singolarità della vita e l'alterità, di modo che la forma possa essere in-

---

<sup>137</sup> *Ivi*, pag. 57-58.

<sup>138</sup> Georg Simmel, *L'avventura*, in Georg Simmel, *Filosofia dell'amore*, cit., pag. 66.

<sup>139</sup> *Ivi*, pag. 69.

<sup>140</sup> *Ivi*, pag. 71.

<sup>141</sup> *Ivi*, pagg. 69-70.

<sup>142</sup> Georg Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997 [1918], pag. 170.

<sup>143</sup> Cfr. frase conclusiva nota 80.

formata di qualcos'altro oltre se stessa. Come dice Vittorio D'Anna, con parole limpide, “alla fine essa sta a testimoniare che l'orizzonte in cui siamo collocati non è circoscritto dal nostro sguardo, e c'è dell'altro”<sup>144</sup>.

A D'Anna fa eco Remo Bodei, per il quale l'avventura simmeliana è “una specie di *ékstasis* o di parentesi temporale, in grado di proiettare l'individuo fuori di sé”<sup>145</sup>, rappresentando in questo modo lo spazio della *virtualità*, l'apertura a nuove possibilità, a “impreviste e improbabili finestre di senso” che permettono al soggetto di uscire dalla “monotona successione di attimi opachi”.

In termini simmeliani, ciò sta a significare la fuoriuscita dalla chiusura asfittica che la forma può rappresentare per la vita. Se l'avventura è dimensione di passaggio, di *transito* verso l'alterità, essa al contempo significa anche un decentramento dalla forma: significa porsi in una posizione intermedia tra la vita e le forme, proprio perché queste, come abbiamo visto, tentano di ricondurre la dualità ad unità.

Questo è quanto segnala espressamente Marco Vozza:

L'avventura è ciò che potremmo definire una *quasi forma*, una sorta di *metaxù* o di *Zwischen*, di entità intermedia tra il flusso vitale e la forma cristallizzata, la configurazione più fluida che la vita possa assumere, mai totalmente possibile di oggettivazione. L'avventura è pertanto la forma del dileguare ma anche il *dileguare della forma*, l'istantaneo dissolvimento di una temporanea espressione fenomenica nell'alveo magmatico della vita stessa<sup>146</sup>.

Se dunque il “tra”, come si è detto, è un nulla, un vuoto che attraversa la relazione, l'avventura è l'esperienza di questo “tra”. Infatti, ci dice Simmel al riguardo, è “come se tale esperienza fosse in qualche modo sospesa nel vuoto e non gravitasse intorno a nulla”<sup>147</sup>.

Si tratta di capire, allora, come rendere sensibile il soggetto all'avventura. Bisogna, cioè, capire come mantenerne viva la tensione. Poiché se l'avventura “si trova allo stato latente in ogni singola esperienza, e da essa può sorgere spesso sorprendendo noi stessi”, allo stesso modo “questo sentimento può affievolirsi fino a divenire inavvertibile”<sup>148</sup>.

Quando la vita si ritrae dall'avventura, essa finisce per chiudersi in se stessa, per spegnersi e rattrappirsi. La vita infatti, come la descrive Simmel in *Intuizione della vita*<sup>149</sup>, è “più vita” e insieme “più che vita”. Essa è, cioè, sia divenire che forma. Presuppone, oltre alla cristallizzazione in una forma, anche una sua continua trasformazione, una sua continua crescita.

---

<sup>144</sup> Vittorio D'anna, *Un frammento di vita: l'istante dell'avventura*, in *Georg Simmel e l'estetica. Arte, conoscenza e vita moderna*, (a cura di) Claudia Portioli e Gregor Fitzi, Mimesis, Milano, 2006, pag. 238.

<sup>145</sup> Remo Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano, 2002, pag. 174.

<sup>146</sup> Marco Vozza, *Introduzione*, in *Georg Simmel, Filosofia dell'amore*, cit., pag. XXV.

<sup>147</sup> *Ivi*, pag. 69.

<sup>148</sup> *Ivi*, pag. 69.

<sup>149</sup> Cfr. *Intuizione della vita*, cit., pag. 16.

Dunque, il rigenerarsi della vita attraverso l'avventura rappresenta la possibilità per la vita di essere fedele a se stessa. Mentre, al contrario, il venir meno dell'avventura rappresenta una violenza, una ferita che la vita fa a se stessa.

### 3.3 Il “tra” del pudore

Il saggio sull'avventura ci segnala, dunque, ancora una volta, lo sforzo di Simmel di pensare il “tra” come dimensione intermedia tra sé e l'altro e insieme tra la vita e le forme.

La categoria dell'“avventura”, per di più, ci dà la possibilità di osservare il “tra” dal punto di vista esistenziale. Ci dice come il “tra” emerge e che cosa comporta all'interno dell'esperienza del soggetto.

In questo modo, l'avventura rende sempre più evidente che all'origine del “tra” dobbiamo collocare lo sforzo del pudore. Dobbiamo collocare quello scarto da se stessi, per cui l'io si distanzia da se e, tenendosi sospeso, si fa carico della propria alterità.

Il legame tra avventura e pudore è segnalato da Vittorio D'Anna, che lo rinviene in Max Scheler, in perfetta sintonia con la nozione di pudore simmeliana. D'altronde, Scheler conosce il saggio di Simmel, e, al di là dei risvolti filosofici, sul versante psicologico-sociale ne segue la traccia.

Così D'Anna:

Se di essa [l'avventura] vogliamo trovare un'analogia, dobbiamo andarla a cercare [...] nell'interpretazione che Scheler - nello scritto coevo all'*Avventura* simmeliana - dà dell'amore sessuale, come affermazione e insieme perdita del sé. Si tratta qui del fatto che, per uscire dalla sfera dell'istinto sessuale ed entrare in quella dell'amore sessuale, l'io, in forza del pudore, esercita un'azione di inibizione, che ha per premessa l'affermazione della sua propria individualità e per esito - paradossalmente - la dissoluzione dell'individualità in quel “generare nel bello” che - nel mito platonico - è la fusione dei due corpi nell'eros<sup>150</sup>.

Proprio come abbiamo visto in Simmel, anche per Scheler il pudore cerca di riaffermare la soggettività contro una negazione in atto. In questo caso si tratta della negazione che la pulsione sessuale può agire nei confronti della parte spirituale della soggettività, la quale appunto reagisce attraverso il pudore per conservare il valore dell'altro nella relazione. Il pudore cioè, come dice Scheler, fa sì che “l'abbandono sessuale” non divenga “privo di un perdersi nell'altro”<sup>151</sup>.

Torneremo su Scheler e torneremo anche sulla dimensione del corpo e della sessualità. Ciò che qui bisogna evidenziare è che il pudore rappresenta il presupposto da cui si origina un “tra” nella relazione, sia esso l'avventura o l'amore sessuale. Esso è quello sforzo attraverso

---

<sup>150</sup> Vittorio D'anna, *Un frammento di vita: l'istante dell'avventura*, cit., pag. 240.

<sup>151</sup> Cfr. Max Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*, Guida Editori, Napoli, 1979 [opera postuma 1933], pag. 88.

cui il sé si disloca da sé, si altera, per avventurarsi verso l'altro e aprire così un "tra" nella relazione.

Non è un caso allora che Simmel noti come l'avventura "spesso si allontana a tal punto dal nucleo centrale dell'io e dai processi della totalità della vita tenuti insieme da esso, che ci viene spontaneo pensare all'avventura come se a viverla fosse stato un altro"<sup>152</sup>. Nell'avventura noi siamo altri rispetto a noi stessi. Avventurarsi verso l'alterità dell'altro presuppone lo sforzo di farsi carico della propria alterità, presuppone cioè lo sforzo del pudore.

A questo punto si chiarisce ulteriormente anche il senso della breve ma pungente definizione che Simmel dà del "tra" nella *Sociologia*.

Come si è evidenziato sopra, richiamando il principio fondamentale della *Wechselwirkung*, Simmel indica il "tra" come una "reciprocità meramente funzionale". Ora si comprende meglio che il "tra" è spazio di reciprocità perché riserva uno spazio vuoto attraverso cui il soggetto può accogliere la domanda di relazione da parte dell'altro, senza ricondurla preventivamente all'interno della propria prospettiva, senza arrogarsi in definitiva il potere di definire i confini della relazione, il perimetro entro cui essa si deve svolgere, e a cui l'altro dovrebbe sottostare.

Tenere sospeso lo spazio del "tra", permetterebbe al contrario di accogliere progressivamente la prospettiva dell'altro all'interno della propria, per trasformare questa con quella. Il soggetto non impone la propria forma alla relazione, ma si sforza di limarla via via attraverso l'approssimazione alla forma dell'altro. E ciò significa che la relazione non si svolge in una direzione soltanto, dall'uno verso l'altro, ma, reciprocamente appunto, in entrambe le direzioni.

Da questa angolazione, allora, il pudore si rivela come lo sforzo che apre alla reciprocità.

#### **4. La "velatura" della civetteria. Un ultimo spunto da Simmel**

Una delle migliori manifestazioni relazionali della frattura vita/forma che attraversa la soggettività è fornita da Simmel nella sua analisi della civetteria.

Per l'Autore la civetteria consiste nel contemporaneo offrirsi e negarsi: nel concedersi, mantenendo pur sempre la possibilità di ritirarsi, e viceversa nel ritirarsi, alludendo alla possibilità di offrirsi. Un "labile gioco tra il sì e il no"<sup>153</sup> in cui ogni decisione può ribaltarsi nel suo contrario. "Con qualsiasi decisione definitiva – osserva Simmel – la civetteria viene meno, e il culmine supremo della sua arte si rivela nell'avvicinarsi a un atto definitivo che essa arriva quasi a raggiungere per controbilanciarlo nello stesso istante con il suo contrario"<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> *Ivi*, pag. 58.

<sup>153</sup> Georg Simmel, *La civetteria*, [1911], in Georg Simmel, *Filosofia dell'amore*, a cura di Marco Voza, Donzelli, Roma, 2001, pag. 75.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

Attraverso la sua dualità, il suo continuo alternare un sì con un no, la civetteria lascia presagire un'unità, la possibilità cioè di giungere ad una posizione definitiva, per poi però subito ritrattarla e continuamente sviarla.

In questo suo comportamento risiede il fascino seduttivo della “civetta”, il quale, appunto, conduce a sé, attraverso l'alternanza continua del ritrarsi e dell'offrirsi. Instillando lentamente nell'altro un senso di mancanza, ma alludendo al contempo alla possibilità di colmarlo, essa infatti, accresce la sua attrattiva e la sua desiderabilità.

Perciò, spiega Simmel, la “civetta”, grazie al suo comportamento, può intrecciare libertà e potere: essa definisce una particolare forma di relazione per cui la sua libertà da ogni posizione definitiva, diventa una forma di potere, di attrazione e di controllo, su colui che è oggetto della civetteria.

Se Simmel rileva il “tipo ideale” di questo comportamento nella relazione fra i sessi, in una particolare forma di seduzione dell'uomo da parte della donna, ciò non significa che, come abbiamo visto per l'avventura, questo comportamento non sia generalizzabile ad altre dimensioni dell'esperienza umana. Egli specifica che se “si considerano i modi in cui l'essere umano si pone di fronte alle cose e ai suoi simili, fra essi la civetteria rappresenta un comportamento formale del tutto universale che non esclude alcun contenuto”<sup>155</sup>. L'essere umano, per così dire, “civetta” con i più svariati contenuti della sua esperienza. L'indecisione tra il sì e il no accompagna continuamente l'uomo lungo l'arco della sua esistenza.

La vicinanza tra le dinamiche connesse alla civetteria e quelle connesse al pudore e alla vergogna è evidente<sup>156</sup>. Il sociologo tedesco non dà indicazioni al riguardo, ma, sulla base delle osservazioni svolte sin qui, è possibile osservare come la civetteria incarni gli stessi “movimenti” dell'esistenza che contraddistinguono l'esperienza umana.

Il ritrarsi della civetta infatti, proprio come il pudore, mira a tenere sospesa la relazione in modo da tenere in tensione la propria alterità.

Il collegamento alla sfera del pudore, poi, diviene ancor più stringente se osserviamo che questo stato di sospensione si alterna all'offrirsi della civetta. In essa cioè troviamo la simultaneità del sì e del no. Ciò significa porre al centro della civetteria quella logica di contemporanea affermazione e negazione dell'Io che, come abbiamo visto, contraddistingue la vergogna.

Del resto, se facciamo appello alla nostra esperienza, la civetteria non è accompagnata da un sottile e velato senso di vergogna da parte di chi subisce la civetteria, il quale appunto nell'affermarsi si nega?

---

<sup>155</sup>*Ivi*, pag. 89.

<sup>156</sup> Apparentemente, un'affermazione di Simmel sembrerebbe smentire la possibilità del collegamento della civetteria con il pudore. “L'odierna etnologia dà per certo che in origine il coprire le parti genitali (come in generale il vestirsi) non ha assolutamente nulla a che fare con il pudore, ma è funzionale soltanto all'esigenza di adornarsi e al proposito strettamente affine di esercitare un'attrattiva sessuale mediante la velatura”. *Ivi*, pag. 76. Tuttavia, quest'osservazione di Simmel riguarda chiaramente il pudore nel suo senso comune, il pudore fisico, e non il pudore inteso in senso psicologico-relazionale.

Possiamo comprendere meglio questo sentimento se consideriamo la dinamica del desiderio che attraversa la relazione. Del resto è quanto Simmel ci invita a fare più volte nel suo saggio, in particolar modo descrivendo il significato psicologico-sociale della “velatura della civetta”:

Con questo termine [la velatura] intendo tutti i casi in cui, esteriormente o interiormente, un darsi un presentarsi è interrotto da un parziale rendersi invisibili o coprirsi, in modo tale che il tutto viene rappresentato con efficacia tanto maggiore nella forma della fantasia, e grazie alla tensione fra questa forma e la realtà incompiutamente rivelata il desiderio della totalità di quest’ultima divampa in maniera tanto più consapevole ed intensa<sup>157</sup>.

L’alternanza tra sì e no trova il suo apice nella “velatura”, dietro la quale la civetta si cela per sospendere e rimandare la decisione, e portare avanti così il suo lavoro di seduzione.

Qui, però, vediamo anche che, attraverso la sua alternanza “giocosa”, la civetta fa affiorare in colui che è oggetto della seduzione un senso di inadeguatezza sotto l’attenzione della civetta stessa. Ritroviamo dunque quel senso di inadeguatezza che, come abbiamo visto, sotto l’attenzione di un altro diviene senso di vergogna. Lo stesso, tuttavia, rimane velato, incerto, latente, in quanto movimento che, nel generare inadeguatezza, allude contemporaneamente alla possibilità di un suo superamento: allude alla possibilità effettiva, anche se sempre smentita, che la civetta si conceda, e che in tal modo l’inadeguatezza svanisca.

In altri termini, così come non c’è la sicurezza che la civetta si conceda, non c’è nemmeno la certezza che non si conceda. Di conseguenza, l’inadeguatezza, e con essa la vergogna, non si afferma mai definitivamente in chi subisce questo atteggiamento, ma, appunto, rimane sempre latente, velata.

Dal canto suo la civetta, avverte meno il senso della vergogna perché, come fa notare Simmel, “nel suo intimo, la donna che civetta è assolutamente risoluta nell’uno o nell’altro senso”<sup>158</sup>. È lei che detta le regole del gioco, e se mette in scena l’inadeguatezza è per meglio mascherare la sua risolutezza.

L’analisi di Max Scheler sul tema ci consente di inquadrare meglio l’atteggiamento interiore della civetta, per quanto *a contrario*<sup>159</sup>. Egli afferma, infatti, che nella civetteria è possibile

---

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> *Ivi*, pag. 81.

<sup>159</sup> D’altronde l’impostazione del problema – in aperta critica con l’analisi di Simmel – non sembra convincente. In *Pudore e sentimento del pudore*, cit., infatti, riconducendo la civetteria all’espressione in campo erotico di un meccanismo naturale, riscontrabile anche nell’animale, in base al quale “ogni movimento scatenato dallo stimolo – o meglio la sensazione determinata da tale movimento – incita a proseguire e a incrementare il movimento stesso” (*Ivi*, pag. 65), finisce con il naturalizzare la civetteria, attribuendo, sul piano psicologico, questo atteggiamento al solo genere femminile: “L’uomo è civettuolo soltanto nella misura in cui manifesta, nel carattere, tratti femminili, del resto facilmente riconoscibili, a prescindere dal suo modo lezioso di comportarsi” (*Ivi*, pag. 66). L’affermazione oggi difficilmente accettabile, incrina tutta la sua analisi. Diversamente Simmel, il quale, pur segnalando una “differenza specifica femminile”, osserva, con una sensibilità che sembra rara per il suo tempo, che “le forme e i modi di espressione, non soltanto linguistica, messi a disposizione dell’interiorità

rinvenire “una *imitazione* del pudore sul piano dell’espressione”<sup>160</sup>. Il pudore sarebbe, cioè, degradato e strumentalizzato ai fini della seduzione.

A ben vedere, infatti, nel ritrarsi della civetta non c’è nessuno scarto interiore, ma soltanto la finzione di uno scarto: la finzione di una condizione fratturata, la quale è messa in mostra solo perché interiormente negata. Se il pudore significa conservare lo scarto della soggettività all’interno della relazione, la civetta metterebbe in scena piuttosto la finzione del pudore. In altre parole: se, per un verso, finge di cedere all’attrazione dell’uomo, e quindi di essere coinvolta e dipendere dalla relazione, nella sostanza la civetta si *presuppone* in un’identità autonoma rispetto alla relazione, volta a mantenere salda la sua sovranità.

L’analisi simmeliana della civetteria ci offre dunque la possibilità di comprendere la torsione inautentica dello scarto del pudore. E ci permette di distinguere, su un altro versante, il pudore dalla *pruderie*, troppo spesso scambiata per pudore.

Tuttavia anche questa interpretazione dell’atteggiamento della civetta risulta riduttiva: la possibilità della sua autenticità è sempre dietro l’angolo. Nessuno ci assicura che la civetta sia effettivamente inautentica. Potrebbe cambiare il suo atteggiamento da un momento all’altro. E così, giocosamente, sospesi tra una possibilità e l’altra, siamo ricondotti alla nostra originaria inadeguatezza:

La profonda solitudine metafisica dell’individuo, per il cui superamento qualsiasi desiderio dell’uno di raggiungere l’altro è soltanto un cammino infinito, ha ottenuto nel rapporto fra i sessi una configurazione dalla sfumatura particolare, ma forse anche avvertibile nel modo più essenziale<sup>161</sup>.

---

psichica dalla nostra cultura, sono essenzialmente creati da uomini, e perciò è inevitabile che siano innanzitutto al servizio del modo di essere maschile e delle sue necessità”. Georg Simmel, *La civetteria*, cit., pag. 86.

<sup>160</sup> Max Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*, cit., pag. 66.

<sup>161</sup> *Ivi*, pag. 87.

## Con Simmel oltre Simmel. La frattura

---

La *logica* della legge è incrollabile, ma non resiste ad un uomo che vuole vivere.

Franz Kafka, *Il processo*

### 1. Verso la frattura

Passando attraverso l'opera di Simmel abbiamo individuato il pudore come lo scarto da sé da parte del soggetto e abbiamo osservato, inoltre, come in questa distanza (da sé, generata dallo scarto) si giochi il rapporto *tra* la vita e le forme.

Lo studio dedicato a Georg Simmel da Vladimir Jankélévitch, uno dei primi studiosi a porre l'attenzione sull'importanza dell'opera simmeliana, sembra confortare la nostra interpretazione. Nella lettura di Jankélévitch, infatti, la possibile armonizzazione del rapporto tra la vita e le forme risiederebbe per Simmel nel mantenimento della distanza tra soggetto e oggetto (forme)<sup>162</sup>.

Lo dice bene Laura Boella nell'introdurre lo studio del filosofo francese:

Jankélévitch arriva al punto cruciale della sua lettura, attirando l'attenzione su una categoria simmeliana al centro della *Filosofia del denaro*, la "distanza", che permette di creare un "piano intermedio di proiezione", ossia uno spazio in cui i valori o le forme non hanno ancora acquisito un'oggettività totalmente indipendente dal soggetto, mentre questo a sua volta sta allentando la sua presa su ciò che è esterno. La "distanza" è un dispositivo che tiene a freno l'assolutismo sia del soggetto sia dell'oggetto<sup>163</sup>.

Questa idea di distanza sembra collegarsi esattamente con la visione del pudore sin qui emersa. Stando appunto nella distanza, anche il pudore, inteso come scarto, contribuirebbe alla creazione di quel *piano intermedio* in cui l'oggettività viene sospesa consentendo l'avvicinamento meglio approssimato, quindi la forma meglio misurata, nella dialettica tra soggetto e oggetto.

---

<sup>162</sup> Cfr. Vladimir Jankélévitch, *Georg Simmel filosofo della vita*, Mimesis, Milano-Udine, 2013 [1925], pagg. 44, 45.

<sup>163</sup> Laura Boella, *Introduzione*, in Vladimir Jankélévitch, *Georg Simmel filosofo della vita*, cit., pag. 13.

Certo, diversamente dall'idea di pudore che c'è parso di mutuare correttamente da Simmel, segnata ineludibilmente dalla frattura, la visione della distanza proposta da Jankélévitch contempla la possibilità di una composizione della dialettica vita/forme che, sebbene configurandosi come equilibrio dinamico, risponderebbe a una concezione della vita come unità – dunque in contrasto con lo sfondo sul quale abbiamo collocato il pudore. Tuttavia, non v'è una reale contraddizione. Così come Simmel continuerà a oscillare tra le due visioni – del possibile rinvenimento di un'unità originaria di vita e forme e della loro frattura ineludibile – lo stesso Jankélévitch, durante il suo percorso intellettuale, approderà ad una visione etico-esistenziale, tutta imperniata sulla frattura.

Ancora una volta ci viene in aiuto Laura Boella:

Jankélévitch radicalizza drammaticamente la condizione umana di intermediarietà, imprimendole un carattere etico-esistenziale. La “posizione mediana” ha ben poco a che vedere con una sintesi, sognata, provvisoria, ma instancabilmente inseguita, di temporale e di eterno, di relativo e di assoluto. Essa è piuttosto lacerazione costitutiva, derivante dal carattere unico, individuale, istantaneo e irripetibile (“semelfattivo” dirà successivamente Jankélévitch) di ogni azione umana, che si sporge su un confine, che è il mistero, l'alterità assoluta, ma non può essere oggetto di conoscenza affermativa o misticizzante<sup>164</sup>.

Il pudore sarebbe la manifestazione incarnata della frattura<sup>165</sup>.

Chiudere la questione sulla possibilità di comporre la dialettica vita/forme, con la visione della vita nel “flusso continuo delle forme” è in ogni caso una tesi riduttiva. Recentemente, introducendo lo studio simmeliano su Goethe, Michele Gardini si interroga rispetto all'effettiva esperienza della vita da parte del soggetto, giungendo alla conclusione che essa è tutt'altro che immediata e solidale partecipazione ad un flusso.

[m]a davvero noi avvertiamo in questo modo la vita e la sua ritmica? Sentiamo un flusso vitale che entra in una forma per poi trascinare e che, ritornato libero fluire, dismessi i propri panni, cerca e trova una forma più adatta con la quale ripetere la sua eterna vicenda?<sup>166</sup>

La nostra esperienza della vita si gioca, piuttosto, nell'esperienza della finitezza, dice Gardini. Tale esperienza è segnata originariamente dalla scissione e, per andare incontro alla vita, è con questa che bisogna fare i conti.

[n]oi non abbiamo esperienza, a quanto sembra, di un flusso vitale che si raggela in forme, ma abbiamo direttamente esperienza di forme, di schemi, di strutture che si

---

<sup>164</sup> Laura Boella, *Introduzione*, cit., pag. 17.

<sup>165</sup> E non a caso Jankélévitch insisterà sulla dimensione del pudore, tanto da meritare l'epigrafe di “filosofo del pudore” da parte di Rovatti, altro studioso coinvolto da questo tema. Cfr. Pier Aldo Rovatti, *Se la musica è silenzio*, in *La Repubblica*, 2 Febbraio 1986.

<sup>166</sup> Michele Gardini, *Il Goethe di Simmel*, in Georg Simmel, *Goethe*, Quodlibet, Macerata, 2012 [1913], pag. 42. Vedi anche Marco Voza, *I confini fluidi della reciprocità*, cit., pag. 96.

confrontano, e talora si scontrano drammaticamente, con l'ambiente esterno ed interno. [...] Originaria sarebbe allora la forma, e ciò che chiamiamo vita riceverebbe in noi rappresentanza dall'oscura ma effettiva percezione di queste transizioni formali, talora rapidissime, talora laboriose e sofferte: percezione di un dinamismo, di una pulsione che davvero sottende l'inquieta dialettica delle nostre forme. In una parola soltanto, la vita coinciderebbe non tanto con l'intuizione quasi mistica di un flusso vitale, ma con la consapevolezza emotiva ed esistenziale della *precarietà* e della mobilità, del carattere *metamorfico* delle nostre forme<sup>167</sup>.

L'essere umano non ha esperienza che di forme e del loro essere continuamente insufficienti, della loro eterna imperfezione, da cui consegue il continuo movimento del loro farsi e disfarsi. Ma questo movimento testimonia non solo il pulsare della vita e la sua dialettica con il mondo delle forme; nel continuo farsi e disfarsi delle forme, oltre che sulla vita, il soggetto si trova affacciato anche sulla morte.

L'esperienza della finitezza, a ben vedere, è tematizzata da Simmel in uno dei suoi ultimi scritti, *Metafisica della morte*. Qui egli osserva esplicitamente il rapporto consustanziale della vita con la morte: l'una esiste solo in rapporto all'altra.

La formulazione hegeliana, che ogni quid esige il suo contrario e insieme ad esso giunge alla sintesi più elevata, in cui certo viene "tolto" ma proprio in questo modo "giunge a se stesso", forse in nessun luogo fa risplendere il suo significato profondo come nel rapporto tra la vita e la morte. La vita esige, a partire da se stessa, la morte, come proprio contrario, come l'"altro" che il quid diviene e senza il quale questo quid non avrebbe il suo senso specifico e la sua specifica forma<sup>168</sup>.

La vita, dunque, è se stessa solo in quanto è in un rapporto differenziale con la morte. Per poter sentirsi viva, la vita necessita del suo contrario.

Le forme, a loro volta, si innestano in questa tensione reciproca (ancora una volta la *wechselwirkung*), cercando di porre al riparo i contenuti della vita dal loro essere destinati alla morte. Dice infatti Simmel:

In tale misura vita e morte stanno su un gradino dell'essere, come tesi e antitesi. In questo modo però si eleva al di sopra di esse qualcosa di più alto, valori e tensioni della nostra esistenza (*Dasein*), che sono superiori alla vita e alla morte e non più toccati dal loro contrario, e nei quali soltanto la vita giunge propriamente a se stessa, al più alto senso di se stessa. [...]

Se noi vivessimo eternamente, forse la vita rimarrebbe indifferenziatamente fusa con i suoi valori e i suoi contenuti, non vi sarebbe alcun reale impulso a pensarli al di fuori dell'unica forma nella quale li conosciamo e spesso senza limiti li possiamo «vivere». Ora, però, noi moriamo e sperimentiamo così la vita come qualcosa di casuale, di passeggero, come qualcosa che può essere anche diversamente. Solo per questo sarà sorto il pensiero, che i contenuti della vita non hanno bisogno di condividere il destino

---

<sup>167</sup> *Ivi*, pagg. 43-44.

<sup>168</sup> Georg Simmel, *Metafisica della morte*, SE, Milano, 2012 [1910 - 1911], pag. 14.

del suo processo, solo così si sarà posto in rilievo il significato di certi contenuti valido al di là della vita e della morte, indipendentemente da ogni scorrere e finire. Solo l'apprensione della morte avrà sciolto quel legame, quella solidarietà dei contenuti della vita con la vita<sup>169</sup>.

Dall'esposizione alla morte sorge la dimensione specificatamente umana delle forme, in quanto è contro la morte che il soggetto costruisce quella dimensione. Ma ciò significa anche che la morte è ciò per cui il soggetto si distanzia dalla sua vita, in quanto, appunto, proprio nel suo tentativo di fuggire la morte dando forma al mondo il soggetto reifica la vita, e dunque si allontana da essa.

Potremmo dire che la morte è quello iato tra la vita e le forme, per cui ogni ricomposizione dell'unità della vita attraverso le forme non può che risultare vana. Oppure, specularmente, essa è ciò che fa sì che il soggetto, per andare incontro alla vita, sia chiamato ad oltrepassare uno iato, è chiamato cioè ad un salto oltre un fossato, oltre una frattura: oltre la morte.

Ciò che noi esperiamo allora, come giustamente nota Gardini, non è il flusso vitale, la sua pienezza e la sua forza, quanto una forma che nella precarietà dell'Io si trova in tensione con la morte. Da questo punto di vista, allora, più della conciliazione tra la vita e le forme, che Simmel ha in qualche modo tributato al genio goethiano<sup>170</sup>, è importante e significativa la sconfitta di Michelangelo.

Nessuno come Michelangelo aveva fatto tanto per chiudere la vita nel cerchio della forma terrestremente visibile dell'arte, perché essa trovasse in sé la propria soluzione, non solo creando a partire dal corpo e dall'anima, che fino ad allora era appesa al cielo, un'unità della visione ancora ignota, ma portando ad espressione finita tutte le discrepanze del vivere, tutte le tragedie che si sviluppano tra i suoi livelli superiori e inferiori, nel singolare movimento delle sue figure, nella lotta delle loro energie. Ma nel

---

<sup>169</sup> *Ivi*, pagg. 14-15.

<sup>170</sup> Anche se nello studio su Goethe non mancano indicazioni che vanno nella nostra direzione. Ad esempio Simmel ritrova nella vita di Goethe un sentimento per noi particolarmente significativo su cui si sofferma in questo modo: "La sensazione di questa sorda resistenza del mondo reale, cui noi stessi apparteniamo, contro il superiore e l'assoluto, dal quale il mondo stesso riceve senz'altro in feudo il proprio contenuto e valore, si riflette bene in un sentimento che egli formula spesso, ad. es. nella frase seguente: "L'idea, quando entra nel fenomeno, qualunque sia il modo, suscita sempre apprensione, un certo genere di soggezione, imbarazzo, repulsione, nei cui confronti l'individuo in qualche maniera si mette in posa"". Georg Simmel, *Goethe*, cit., pag. 159.

Nella stessa direzione va la sua analisi di un altro tratto che percorre l'esistenza goethiana: la rassegnazione, la rinuncia: "Nella rassegnazione siamo soliti rilevare e avvertire soprattutto il momento del patire, ma questo riflesso sentimentale è del tutto inessenziale per Goethe. Il "rinunciante" è l'uomo che dà alla propria esistenza soggettiva la forma mediante la quale essa può inserirsi nell'ordine oggettivo della società e del cosmo in generale; oppure, dall'altro lato, non appena l'uomo vuole darsi una forma che superi il semplice diffondersi della propria esistenza, nella quale intuire sé stesso come oggetto, come un elemento del mondo, egli deve allora abdicare. Ogni forma è limitazione, è rinuncia a ciò che sta oltre il limite; e solo tramite la conformazione sorge quell'essere stabile, commisurato al mondo, che si trova dinanzi al soggetto, e del quale questo stesso deve assumere la forma". Georg Simmel, *Goethe*, cit., pag. 210. Tuttavia, questo aspetto evidenziato da Simmel costituisce solo un momento dell'arte di Goethe che si supera in direzione dell'unione della vita con le forme.

conferire forma definitiva alla possibilità di portare la vita, per la via dell'arte, a unità e completezza, gli divenne terribilmente chiaro che questi limiti non avevano fine<sup>171</sup>.

Il rapporto vita/forme è ineludibilmente attraversato dalla morte, la quale impedisce ogni possibilità di “pacificare” quel rapporto. La pretesa dell'unità, al contrario, è il sogno o la presunzione tracotante dell'immortalità.

## 2. Contro la vergogna

### 2.1 La trappola della vergogna

Porre l'accento sulla frattura della dialettica vita/forme è un'ulteriore via per confermare lo spazio della vergogna e del pudore nel cuore della relazione sociale.

Se la forma, come abbiamo visto, è originariamente esposta alla morte, nel momento in cui essa si vuole assoluta, piena, completa, sarà, ineludibilmente, negata dalla morte. Il soggetto che si vuole affermare in una forma compiuta cercando di ricomporre la frattura vita/forma, si troverà per forza di cose negato da questa frattura da cui non può fuggire. Il soggetto, cioè non può rifuggire il suo essere un soggetto finito.

Quella logica di contemporanea affermazione e negazione dell'io con cui Simmel identifica la vergogna, dunque, inerisce la soggettività in maniera originaria, come inadeguatezza delle forme rispetto alla vita.

[A]s a phenomenon of life, meanwhile, what shame signals, more than anything, is condemnation to, or imprisonment within, the inadequacy of forms<sup>172</sup>.

Della visione della vergogna come condizione originaria v'è, d'altronde, testimonianza in molta parte del pensiero del Novecento. Icasticamente, Emmanuel Lévinas afferma: “È dunque la nostra intimità, cioè la nostra presenza a noi stessi, che è vergognosa. Essa non rivela il nostro nulla, ma la totalità della nostra esistenza”<sup>173</sup>.

Sulla stessa linea si colloca Gunther Anders<sup>174</sup> ma anche Jean Paul Sarte, il quale afferma più precisamente che:

[l]a vergogna pura non è il sentimento di essere questo o quello oggetto criticabile; ma, in generale, di essere un oggetto, cioè di *riconoscermi* in quell'essere degradato, dipendente

---

<sup>171</sup> Georg Simmel, *Michelangelo*, Abscondita, Milano, 2003 [1910 - 1911], pagg. 65, 66.

<sup>172</sup> Senza riferirsi a Simmel, ma sorprendentemente in linea con la ricostruzione che abbiamo proposto della vergogna, lo rileva di recente Timothy Bewes, *The Event of Postcolonial Shame*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2010, Ed. Kindle, pag. 2.

<sup>173</sup> Emmanuel Lévinas, *Dell'evasione*, Elitropia, Reggio Emilia, 1988 [1935], pag. 35. Al riguardo si veda anche l'introduzione di Giorgio Agamben a Emmanuel Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata, 2003; inoltre sempre di Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino, 2016 [1998].

<sup>174</sup> Gunther Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Orotos, Salerno, 2015 [1936].

e cristallizzato che io sono per altri. La vergogna è il sentimento della *caduta originale*, non del fatto che abbia commesso questo o quell'errore, ma semplicemente del fatto che sono "caduto" nel mondo, in mezzo alle cose e che ho bisogno della mediazione d'altri per essere ciò che sono<sup>175</sup>.

In assonanza è anche Sergio Givone: "La vergogna è il sentimento che scaturisce dalla colpa metafisica, ma che accompagna la colpa in tutte le sue manifestazioni"<sup>176</sup>. E ancora, dalla prospettiva filosofico politica, che qui ci interessa particolarmente in vista dell'attenzione che vogliamo prestare alla relazione sociale, Martha Nussbaum:

agendo ad un livello più profondo rispetto a qualsiasi orientamento sociale specificatamente rivolto alle norme, [la vergogna] ha la funzione di costituire una maniera notevolmente mutevole in cui gli esseri umani negoziano alcune contraddizioni intrinseche alla loro umanità – vale a dire, legate alla coscienza di essere creature finite e contraddistinte da esigenze ed aspettative eccessive<sup>177</sup>.

Molteplici testimonianze potrebbero essere tratte anche dalle opere letterarie. Celebre il finale de *Il processo* di Franz Kafka, riferimento imprescindibile:

"Come un cane!" mormorò, e gli parve che la sua vergogna gli sarebbe sopravvissuta<sup>178</sup>.

Come rileva Roberto Calasso, "[t]utte le storie del processo e dello scrivere in rapporto al processo sono immerse nella *vergogna* come loro elemento vitale. È l'aria in cui avvengono"<sup>179</sup>. Della radicalità della vergogna potremmo leggere a lungo trovando grande giovamento dalla letteratura, ma ci limitiamo a quale esempio. Uno per tutti, il romanzo di Philip Roth, *La macchia umana*, dove vediamo il segno della condizione originaria in una "macchia" che "è in ognuno di noi. Insita. Inerente. Qualificante. [...] La macchia che precede la disobbedienza, che comprende la disobbedienza e frustra ogni spiegazione e ogni comprensione"<sup>180</sup>. Non è un caso, allora, che l'impresa del protagonista, ci dice Philip Roth, si origini dalla vergogna. Allo stesso modo non sembra un caso che nella lingua inglese il soggetto dell'azione sia definito *self-conscious*, un termine ambivalente per indicare "imbarazzato", "timido" e, al contempo, "autocosciente", "cosciente di sé". Troviamo la vergogna nel fondo di noi stessi nel momento in cui cerchiamo noi stessi.

E il racconto breve di Angelo Andreotti, *Autoritratto*, in cui si svela un'identica ambivalenza:

E allora si guarda, con maggiore attenzione. Si guarda allo specchio mentre ha ancora il pennello sulla tela. Lo trova insostenibile quello sguardo, quel suo sguardo. Trova vertiginoso vedere ed essere visto nello stesso gesto, con la stessa azione. In un certo

---

<sup>175</sup> Jean Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, Il saggiatore, Milano, 1997 [1943], pag. 362.

<sup>176</sup> Sergio Givone, *Metafisica della pesta. Colpa e destino*, Einaudi, Torino, 2012, pag. 63.

<sup>177</sup> Martha C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma, 2012 [2004], pag. 208.

<sup>178</sup> Franz Kafka, *Il processo*, Mondadori, Torino, 2012 [1925], pag. 212.

<sup>179</sup> Roberto Calasso, *K.*, Adelphi, Milano, 2005, pag. 234.

<sup>180</sup> Philip Roth, *La macchia umana*, Einaudi Torino, 2003 [2000], pag. 261.

senso anche indecente. È indecente. È come guardarsi con gli occhi prestati a un altro. Oppure guardare un altro che ci assomiglia. Vergogna. Non di qualcosa di preciso. Vergogna e basta. Abisso. Timore. Ma un po' più in qua, restando a sfiorare appena l'immagine senza sprofondarci dentro, senza stordirsi in quei rimbalzi di sguardi, anche compiacimento, inutile soddisfazione<sup>181</sup>.

La stessa indicazione ci proviene anche dalla poesia di Eugenio Montale, *Il terrore di esistere*.

“E la vergogna non è, garzon bennato, che un primo/ barlume della vita”<sup>182</sup>.

Bisogna aggiungere inoltre che se la vergogna si genera dalla contemporanea affermazione e negazione dell'Io, negare la vergogna non serve a eliminarla, piuttosto sortisce l'esito contrario della rigenerazione. Se, con un gesto eroico, vogliamo superare la vergogna, opponendo all'Io ideale mortificato, una diversa forma di noi stessi (un nuovo Io ideale), non facciamo che avvitarcì nella sua morsa<sup>183</sup>: Nel momento in cui la combattiamo, ne veniamo catturati. All'origine della vergogna, dunque, ritroviamo un meccanismo paradossale che ingloba anche ciò che le si oppone, e da cui non ci si può chiamar fuori.

Come se la vergogna sia il segno di una macchia cieca, da cui la relazione non riesce a sottrarsi, un punto di fuga ineliminabile dello sguardo che rischia di mettere continuamente in crisi la relazione.

Da questo punto di vista, non sembra un caso che Simmel, nell'*Excursus sulla sociologia dei sensi*, proprio quando arriva a toccare il punto di maggior reciprocità della relazione, vale a dire lo sguardo reciproco negli occhi, passi subito a descrivere il meccanismo della vergogna<sup>184</sup>. Come lo sguardo di fronte allo specchio descritto da Angelo Andreotti, lo sguardo di fronte all'altro è continuamente sul punto di diventare insostenibile.

## 2.2 Il pudore: fuori dalla trappola

La vergogna dunque ci cattura *non* perché non ci dimeniamo, ma *proprio* perché ci dimeniamo nella nostra finitezza, e più ci dimeniamo più aumenta la sua morsa.

Per evitare la vergogna è necessario, allora, abitare questa finitezza, imparare a fronteggiarla. Si tratta, cioè, di *starci* con pudore<sup>185</sup>, vale a dire con la disposizione a essere presenti e consapevoli alla frattura originaria tra vita e forme. Se ricomporre questa frattura in un'unica forma, conduce in una contraddizione insanabile, il sostarvi del pudore permette di tenere sospesa la contraddizione, impendendo così l'imporsi della vergogna.

---

<sup>181</sup> Angelo Andreotti, *Autoritratto*, in *Il guardante e il guardato*, Book Salad, Anghiari, 2015, pagg. 44-45.

<sup>182</sup> Eugenio Montale, *Diario del '71 e del '72*, Mondadori, Milano, 2010 [1973], pagg. 258-259.

<sup>183</sup> La dinamica è chiarissima in Philip Roth che esplicita come la negazione eroica della vergogna, ciò che caratterizza la vita del suo protagonista produca a sua volta vergogna: “[I]l segno di tutta la sua storia”, infatti, è “l'indivisibilità dell'eroismo e della vergogna”. Philip Roth, *La macchia umana*, cit., pag. 198.

<sup>184</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 551.

<sup>185</sup> L'espressione “conservare/mantenere il pudore”, usata comunemente, sembra indicare proprio questa disposizione del soggetto.

Certo, nella sospensione dell'identità operata dal pudore, esiste in ogni caso l'esposizione del soggetto alla contraddizione e alla possibilità della vergogna. Ed è tale esposizione a provocare la confusione tra pudore e vergogna<sup>186</sup>, sebbene la dinamica tra i due sentimenti è del tutto diversa. È necessario chiarire infatti che, mentre il pudore è spazio dello "scarto" che sospende l'identificazione di un soggetto, la vergogna è la sua tensione irriducibile.

Questo specifica dinamica del pudore si riscontra chiaramente nell'analisi di Pier Aldo Rovatti, il quale colloca il valore positivo della distanza del pudore esattamente all'interno di una contraddizione.

La tonalità pratica del pudore, l'introduzione di un silenzio nella parola, di un'attesa nell'azione (perché non sia immediatamente una reazione), è la possibilità che abbiamo di spalancare gli occhi davanti alla contraddizione in cui ci troviamo a essere e che di fatto siamo. [...] Perché contraddizione? Ma perché se il pudore ha la paradossale capacità di togliere un velo, il sipario che si squarcia è proprio quello che ci impedisce, con cui ci impediamo di entrare in contatto con il nostro girotondo attorno a un'illusione, di accorgerci di essere continuamente giocati, di non far altro che progettarci nell'impossibilità<sup>187</sup>.

È il pudore che ci fa riconoscere la contraddizione. E questa, per il solo fatto di essere riconosciuta e abitata, non si mostra più insuperabile<sup>188</sup>.

Si tratta, in altri termini, di fare i conti con la morte. Dire "Io muoio" è insostenibile. Nel porsi di fronte alla morte, un soggetto si nega, cadendo nella trappola della fine dell'esistenza. L'unica possibilità per fronteggiare la morte è dunque tenersi nella distanza da sé, in quella tensione tra la propria singolarità e il proprio sé, creata dalla riflessività dello sguardo.

Ecco allora che si sottrae alla morte, per così dire, il potere di generare la vergogna. Allo stesso tempo, la morte che, come riconosce Simmel, costituisce l'estrema alterità, si troverà a sua volta di fronte un'altra alterità, ovvero il soggetto che opera la distanza, che non potrà negare provocando in lui la vergogna.

Il pudore, dunque, è la tensione che consente al soggetto di guardare la propria finitezza, e di convivere con la paura della morte, fronteggiandola.

---

<sup>186</sup> Forse, è anche per questo motivo che in molta letteratura vergogna e pudore sono trattati indistintamente o scambiati nel significato.

<sup>187</sup> Pier Aldo Rovatti, *Abitare la distanza*, Raffaello Cortina, Milano, 2007, pag. XXVI. Inoltre sempre di Rovatti, insieme ad Alessandro Dal Lago, si segnala *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1989.

<sup>188</sup> E ancora potrebbe venirci in soccorso la letteratura. Chi si avvicina maggiormente a questo significato del pudore è J. M. Coetzee, il quale, specialmente in *Vergogna*, Einaudi, Torino, 2014 [1999], ed *Elizabeth Costello*, Einaudi, Torino, 2005 [2003], sottolinea la condizione del permanere nella contraddizione per fare salva la soggettività. Sul punto si veda Chiara Lombardi, «The face i see is blank»: J. M. Coetzee, *il personaggio e l'atto della lettura, tra "illuminazioni" e "pudore"*, in F. Marengo (a cura di), *Il personaggio nelle arti della narrazione*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pagg. 245-267. L'interesse di Coetzee per il tema si riflette chiaramente nel saggio *Pornografia e censura*, Donzelli, Roma, 1996. Interessanti suggestioni inoltre provengono dal romanzo di Salman Rushdie, *La Vergogna*, Mondadori, Milano, 1999 [1983], ed. Kindle.

Se la vergogna, come riconosce Andrea Tagliapietra, è “la morte al lavoro”<sup>189</sup> - “mortificazione” appunto -, il pudore allora è ciò che sottrae alla morte la possibilità di esercitare il suo orrendo lavoro. Esso è ciò che non ci fa morire dalla vergogna.

A ben vedere, anche Simmel, in un passo del *Rembrandt*, sembra avvicinarsi alla nostra riflessione. In quest’opera, rilevando ancora una volta la coappartenenza di vita e morte, Simmel osserva che,

[s]e la morte viene così concepita come una potestà sulla vita priva di legami con essa, diventa la cosa terribile e commiserabile contro la quale o ci si ribella eroicamente, o ci si assoggetta liricamente, o con cui non si ha interiormente nulla a che fare – come la raffigurano tutte le «danze macabre»<sup>190</sup>.

Nel momento in cui la si vuole escludere, la morte non può che diventare il nostro nemico invincibile.

Tutto invece è diverso se la morte viene avvertita come un elemento immediatamente unito o interno alla vita. In tal caso non siamo più «minacciati» dalla morte come da un nemico (o amico che sia) che giunge sino a noi da lontano, e la morte è sin dall’inizio un *character idelebilis* della vita. In questo caso non vi è dunque molto da opporle, essa è in noi dal nostro primo giorno, non come una possibilità astratta che si realizzerà prima o poi, ma come il semplice esser-così della nostra vita<sup>191</sup>.

Questo sguardo prospettato da Simmel, ci sembra appunto lo sguardo del pudore. Lo sguardo che tiene la vita in tensione con la forma, mantenendo la sua esposizione alla morte. Quando invece si cerca l’assolutizzazione della forma, la morte diviene insopportabile. E lo diviene anche la vita. La forma che si vuole assoluta, in altri termini, non abbraccia più in sé contenuti vitali. La forma si inaridisce, e la vita fugge via come sabbia tra le mani.

Vittorio D’Anna, nell’analizzare l’avventura nota che in essa prendono corpo quelle forze che si agitano in seno alla vita, e la rigenerano dalla sua oggettivazione. Ma proprio perché hanno la forza di rigenerarla, argomenta D’Anna, esse rappresentano ciò che, nel movimento della vita, possiamo chiamare “immortale”. L’avventura, in altri termini, esprime il fatto che il soggetto non cede di fronte alla morte.

Scrive l’autore:

[C]ontro la fissazione in specifici contenuti venuti a realizzazione, si ergono non tanto contenuti non venuti a realizzazione, quanto ciò che, sottratto a ogni determinazione in termini di contenuto, si traduce in quel *sensu di incompiutezza* [corsivo nostro] che accompagna le determinazioni compiute dell’esperienza, facendo loro da sfondo. Ed è questo ciò che l’avventura porta a manifestazione e che pure è la condizione perché la

---

<sup>189</sup> Andrea Tagliapietra, *La forza del pudore. Per una filosofia dell’inconfessabile*, Rizzoli, Milano, 2006, pag. 147.

<sup>190</sup> Georg Simmel, *Rembrandt*, SE, Milano, 1991 [1916], pag. 107.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

vita venga ad autotrascendersi: quel bisogno di dare corpo a qualcosa d'altro che – indeterminato o determinato – in termini appena di adombramento, fa inquieta la nostra esperienza, e svolge la funzione di spingerla di nuovo in avanti quando viene ad arrestarsi. [...] L'immortalità non è una condizione esterna ma, immanente all'esperienza di un uomo, consiste nel non sentirsi alla fine. La vita nel divenire è nel segno della morte e nello stesso tempo è sottratta alla morte. In tutti noi cova il sentimento che l'esistenza non è compiuta, perché al fondo non smettono di agitarsi tensioni che, precludendone il senso di appagamento, la portano ogni volta, per così dire, a risorgere, dopo che è tramontata<sup>192</sup>.

Se il pudore, come del resto sembra riconoscere lo stesso D'Anna, è proprio ciò che riapre quel senso di incompiutezza<sup>193</sup>, allora, da questo punto di vista, esso è nel segno dell'immortalità. Un'immortalità esattamente opposta rispetto a quella che aspira all'unità. Questa è l'immortalità di chi nega la morte. Quella è l'immortalità di chi le riconosce fino in fondo la sua appartenenza alla vita, senza tuttavia lasciarle l'ultima parola. Potremmo anche dire che il pudore è il momento dell'immortalità perché in quel momento la morte non fa più vergogna. Essa allora, non sarà più esclusa dalla vita, ma potrà essere considerata una possibilità per rigenerarsi.

Tuttavia, con un occhio realistico, dobbiamo anche evidenziare che questa è una prospettiva a cui il possiamo solo tendere, senza mai poterla realizzare fino in fondo. Difficile non cedere al richiamo dell'unità. Difficile non illudersi di poter ingannare la morte aspirando all'immortalità. Cionondimeno, se il meccanismo della vergogna identificato da Simmel è esatto, se la vergogna, cioè, è questo meccanismo paradossale che include anche la sua negazione, allora per sottrarsi ad essa l'unica via percorribile sembra essere quella del pudore. E ad ogni modo, quando cercheremo l'unità con noi stessi, d'ora in poi sapremo riconoscere il richiamo della vergogna alla nostra finitezza. Ancor prima dell'incontro finale, la morte punisce per il solo fatto che la si fugge. E la sua punizione è la vergogna.

Se la morte è la nostra estrema alterità, allo stesso tempo non bisogna perdere di vista che questa dinamica interessa ogni alterità. Non è forse vero che la vergogna accompagna sottilmente ogni nostro confronto con l'estraneo, con il diverso, con l'altro? O meglio, non ci sorprende un presagio di vergogna alla scaturigine di ogni relazione con ciò che è altro da noi, finanche con ciò che è altro in noi?

Ecco. Qui dobbiamo scegliere se accettare - spudoratamente - l'oggettivazione, per nascondere la vergogna al prezzo però di negare la vita con il suo portato di alterità – e comunque sempre con il rischio che la contraddizione si ripresenti rinnegandoci di nuovo;

---

<sup>192</sup> Vittorio D'Anna, *Un Frammento di vita: l'istante dell'avventura*, cit., pagg. 237-238. Al riguardo cfr. anche Vittorio D'Anna, *Il denaro e il terzo regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*, Clueb, Bologna, 1996; in particolare si veda il paragrafo "La vita che vince la morte", pagg. 128-135.

<sup>193</sup> Da non confondere con l'inadeguatezza che abbiamo visto nella prima parte del capitolo precedente, che invece è proprio l'incapacità di fronteggiare la propria incompiutezza.

oppure se accogliere la vergogna con pudore e sostare, con fatica e sforzo, nella frattura che per noi è la vita.

Se saremo disposti a lasciar emergere in superficie un leggero senso di vergogna - segno del nostro essere fratturati, del nostro essere altro da noi stessi -, forse, allora, “il gelo del cuore si sfa” e l’alterità non sarà più inchiodata alla vergogna.



## La nozione di pudore di Simmel a confronto

---

Se soltanto lo sapessero, quasi tutti gli uomini nutrono, una volta o l'altra, ciascuno nella sua misura, su per giù gli stessi sentimenti che nutro io verso l'oceano.

Herman Melville, *Moby Dick*

Questi interminabili millenni corrispondono alla mutazione che liberò l'uomo dall'animalità originaria. Ne uscì un uomo che lavorava, che era consapevole di morire e che stava passando dalla sessualità senza vergogna alla sessualità vergognosa, da cui nacque l'erotismo.

Georg Bataille, *L'erotismo*

La solidità della riflessione simmeliana sembra trovare conforto nella trattazione che nel Novecento le scienze umane e sociali hanno fatto del pudore come disposizione interiore del soggetto. Oltre a Vizzardelli, Jankélévitch e Rovatti che abbiamo già citato, infatti, anche altri autori nel corso del novecento – ora dal versante sociologico, ora da quello filosofico ora da quello psicologico – si sono confrontati o quantomeno imbattuti con questa particolare esperienza della soggettività. E possiamo subito osservare che le loro trattazioni, non solo risultano perfettamente in linea con l'analisi simmeliana, ma anzi, sembrano trovare in quest'ultima un punto di riferimento che permette il loro confronto reciproco.

### 1. Per una sociologia del pudore

#### 1.1 Erving Goffman

All'interno della riflessione sociologica, un autore che sembra avvicinarsi alla dimensione del pudore colta da Simmel è Erving Goffman, il quale, vi giunge per l'attenzione prestata a dimensioni affini, quali l'imbarazzo la deferenza e il contegno.

### 1.1.1 Imbarazzo

Goffman riprende direttamente Simmel nello studio che dedica all'imbarazzo.

Il saggio in questione è uno dei suoi primi lavori<sup>194</sup>, ma il tema è centrale anche nei sviluppi successivi della riflessione goffmaniana<sup>195</sup>.

È noto come Goffman scandaglia in modo raffinato il dipanarsi delle interazioni sociali. Queste, secondo lo studioso americano, rappresentano il teatro in cui il soggetto mette in scena la recita della propria parte, arrivando, in questo modo, alla definizione del proprio sé. Questa teatrologia della relazione sociale è il filo rosso che caratterizza la sociologia goffmaniana, ed è anche lo sfondo su cui Goffman colloca l'analisi dell'imbarazzo.

Durante l'interazione ci si aspetta che il soggetto possenga certi attributi, certe capacità e certe informazioni che nel loro complesso si integrano in un sé che forma un'unità coerente e adatta all'occasione. Attraverso le conseguenze espressive del fluire della sua condotta, attraverso il fatto stesso di partecipare, il soggetto proietta con efficacia questo suo sé accettabile nell'interazione, per quanto egli non possa rendersene conto e gli altri possono non rendersi conto e gli altri possano non rendersi conto del fatto che hanno interpretato in questo senso la sua condotta. Allo stesso tempo, egli deve accettare che ed onorare i sé proiettati dagli altri partecipanti. Gli elementi di un incontro sociale dunque sono da un lato le pretese di un sé accettabile proiettate con efficacia e dall'altro il prestare fiducia alle pretese consimili avanzate da parte degli altri<sup>196</sup>.

L'interazione sociale dunque è accompagnata da una continua negoziazione del sé da parte del soggetto, in base a delle aspettative condivise, le quali, proprio perché egli ritiene che vengano rispettate, hanno un carattere morale: rappresentano, cioè, una condotta, una norma sentita come dovuta.

Nel momento in cui, queste aspettative morali vengono trasgredite, ecco che allora – ci dice Goffman - la relazione cade nell'imbarazzo. Ciò non significa tuttavia anche che una "trasgressione morale" sarà sempre causa d'imbarazzo. L'imbarazzo sorge soltanto quando quella "trasgressione" intacca il sé del soggetto:

Le aspettative o probabilità che sono importanti per l'imbarazzo sono dunque di tipo morale, ma l'imbarazzo in sé non sorge dal non verificarsi di tutte le aspettative morali, in quanto alcune infrazioni danno origine a una violenta indignazione morale, ma non hanno assolutamente nulla

---

<sup>194</sup> L'edizione originale (*Embarrassment and social organization*) più famosa del saggio è contenuta in *Interaction Ritual*, Garde City, Doubleday, 1967. Tuttavia, bisogna osservare che il saggio viene pubblicato per la prima volta sull'"American Journal of Sociology" nel numero di novembre del 1956.

<sup>195</sup> Il tema ricompare in varie opere, ma assume un valore decisivo in *Stigma. L'identità negata* (Erving Goffman, Ombre Corte, Verona, 2003 [1963]) il quale infatti è assunto come uno dei riferimenti principali da Martha Nussbaum nella sua analisi della vergogna. Sull'importanza dell'imbarazzo nell'opera di Goffman cfr. Scheff TJ, Retzinger SM (2000) Shame as the master emotion of everyday life, *Journal of Mundane Behavior* 1(3): 303–324.

<sup>196</sup> Erving Goffman, *Imbarazzo e organizzazione sociale*, in Id., *I rituali dell'interazione*, Il Mulino, Bologna, 1988 [1967], pag. 115.

a che fare con l'imbarazzo. Piuttosto dobbiamo guardare a quegli obblighi morali che fanno capo all'individuo in una delle sue vesti: quella di qualcuno che è impegnato in un incontro sociale<sup>197</sup>.

Come Simmel, anche Goffman dunque mette in evidenza che se la causa dell'imbarazzo è l'aspettativa venuta meno, tuttavia i soggetti saranno colti dall'imbarazzo nel momento in cui l'interazione produrrà una minaccia, un pericolo, un discredito per il proprio sé. L'imbarazzo segnala che a causa di un'infrazione è entrata in crisi l'aspettativa identitaria che il soggetto riponeva nell'interazione.

Il soggetto vede il proprio sé entrare in crisi, ed ecco allora che si imbarazza.

Quando un evento mette in dubbio o discredita queste pretese, l'incontro si viene a basare su presupposti che non esistono più. Le reazioni che le parti avevano preparato divengono ora fuori luogo e devono essere soffocate sul nascere, l'interazione deve essere ricostruita. In momenti come questi, il soggetto il cui sé è stato minacciato (cioè l'individuo per il quale si sente imbarazzato) ed il soggetto che lo ha minacciato possono entrambi sentire vergogna per ciò che essi assieme hanno combinato e condivideranno questo sentimento proprio nel momento in cui avranno ogni motivo per sentirsi minacciati<sup>198</sup>.

In quest'ultimo passaggio, in modo acuto, Goffman osserva che la vergogna<sup>199</sup> colpisce anche colui che è causa del comportamento screditante. Anch'egli sarà screditato dal discredito che avrà gettato:

anche colui che getta il discredito è altrettanto colpevole del soggetto che su cui il discredito stesso viene gettato; anzi a volte lo è anche di più in quanto, se egli si è dato delle arie di persona di tanto, nel distruggere l'immagine dell'altro egli distrugge anche la sua<sup>200</sup>.

Come un veleno contaminate, l'imbarazzo si propaga anche in coloro non direttamente coinvolti nella relazione. La crisi dell'interazione espressa dall'imbarazzo, infatti, nota efficacemente Goffman, significa anche il venir meno di un punto di appoggio per la definizione del sé di coloro che assistono o che sono coinvolti solo marginalmente.

Non avendo più un obiettivo legittimo e concordato al quale ricollegare la loro stessa unità, anche gli altri si trovano scossi e a disagio: ecco perché l'imbarazzo appare essere contagioso, diffondendosi, una volta che ha avuto inizio, in cerchi di disagio sempre più larghi<sup>201</sup>.

---

<sup>197</sup> *Ivi*, pag. 114.

<sup>198</sup> *Ivi*, pag. 115.

<sup>199</sup> Bisogna evidenziare che Goffman non si sofferma nel distinguere la vergogna dall'imbarazzo. L'impressione che si ricava dal saggio, tuttavia, è che, data la crisi del sé, la vergogna rappresenta lo specifico sentimento interiore sperimentato dal soggetto in quella condizione, mentre l'imbarazzo rappresenta il più generale stato di confusione in cui si viene a trovare il soggetto, caratterizzato dunque da una serie di sintomi quali: "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 esilarante o vacillare, essere distratti, dire papere". *Ivi*, pag. 105.

<sup>200</sup> *Ibidem*

<sup>201</sup> *Ivi*, pag. 116.

L'imbarazzo dunque è una vera e propria *impasse* di quella recita delle parti su cui si regge l'interazione, e che coinvolge sia gli attori direttamente interessati sia il pubblico più ampio che a quella recita assiste.

In questo modo comprendiamo bene anche perché l'imbarazzo sia così intrinsecamente relazionale.

Cheché se ne dica, l'imbarazzo ha a che fare con la figura che il soggetto fa dinanzi ad altri che egli sente essere presenti in quel momento<sup>202</sup>.

Infatti, proprio perché la definizione del sé ha carattere relazionale, anche la natura dell'imbarazzo non potrà che essere relazionale.

In conclusione del saggio Goffman si sofferma sulla “funzione sociale dell'imbarazzo”. Un primo aspetto sottolineato dal sociologo è che l'imbarazzo, in quanto *segno* di una contraddizione identitaria all'interno della relazione, rappresenta dunque il riconoscimento della contraddizione.

Il suo ruolo nell'interazione in corso può essere sacrificato e può rimetterci anche lo stesso incontro, ma egli dimostra che, pur non potendo mostrare un sé coerente e logico in questa occasione, egli è almeno imbarazzato per questo e potrà dimostrarsi degno della situazione in un'altra occasione<sup>203</sup>.

L'imbarazzo, da questo punto di vista, puntella quella *fiducia* che, all'interno della relazione, è stata messa in crisi proprio da quel conflitto da cui deriva l'esperienza dell'imbarazzo. Esso comunica che si è preso atto dell'accaduto e che questo accaduto è stato riconosciuto in quanto crisi, è stato cioè riconosciuto come qualcosa che si ritiene negativo e per il quale, appunto, ci si imbarazza. Ecco che allora l'imbarazzo, indirettamente, comunica all'altro che egli è un soggetto su cui ancora si può contare: il soggetto ha riconosciuto, per così dire, i suoi errori, ha pagato il suo *debito* sul piano identitario e, in quanto tale, è ancora degno di *credito*.

Oltre a quest'aspetto comunicativo messo in evidenza da Goffman, in base alla prospettiva aperta dall'autore stesso possiamo indicare un'altra “funzione sociale” dell'imbarazzo. Possiamo vedere cioè l'imbarazzo anche come un momento in cui il soggetto può assumere una consapevolezza più matura della dinamica della relazione sociale.

In primo luogo, si può osservare che l'imbarazzo è un momento in cui il soggetto può riconoscere la recita in quanto recita. Proprio perché nell'imbarazzo entra in crisi la definizione del sé, la stessa può essere vista come qualcosa che non ci appartiene, qualcosa che non siamo, ma che lentamente ci costruiamo. Alla natura effimera dell'identità, poi, è legato anche il riconoscimento della sua relazionalità, dato che l'imbarazzo, come si è visto, è intrinsecamente relazionale. Proprio perché è un'esperienza che per sua natura si genera

---

<sup>202</sup> *Ivi*, pag. 107.

<sup>203</sup> *Ivi*, pag. 121.

nei confronti di qualcuno, grazie all'imbarazzo il soggetto può riconoscere che la definizione della sua identità è una costruzione relazionale, una costruzione che matura nell'interdipendenza reciproca.

### 1.1.2 Deferenza e contegno

Pochi mesi prima della pubblicazione del saggio sull'imbarazzo, Goffman pubblica un saggio dedicato alle nozioni vicine di deferenza e contegno<sup>204</sup>. La vicinanza temporale delle pubblicazioni, è una prova in più dello stretto legame tra i due saggi.

Il saggio si apre presentando la stessa questione.

Quando un individuo si trova impegnato a sostenere una regola, egli tende anche a farsi una particolare immagine di se stesso alla quale si sente in qualche modo legato. Quando si tratta dei suoi obblighi, egli diviene per se stesso e per gli altri quel tipo di persona che segue una regola particolare, e dalla quale ci si aspetta ovviamente che agisca in quel particolare modo<sup>205</sup>.

E anche in questo caso si tratta di fare i conti con la costruzione sociale del sé.

Goffman continua osservando come le regole che presiedono l'agire sociale possano essere distinte in regole sostanziali e regole cerimoniali.

Le prime riguardano quelle regole che definiscono una condotta che ha valore in sé, senza considerare la conseguenza relativa all'aspetto identitario del soggetto. Goffman fa l'esempio del "non rubare" il cui valore appunto è in sé, proteggere la proprietà del soggetto. Il risvolto identitario della condotta, per questa regola è secondario.

Le regole cerimoniali, invece, riguardano primariamente proprio quest'aspetto della condotta:

Regola cerimoniale è quella che guida la condotta in questioni il cui significato è considerato per se stesso secondario o addirittura nullo. La loro importanza primaria – almeno ufficialmente – sta nel fatto che fungono da mezzi convenzionali di comunicazione coi quali l'individuo esprime il proprio carattere oppure il proprio giudizio sugli altri partecipanti alla situazione<sup>206</sup>.

Queste regole dipendono dal fatto che nella relazione si tratta di decidere del proprio sé. Esse mirano a definire una condotta per il soggetto volta a farsi carico di questo aspetto relazionale. Una regola di questo tipo è quella che prescrive di togliersi il cappello di fronte ad un'altra persona particolarmente importante. Gesto, appunto, con cui si riconosce o conferma il valore del sé di quella persona.

Nella nostra società, ci dice Goffman, il primo tipo di regole è rappresentato dalla legge, dalla morale e dall'etica, mentre il secondo da tutte quell'insieme di norme che prendono il nome di "etichetta".

---

<sup>204</sup> Il saggio (*The Nature of Deference and Demeanor*) è pubblicato sulla rivista "American Anthropologist" nel numero di giugno 1956.

<sup>205</sup> Erving Goffman, *La natura della deferenza e del contegno*, Id., *I rituali dell'interazione*, Il Mulino, Bologna, 1988 [1967], pag. 55.

<sup>206</sup> *Ivi*, pagg. 58-59.

Si sarà già capito che la deferenza e il contegno appartengono a questo secondo tipo di regole. Per deferenza, infatti, Goffman intende,

quella componente dell'attività che funziona come strumento simbolico col quale si esprime regolarmente *a una persona* il proprio apprezzamento nei *sui* confronti o nei confronti di qualcosa di cui questa persona è assunta come simbolo, estensione, o agente. Questi segni di devozione rappresentano il modo in cui l'attore celebra e conferma la sua relazione nei confronti del destinatario<sup>207</sup>.

La deferenza, dunque, consiste in tutti quei piccoli gesti, atti quotidiani, semplici accortezze che percorrono la relazione sociale - come un "rituale", specifica Goffman -, e che sono indirizzati a puntellarla, a mantenerla salda. La deferenza sostiene la relazione nel suo svolgersi, quasi fosse un olio lubrificante che permette un più fluido incastro dei suoi ingranaggi.

Un tratto caratteristico del soggetto che mostra deferenza è un sentimento di *riguardo* verso l'altro, un'attenzione particolare nei suoi confronti. Naturalmente, precisa il sociologo, il riguardo può essere anche simulato.

Il riguardo è qualcosa che l'individuo ha sempre nei confronti degli altri; egli ne ha un'esperienza tale da essere in grado di simularlo<sup>208</sup>.

Forse, in questo passaggio, appena accennato da Goffman, c'è il maggior punto di contatto con la nozione di pudore che sembra emergere da Simmel.

Ad ogni modo, un ultimo aspetto da sottolineare della deferenza è che essa non riguarda solamente "qualcosa che un subordinato deve al suo superiore"<sup>209</sup>, come invece spesso si è soliti pensare. Al contrario, essa può muoversi anche su un piano simmetrico, nel senso che può avvenire tra persone che godono dello stesso status sociale. Allo stesso modo, essa non per forza è mossa da un "timore reverenziale" verso l'altro, generato appunto da uno status sociale inferiore; la deferenza può benissimo essere generata da un sentimento di affetto o di stima, come ad esempio, può riferirsi alla volontà di mostrarsi ospitali nei confronti di estranei. Il campo d'azione della deferenza dunque è molto più ampio della sola relazione tra subordinato e superiore; esso, potenzialmente, può allargarsi ad ogni relazione sociale.

Allo stesso modo della deferenza, anche il contegno per Goffman serve a "puntellare" la relazione. Diversamente dalla deferenza, tuttavia, in cui il riguardo è tutto verso l'altro, nel contegno il riguardo per l'altro deriva, per così dire, dal riguardo per se stessi.

Queste le parole di Goffman:

Col termine «contegno» io intendo riferirmi a quell'elemento del comportamento cerimoniale dell'individuo tipicamente manifesto mediante l'atteggiamento, il modo di

---

<sup>207</sup> *Ivi*, pagg. 61-62.

<sup>208</sup> *Ivi*, pag. 63.

<sup>209</sup> *Ivi*, pag. 64.

vestire o di muoversi, e che serve a comunicare a coloro che sono in sua presenza che egli è una persona che possiede certe qualità desiderabili o indesiderabili<sup>210</sup>.

Se nella deferenza si tratta di assicurare l'altro con gesti direttamente rivolti a lui, qui invece lo si rassicura mostrandosi padroni di sé. In altri termini, mostrando qualità, come modestia, discrezione, autocontrollo, il soggetto comunica all'altro che può star sicuro, che egli non sarà causa di pericolo.

Ma qual è il pericolo da scongiurare? Goffman è chiaro:

È [...] importante constatare come il sé sia in parte un oggetto cerimoniale, qualcosa di sacro che deve essere trattato con attenzione rituale e che a sua volta deve essere presentato agli altri nella sua giusta luce. Per affermare questo sé l'individuo agisce tenendo un contegno corretto quando è a contatto con altri, ed è trattato da quest'ultimi con la dovuta deferenza<sup>211</sup>.

Il contegno e la deferenza mirano a non mettere in crisi il sé, quell'immagine che il soggetto ha di se stesso. Goffman non definisce ancora questa crisi come "imbarazzo" in modo esplicito. Come abbiamo visto, impiegherà ancora qualche mese per mettere a punto la sua tesi.

Ciò che è più importante, dal nostro punto di vista, è l'aver individuato di lì a poco che il pericolo da evitare nella deferenza è l'imbarazzo dell'altro. E infatti Goffman nota che "gli attori promettono in questo modo di sostenere quel concetto di sé che il destinatario ha elaborato"<sup>212</sup>.

Alla questione dell'imbarazzo dell'altro, si aggiunge la necessità di scongiurare la possibilità del proprio imbarazzo assicurata dal contegno

In genere [...] l'individuo si serve del contegno per creare un'immagine di se stesso; tuttavia, per essere esatti, questa immagine non è destinata ai propri occhi<sup>213</sup>.

Il contegno, in altri termini, serve a trasmettere una buona immagine di sé, in funzione sia della conferma del proprio sé, sia della fiducia dell'altro della relazione in lui/lei.

Ecco allora perché deferenza e contegno servono necessariamente al rispetto per sé e per l'altro.

[P]erché possa essere espressa un'immagine completa dell'uomo, gli individui debbono tenersi per mano in una catena cerimoniale e ognuno di essi deve dare deferentemente col proprio contegno a chi sta alla sua destra ciò che riceve deferentemente da chi sta alla sua sinistra<sup>214</sup>.

---

<sup>210</sup> *Ivi*, pagg. 83-84.

<sup>211</sup> *Ivi*, pag. 85.

<sup>212</sup> *Ivi*, pag. 66.

<sup>213</sup> *Ivi*, pag. 85.

<sup>214</sup> *Ivi*, pag. 92.

Considerato che la posta in gioco dell'interazione è la definizione del sé, e considerato che questo avviene relazionalmente, allora, se si vuole evitare l'imbarazzo, è necessario sorreggere la relazione attraverso la deferenza e il contegno.

Anche da questo punto di vista, allora, Goffman mostra una certa vicinanza con la trattazione di Simmel. Certo, i concetti di deferenza e contegno sono distanti dalla nozione simmeliana di pudore. In loro manca un approfondimento esistenziale della soggettività che invece nella nozione di Simmel è particolarmente forte. E tuttavia entrambi si impegnano a definire strumenti concettuali contro la possibilità che la vergogna possa avvelenare la relazione.

## 1.2 Tornando a Simmel

Approfondendo il dialogo tra i due saggi appena analizzati, è possibile far emergere il punto di contatto forse più rilevante tra Goffman e Simmel, che d'altra parte inerisce a un nodo problematico della teoria sociologica che sembra emergere in controluce ogni volta che la riflessione sociologica intercetta queste dimensioni dell'esperienza umana.

Si tratta della tensione *tra sé e l'altro*.

Se ci soffermiamo attentamente sui saggi in cui Goffman riflette intorno all'imbarazzo, alla deferenza e al contegno, riconducendo queste tematiche alla riflessione del sociologo americano sulla distanza dal ruolo, vedremo allora ripresentarsi esattamente lo stesso scenario simmeliano a proposito della *tensione tra sé e l'altro*.

Analizzando la deferenza, Goffman ne distingue due forme, che chiama "rituali di discrezione" e "rituali di presentazione".

Per definire il primo tipo, egli fa riferimento esplicitamente a Simmel, e in particolare ad un passaggio della *Sociologia* che rappresenta un tassello di una più ampia riflessione che, come vedremo, trova nel pudore il suo punto apicale. E questo – per inciso - ci dice quanto penetrante sia la riflessione simmeliana anche per Goffman.

I "rituali di discrezione" sono definiti da Goffman come:

quelle forme di deferenza che inducono l'attore a tenersi a distanza dal destinatario e a non violarne ciò che Simmel ha definito «la sfera ideale» che lo circonda<sup>215</sup>.

Ogni relazione prevede uno spazio privato del soggetto, culturalmente e socialmente variabile, che non deve essere violato dall'altro. Il rispetto per l'altro prevede che non si superi certe distanze, non si oltrepassi una certa soglia di intimità o che non si tocchi determinati temi. L'onore è l'esempio per eccellenza di questa "sfera ideale" intorno al soggetto<sup>216</sup>. Il rispetto per queste distanze vanno a definire i "rituali di discrezione" attraverso i quali si

---

<sup>215</sup> *Ivi*, pag. 68.

<sup>216</sup> Torneremo in modo dettagliato su questa dimensione della relazione sociale.

cerca di “evitare di toccare argomenti che possono provocare sofferenza, imbarazzo o umiliazione”<sup>217</sup>.

Per quanto riguarda invece i “rituali di presentazione”, essi consistono in tutti quei gesti, come saluti, inviti, complimenti, piccoli favori, attraverso i quali il soggetto si preoccupa di mostrare “concretamente il proprio apprezzamento”<sup>218</sup> verso l’altro. Goffman li definisce come:

quegli atti [...] coi quali l’individuo rende testimonianza al destinatario del modo in cui lo considera e lo tratterà nell’imminente interazione<sup>219</sup>.

Mentre, dunque, i “rituali di discrezione” definiscono ciò che non si deve fare, una sfera da non varcare, i “rituali di presentazione” invece specificano ciò che si deve fare, indicano prescrizione precise<sup>220</sup>.

Il punto importante da evidenziare è che in questo modo i “rituali di presentazione” cercano di aprirsi un varco verso l’altro e instaurare una relazione.

Essi costituiscono il mezzo con cui s’informa il destinatario che egli non è un’isola a sé stante ma che gli altri sono, o desiderano essere, partecipi delle sue preoccupazioni. Presi nel loro complesso, questi rituali tracciano una linea simbolica continua che indica fino a qual punto l’ego del destinatario non è stato confinato e isolato nei confronti degli altri<sup>221</sup>.

Questo tipo di “rituali” sono volti a manifestare preoccupazione nei confronti dell’altro per costruire relazioni, tessere legami. Meglio: si tratta di gettare un ponte oltre la propria soglia in direzione dell’altro, in modo che quest’ultimo trovi la strada aperta per attraversare quelle reciproche distanze che li separano, quegli spazi privati che circondano ogni soggetto.

È chiaro che fra questi due tipi di rituali è difficile trovare un accordo. Andare incontro all’altro rischia facilmente di invadere la sua sfera personale, così come tenersi a distanza può significare il rifiuto della relazione. Goffman infatti nota che “[e]siste un’inevitabile opposizione fra il dimostrare il desiderio di includere qualcuno nel proprio gruppo e dimostrare rispetto per la sua vita privata”<sup>222</sup>.

Tuttavia l’accordo tra questi due vettori originari dei rapporti sociali è pur sempre necessario se si vuole avere delle relazioni che contemplino anche il rispetto reciproco dei soggetti.

A partire da questo aspetto delle relazioni sociali evidenziato da Goffman si snodano una serie considerazioni particolarmente interessanti.

In primo luogo possiamo dedurre che l’imbarazzo inerisce la configurazione stessa delle relazioni sociali. Queste, infatti, portando in nuce una contraddizione che continuamente

---

<sup>217</sup> *Ivi*, pag. 71. Anche a questo proposito da sottolineare che Goffman fa riferimento alle riflessioni di Simmel. Anche qui torneremo.

<sup>218</sup> *Ivi*, pag. 79.

<sup>219</sup> *Ivi*, pag. 77.

<sup>220</sup> Cfr. *ivi*, pag. 77.

<sup>221</sup> *Ivi*, pag. 79.

<sup>222</sup> *Ivi*, pag. 83.

rischia di mettere in crisi il soggetto, il suo sé, pone il soggetto nella possibilità imminente di cadere nell'imbarazzo. In altri termini, al di là delle varie regole e aspettative che possono mettere in crisi il soggetto, i rapporti sociali si trovano ineludibilmente presi all'interno di una contraddizione definita da due presupposti originari – se vogliamo, due regole o due aspettative originarie delle relazioni sociali –, i quali confliggono tra loro e pur tuttavia necessitano di un accordo. Ecco che, nella relazione sociale, la possibilità dell'imbarazzo è sempre dietro l'angolo, e mai definitivamente superabile.

In secondo luogo, proprio in conseguenza di ciò, si deve osservare che la relazione necessita una costante *tensione tra* i due rituali:

Come conseguenza di questo dilemma, noi possiamo constatare che i rapporti sociali implicano una dialettica costante fra i rituali di presentazione e di discrezione. È necessario che sia mantenuta una *tensione* [corsivo nostro] caratteristica poiché queste opposte esigenze di condotta debbono essere in qualche modo tenute separate e tuttavia realizzate insieme nella stessa interazione: i gesti che spingono l'attore verso il destinatario debbono significare anche che le cose non saranno spinte oltre i limiti della convivenza<sup>223</sup>.

I rapporti sociali, dunque, in quanto tali, implicano la ricerca di una *misura* tra la discrezione e la presentazione, la quale se per un verso è impossibile, per un altro è pur sempre necessaria. Si tratta, appunto, di approssimarsi ad essa in una continua tensione.

Per comprendere meglio la natura di questa tensione dobbiamo tornare al saggio sull'imbarazzo. In particolare bisogna andare alla parte conclusiva del saggio quando si sofferma ad analizzare la “funzione sociale dell'imbarazzo”. Qui, infatti, la riflessione del sociologo incontra ancora la dimensione del “tra”.

Sopra abbiamo visto come dietro l'imbarazzo ci sia la “trasgressione” di aspettative sentite come dovute, nel caso in cui quelle aspettative rappresentano dei presupposti per la costruzione sociale dell'identità del soggetto. Dietro il conflitto identitario troviamo dunque un conflitto di aspettative, il quale può originarsi a causa del soggetto stesso, nel senso che è il soggetto che contravviene in modo autonomo una propria aspettativa, come può originarsi a causa dell'incompatibilità tra le aspettative di due soggetti che entrano in relazione. Rispetto a questo secondo punto Goffman individua un'importante funzione dell'imbarazzo.

Al di là del conflitto di identità vi è un conflitto più fondamentale, un conflitto di principi di organizzazione, dal momento che il sé sotto molti aspetti consiste soltanto dell'applicazione di principi organizzativi legittimi al proprio sé. Ci costruiamo la nostra identità attraverso pretese che, se vengono respinte, ci danno il diritto di sentirci giustamente indignati. [...]

I principi di organizzazione di ogni sistema sociale, debbono, con ogni probabilità, venire a conflitto fra di loro in certi momenti. Invece di permettere che il conflitto si esprima in un incontro, il soggetto si pone fra i due principi opposti. Egli sacrifica per un momento la sua identità ed a volte sacrifica l'incontro, ma i principi restano saldi. Egli può essere stritolato fra presupposti contrastanti fra di loro per prevenire uno scontro diretto fra di essi oppure egli può

---

<sup>223</sup> *Ivi*, pag. 83.

essere quasi dilaniato perché principi che hanno scarsa relazione fra di loro possano operare assieme. La struttura sociale viene ad essere più elastica; il soggetto semplicemente perde compostezza<sup>224</sup>.

L'imbarazzo significa che il soggetto si fa carico del conflitto delle pretese in gioco, porta il conflitto al suo interno e fa da ponte *tra* queste. Egli assumendo su di sé quel conflitto, *cade* nell'imbarazzo, ma ciò significa anche che il conflitto, in quanto fatto proprio dal soggetto, ha trovato un punto intermedio, un punto di snodo - il soggetto, appunto -, attraverso cui è possibile mettere in dialogo le due posizioni. L'imbarazzo del soggetto, cioè, significa che le due posizioni si sono incontrate e che questo è stato possibile proprio grazie al soggetto che si è prestato a fare da punto di incontro tra le due posizioni.

Ecco allora che, grazie a questo spazio di transito dispiegato dal soggetto, gli urti interni alla struttura sociale si ammorbidiscono ed essa, come Goffman afferma con una bella espressione, diviene più elastica. Da questa angolazione, dunque, l'imbarazzo sembra assumere una connotazione positiva.

Eppure, in questo modo, ci troveremmo anche di fronte al paradosso che l'imbarazzo nel far emergere la crisi della relazione, indichi al contempo il modo per superarla.

Qualche anno dopo la stesura di questo saggio, Goffman affronta il tema sulla *distanza dal ruolo*, in un saggio pubblicato nel 1961<sup>225</sup>, che ci aiuta a chiarire meglio la questione e, come vedremo, avvicina inconsapevolmente la tesi del sociologo americano proprio a quanto Simmel dirà intorno al pudore.

Lo sfondo su cui si muove il saggio è ancora "quell'imbarazzo e quell'esitazione che sono tipiche del *conflitto di ruolo*"<sup>226</sup>. L'attenzione infatti è posta ancora su quel conflitto, tutto interno al soggetto, tra il sé che il soggetto aspirerebbe ad essere e quello che, invece, imbattendosi per così dire con il principio di realtà, si trova ad essere.

La distanza dal ruolo, allora, per Goffman,

rappresenta un divario fra l'individuo e il suo ruolo, fra fare e essere. Chiamerò *distanza dal ruolo* questa separazione netta che viene espressa *efficacemente* fra l'individuo e il suo ruolo putativo. Il termine è dunque un po' ellittico: l'individuo in realtà non nega il ruolo, ma il sé virtuale che è implicito nel ruolo per tutti gli esecutori che lo accettano<sup>227</sup>.

La distanza dal ruolo rappresenta una reazione al conflitto dei ruoli che il soggetto si trova a sperimentare. Il soggetto, preso in una situazione per la quale si trova in contraddizione con il suo sé ideale, si distanzia da quello che sarebbe il suo sé in quanto esecutore di quel ruolo. Egli resiste all'attualizzazione di un nuovo sé, cercando di riproporre il sé a cui invece aspira.

---

<sup>224</sup> *Ivi*, pagg. 121-122.

<sup>225</sup> Erving Goffman, *Distanza dal ruolo*, in *Espressione e identità. Gioco, ruoli, teatralità*, il Mulino, Bologna, 2003 [1961].

<sup>226</sup> *Ivi*, pag. 106.

<sup>227</sup> *Ivi*, pag. 124.

“Possiamo quindi presumere – afferma Goffman – che la distanza dal ruolo abbia funzioni difensive”<sup>228</sup>.

In questa difesa, inoltre, si viene a esprimere il margine di libertà del soggetto rispetto ai condizionamenti dell’ambiente. Essa, tuttavia, non significa libertà d’azione, autonomia del soggetto, quanto invece la possibilità di smarcarsi da un condizionamento, a cui però segue la ricaduta in un altro che si ritiene migliore, o semplicemente più favorevole<sup>229</sup>.

In questa difesa che significa anche libertà, Goffman sembra individuare, seppur tra le righe, la possibilità di resistere a quella particolare forma di potere – così bene analizzata da Foucault – che assoggetta non con l’imposizione ma definendo il perimetro di riferimento all’interno del quale iscrivere l’azione:

invece di partire dal concetto di definizione della situazione, dobbiamo partire dall’idea che una definizione particolare *domina la situazione*, e che, fintanto che questo dominio non è apertamente contestato o rifiutato clamorosamente, si renderà possibile molta controattività. L’individuo agisce per dire: «Non metto in discussione la direzione in cui vanno le cose e io seguirò questa direzione, ma nello stesso tempo voglio che voi sappiate che non mi avete completamente imprigionato in questo stato di cose»<sup>230</sup>.

Di fronte ad un potere che etichetta, un potere che esercita il suo dominio costruendo la realtà intorno a noi, si tratta di resistere staccandosi dalla sua realtà, senza concedersi alle sue identificazioni. Piuttosto che nascondere l’imbarazzo o la vergogna del conflitto identitario imposto dal potere, piuttosto che essere complici allora della *sua* vergogna, si tratta di non cedere al suo richiamo mortifero. Del resto, come nota Goffman a conclusione del saggio “è proprio qui, nel manifestare distanza dal ruolo, che va cercato lo stile personale di un individuo”<sup>231</sup>.

Ad ogni modo, oltre a queste riflessioni che comunque offrono un versante d’analisi e d’applicazione anche della riflessione di Simmel; ad ogni modo, dicevamo, un’osservazione di Goffman relativa alla distanza dal ruolo ci dice qualcosa di più rispetto a quella complessità interna all’imbarazzo, ancora da attraversare nel saggio del 1967.

Questa l’osservazione relativa alla distanza dal ruolo a cui ci riferiamo, breve ma illuminante:

Questo comportamento è qualcosa che si colloca a metà strada tra l’obbligo di ruolo da un lato, e l’effettiva esecuzione di ruolo dall’altra<sup>232</sup>.

La distanza dal ruolo significa, dunque, uno stato di sospensione del soggetto tra il ruolo che egli in potenza è chiamato a “fare”, e l’attualizzazione effettiva di quel “fare”. Essa è quello stato di sospensione del sé, attraverso cui il soggetto può negoziare le proprie regole di condotta.

---

<sup>228</sup> *Ivi*, pag. 129.

<sup>229</sup> Cfr. *ivi*, pag. 137.

<sup>230</sup> *Ivi*, pag. 149.

<sup>231</sup> *Ivi*, pag. 168.

<sup>232</sup> *Ivi*, pag. 132.

In questo modo, allora, riusciamo a distinguere meglio ciò che è pertiene esattamente all'imbarazzo, la crisi della relazione e del soggetto, e ciò che invece rappresenta una posizione del soggetto liminare all'imbarazzo ma non coincidente con esso.

Se come dice Goffman “questo divario ha sempre messo in difficoltà i sociologi”, tanto che “spesso essi tentano di ignorarlo”<sup>233</sup>, è evidente invece quanto importante sia gettar luce in questo cono d'ombra della relazione. È infatti in questo luogo intermedio nascosto sotto l'imbarazzo che si apre lo spazio della negoziazione. È in questo stato di tensione a metà strada tra un sé e l'altro e tra sé e l'altro che avviene l'incontro e il dialogo tra le diverse posizioni dei soggetti.

L'analisi proposta da Goffman si rivela in definitiva particolarmente interessante. La stessa manca tuttavia di un ulteriore sviluppo. In particolare Franco Crespi osserva che, sebbene abbia il merito di permettere la misurazione empirica della dinamica delle interazioni, la riflessione goffmaniana non risulta pienamente soddisfacente nell'approfondimento di alcuni presupposti analitici delle relazioni sociali. Nello specifico, Crespi vi ravvisa una certa carenza nell'approfondimento della dimensione psicologico-esistenziale, poiché non vi sarebbe tematizzata sufficientemente la scissione tra coscienza e mediazione simbolica<sup>234</sup>.

Il punto è importante per noi in quanto questa carenza si riversa anche sul concetto di distanza dal ruolo. Lo stesso Crespi, infatti, sembra suggerire che un maggior approfondimento dell'analisi della condizione esistenziale del soggetto avrebbe permesso a Goffman di vedere in quel concetto non un semplice passaggio da un ruolo all'altro ma l'affermazione della condizione esistenziale stessa del soggetto. La condizione, appunto, di un soggetto che originariamente non coincide con se stesso, e perciò irriducibile alla sua identità.

Non è impossibile ipotizzare allora che proprio questa carenza abbia impedito a Goffman di considerare adeguatamente anche un'ulteriore implicazione che sembra aver intuito, ovvero che la distanza dal ruolo, non soltanto riapre la scissione originaria della soggettività, lo sforzo (sacrificio, dice Goffman) di distanziarsi da sé è anche un modo per tenersi *tra* una posizione e l'altra del suo sé e, allo stesso tempo, in una posizione intermedia *tra* sé e l'altro.

E questo sforzo del soggetto si potrebbe manifestare proprio in una leggera sfumatura d'imbarazzo.

## **2. Per una filosofia del pudore**

### 2.1 Max Scheler

---

<sup>233</sup> *Ivi*, pag. 132.

<sup>234</sup> Franco Crespi, *Le vie della sociologia*, il Mulino, Bologna, 1985, pag. 267.

Lo sguardo simmeliano sul pudore sembra trovare conferma anche nelle riflessioni che ci provengono dalla filosofia. Tra queste, un posto di particolare importanza è occupato da quella che Max Scheler svolge in *Pudore e sentimento del pudore*<sup>235</sup>.

Abbiamo già avuto modo di evidenziare che Scheler conosceva il saggio di Simmel *Sulla psicologia del pudore*, e abbiamo anche sottolineato la particolare vicinanza tra le due riflessioni. Al di là del piano metafisico sul quale sfocia la sua riflessione sul pudore, sotto il profilo psicologico-sociale - o forse, meglio, sotto il profilo esistenziale-relazionale – Scheler sembra seguire precisamente la prospettiva delineata da Simmel.

Sebbene faccia riferimento espressamente solo nell'appendice posta a conclusione del testo, dove troviamo appunti preparatori di Scheler<sup>236</sup>, la presenza dell'opera di Simmel emerge in maniera decisa sullo sfondo complessivo dell'analisi scheleriana e in realtà sin dalle premesse. Aprendo il suo saggio, infatti, come Simmel anche Scheler individua il punto di origine del pudore in una contraddizione.

A me sembra che la radice del sentimento del oscuro e singolare del pudore e di quell'elemento sempre con-presente, dato da una sorta di "stupore", di "confusione", di esperienza vissuta di un contrasto tra un certo "dover essere" ideale e il "reale effettivo", sia da riporre precisamente in quella particolare forma di esperienza vissuta conflittuosa, tra le tante possibili<sup>237</sup>.

Anche Scheler dunque vede alla radice del pudore uno squilibrio tra un essere ideale e un essere reale, tra un dover essere e l'essere. Come Simmel, inoltre, non distingue in modo preciso la dimensione della vergogna da quella del pudore<sup>238</sup>. Ciò nonostante, in Scheler emerge chiaramente la volontà di distinguere nella dimensione della crisi la crisi vera e propria dalla risposta alla crisi.

Poco più avanti nel testo, Scheler si sofferma nel preciso movimento psicologico-esistenziale del pudore, e lo individua in un "ritorno su se stessi", attraverso cui appunto il soggetto mira ad uscire da una condizione di crisi e conflitto interiore.

In ogni pudore [...] ha luogo un atto che si potrebbe chiamare "ritorno su stessi". Ciò si constata assai chiaramente nel caso in cui il pudore irrompe improvvisamente, dopo che, per esempio, un forte interesse proiettato verso l'esterno ha emarginato la coscienza e il sentimento di se stessi<sup>239</sup>.

Nella visione del pudore di Scheler troviamo, pertanto, esplicitata chiaramente quella dimensione della riflessività che in Simmel, seppur sempre all'opera, rimaneva non del tutto precisata.

---

<sup>235</sup> Si segnala che *Pudore e sentimento del pudore* è un'opera incompiuta. Solo una sua parte, il capitolo dedicato al pudore sessuale, e tra l'altro non tutto, è stato pubblicato da Scheler. L'opera così come noi la conosciamo, invece, è stata pubblicata postuma nel 1933. Per un approfondimento della storia del saggio si veda l'introduzione al testo di Antonio Lambertino in, Max Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*, cit., pagg. 5-17.

<sup>236</sup> *Ivi*, pag. 117.

<sup>237</sup> *Ivi*, pag. 21.

<sup>238</sup> In realtà bisognerebbe su questo punto approfondire lo studio della nozione di "Scham" che nella lingua tedesca rinvia diffusamente tanto al pudore che alla vergogna creando una confusione tra i due concetti che ha messo in difficoltà molti traduttori e interpreti.

<sup>239</sup> *Ivi*, pag. 35.

Ulteriore punto di contatto tra i due è l'idea che il conflitto relativo alla vergogna e al pudore è rinvenibile nella condizione stessa della soggettività tesa tra una dimensione individuale (singolare) e una dimensione generale.

Ricorrendo come Simmel all'esemplificazione, Scheler fa l'esempio di una donna che si trova a prestarsi come modella per un pittore, nel ruolo di paziente per un medico, o si trova a fare il bagno dinanzi ad un domestico. In tutte queste situazioni, nota Scheler, la donna non proverà pudore come quando è sotto lo sguardo dell'amato. E ciò per un motivo preciso.

Se essa si sente "data" al pittore come scena di fenomeni estetici e come oggetto da ammirare per il suo valore artistico e al medico come "caso clinico" o al domestico come "padrona", il ritorno su di sé non può aver luogo, e ciò sempre per il medesimo motivo, cioè perché essa non si sente data in quanto "individuo"<sup>240</sup>.

Le cose cambiano nel momento in cui gli sguardi mutano direzione. Continua infatti Scheler:

Ammettiamo che il pittore, il medico, il domestico indirizzino per un momento la loro intenzionalità spirituale sull'individualità della donna, in modo che essa non appaia più rispettivamente come "immagine", "caso clinico" e "padrona" – e tale mutamento di atteggiamento venga avvertito da lei -, allora la donna, operando un "ritorno su se stessa", avrà una viva reazione di pudore. E ammettiamo il caso contrario, che l'amato, modificando il suo atteggiamento, non guardi più intenzionalmente la donna nella sua individualità o la sbirci in quanto "bella donna" o in quanto "bella immagine" così come fa un pittore – e ciò in modo che lei lo avverta, che si accorga, per esempio, di essere paragonata a un'altra donna, e che lui ne ricordi un'altra, e che pronunci espressioni già rivolte ad altre donne -, allora la donna reagirà con un moto di pudore<sup>241</sup>.

Mutando l'atteggiamento dell'interlocutore, insorge nella donna una contraddizione tra il proprio considerarsi una singolarità irriducibile a qualunque forma e il fatto di essere ridotta a una forma definita.

In casi come quelli esemplificati, secondo Scheler, quando il soggetto è preso in questa contraddizione si verifica la vergogna e la conseguente reazione di pudore.

il ritorno su se stessi, nella cui dinamica sorge il pudore, non ha luogo né quando si sa di essere "dati" come qualcosa in generale, né quando si sa di essere "dati" nella propria individualità, ma soltanto quando l'intenzionalità affettivamente percepita dell'altro *oscilla* tra un modo di intendere individualizzante e un modo di intendere generalizzante, e quando l'intenzionalità propria e quella, vissuta, di chi ci guarda, lungi dal coincidere, hanno una direzione opposta<sup>242</sup>.

Anche per Scheler, dunque, la vergogna e il pudore sono sentimenti coinvolti in modo originario con la costruzione dell'identità, nel senso che sono dimensioni che riguardano il

---

<sup>240</sup> *Ibidem*. Per un approfondimento della dimensione dell'individualità considerata da Scheler come singolarità irriducibile all'identità cfr. Andrea Zohk, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pag. 18.

<sup>241</sup> *Ivi*, pagg. 35-36.

<sup>242</sup> *Ivi*, pag. 36.

soggetto nel proprio darsi una forma. È l'identità, infatti, che, specificando un'individualità del soggetto, lo espone al potenziale conflitto con se stesso.

Lo si ritrova nel breve passaggio in cui Scheler si richiama a Simmel, nell'appendice al suo lavoro sul pudore:

Il pudore si forma soltanto con la coscienza del proprio io *individuale* e del valore, in quanto deriva dalla percezione del rapporto che lega tale coscienza alla nostra esistenza *generica*. Ciò è confermato dallo sviluppo del pudore nella vita psichica del bambino. Questi "si vergogna" del suo vestito strappato, ma anche del suo nuovo vestito vistoso o di un voto scolastico troppo alto. Il pudore sembra qui difendersi da tutto ciò che dà nell'occhio in modo eccessivo. Simmel sembra riporne in questo l'essenza. Ma il timore di divenire oggetto di attenzione non ne costituisce l'elemento essenziale. Esso è dato piuttosto dal timore, in primo luogo *dell'oggettivazione*, in secondo luogo *dell'annullamento* dell'immagine che *abbiamo di noi stessi* da parte dell'immagine che *se ne fanno gli altri*<sup>243</sup>.

Compare qui il termine che indica più precisamente la contraddizione: l'*oggettivazione* del soggetto.

Nonostante l'assonanza tra le due posizioni, Scheler non sembra cogliere, in ogni caso, che per Simmel l'attenzione<sup>244</sup> non è la causa della vergogna, ma lo strumento attraverso cui si attiva la causa della vergogna, ovvero la contraddizione interiore del soggetto.

È l'attenzione dell'altro che costringe, in questo caso, il bambino a realizzarsi identitariamente in base a ciò che l'altro pensa di lui<sup>245</sup>, distanziandosi dall'identità cui ambisce e realizzando di conseguenza lo scarto tra ciò che è e ciò che vorrebbe essere.

L'attenzione dell'altro, allora, significa per il soggetto il richiamo alla realtà, o meglio, a ciò che lui pensa sia la realtà. E il richiamo alla realtà è il presupposto del darsi dell'oggettivazione, e dunque della contraddizione e della vergogna.

Un aspetto del pudore che invece Max Scheler coglie molto bene è la caratteristica della medianità. Il pudore è una dimensione intermedia, sospesa; una tensione, cioè, che si pone *tra* due termini:

Tutte le diverse qualità e forme del sentimento del pudore, che noi distingueremo, tutti i fatti 'per' i quali esso si desta – tenendo conto delle sue innumerevoli variazioni a seconda delle

---

<sup>243</sup> *Ivi*, pag. 117.

<sup>244</sup> Il passo simmeliano a cui sembra far riferimento Scheler è quello in cui Simmel discute gli esempi, già discussi nel II capitolo, del buco nella manica e della malformazione fisica. Dopo questi esempi infatti Simmel si sofferma sull'elemento dell'"attenzione": "Nel momento in cui la malformazione suscita l'attenzione degli altri, comincia l'opposizione tra affermazione dell'io e mortificazione rispetto alla sua idea, che è caratteristica della vergogna; e ciò spiega il fatto che essa è sempre accompagnata da una peculiare sensazione di *inquietudine*. L'attenzione degli altri viene recepita da colui che ne è colpito come una indiscrezione; essi penetrano in questo modo nella sfera della sua personalità, in ciò che è di sola sua pertinenza. Questa attenzione mette in risalto il cardine intorno al quale oscillano le sensazioni dell'io integro, normale, e dell'io mutilato e mortificato, provocando in questo modo un senso di umiliazione". Georg Simmel, *Sulla psicologia del pudore*, cit., pagg. 69-70.

<sup>245</sup> Come abbiamo visto Simmel in questo saggio sembra anticipare proprio il concetto di "altro generalizzato" che pochi anni dopo comparirà in Mead.

epoche, dei luoghi, del sesso, dell'età -, tutte le relazioni interpersonali inerenti all'esperienza vissuta di provare pudore 'dinanzi' a qualcuno, hanno quest'*unico, profondo, universale sfondo*: che l'uomo, nel suo essere più intimo, si percepisce effettivamente e si coglie come 'ponte', come 'passaggio' tra due ordini di essere e di essenza, nei quali egli è con pari profondità radicato e ai quali non può, neppure per un attimo, sottrarsi senza cessare di essere 'uomo'<sup>246</sup>.

## 2.2 Emmanuel Mounier, Virgilio Melchiorre e il personalismo

Un altro autore che si interessa alla dimensione del pudore, e il cui punto di vista non si discosta molto da quello scheleriano, è Emmanuel Mounier. La vicinanza tra i due autori forse non è un caso. Anche per quest'ultimo infatti si tratta di difendere l'irriducibilità della soggettività – ovvero della “persona” nei termini di Mounier – da ogni possibile oggettivazione.

E a difesa della soggettività ritroviamo ancora il pudore, definito da Mounier come:

il sentimento che la persona ha di non essere pienamente esaudita dalle proprie espressioni, e di essere insidiata nel suo essere da chi scambierebbe la sua esistenza manifesta per la sua esistenza totale<sup>247</sup>.

Il pudore, secondo Mounier, insorge contro la nostra riduzione a mera datità, per rivendicare la nostra eccedenza, la nostra irriducibilità ad essa. Quando ci vogliono ridurre a “nient'altro che questo”<sup>248</sup>, ecco che il pudore, invece, ci fa essere qualcos'altro.

Sempre all'interno della prospettiva personalista, troviamo anche un altro autore il cui sguardo sul pudore risulta particolarmente interessante. Virgilio Melchiorre, infatti, osserva che:

[I]a vergogna nasce da qualcosa che è stato già compiuto, il pudore è invece un'oscillazione angosciosa che vive nella possibilità e precede ogni compimento. Di più, il pudore non ha un oggetto determinato mentre la vergogna si leva quando il pudore ha ceduto per aggrapparsi a qualcosa di particolare: il pudore resta nella sfera dell'angoscia, la vergogna vive nell'area della colpa. E, anche quando la vergogna nasce come difesa, come diniego di una qualche possibilità, anche allora essa è legata ad un che di negativo: la vergogna difende dal riprovevole o nasconde l'inguardabile, il pudore difende una positività e nasconde ciò che un occhio puro potrebbe cogliere in tutta la sua grandezza<sup>249</sup>.

Melchiorre mette dunque in risalto proprio l'aspetto “potenziale” del pudore, nel senso che esso è visto come uno stato di sospensione attraverso cui si tiene viva la possibilità che ci sia qualcosa di nuovo, di altro, che ancora non si è attualizzato, e a cui appunto si lascia la

---

<sup>246</sup> Max Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*, cit., pagg. 21-22.

<sup>247</sup> Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, AVE, Roma, 1987 [1949], pag. 64.

<sup>248</sup> *Ivi*, pag. 65.

<sup>249</sup> Virgilio Melchiorre, *Metacritica dell'eros*, Vita e pensiero, Milano, 1977, pag. 45.

possibilità di accadere. Ritroviamo in questa analisi di Melchiorre, allora, quello che in termini simmelliani abbiamo definito uno stato di sospensione della forma che la apre all'altro da sé, la apre cioè alla possibilità che la vita possa manifestare qualcosa di nuovo.

Vale la pena precisare che Melchiorre osserva l'insorgere del pudore all'interno del perimetro della sessualità. Egli infatti afferma esplicitamente che “il pudore insorge solo ov'è in gioco, più o meno esplicitamente, un rapporto erotico”<sup>250</sup>. Ciò nonostante, il suo sguardo particolarmente penetrante va ricondotto anche ad altre dimensioni della relazionalità, soprattutto considerando che, a differenza di Mounier<sup>251</sup>, egli riesce a giocare il pudore più sul versante dell'apertura e dell'incontro con l'altro che non su quello della chiusura e della difesa.

In tal senso, Melchiorre si accosta alla riflessione sul pudore più interessante nella filosofia del Novecento.

### 2.3 La prospettiva esistenzialista

Nella riflessione filosofica del Novecento, oltre che nella prospettiva personalista, il pudore compare nella riflessione di autori che – come Martin Heidegger, Emmanuel Levinas e Jean-luc Nancy – hanno accostato l'esistenzialismo.

In realtà, più che di vere e proprie trattazioni del pudore, si tratta di tracce. E come tali ci apprestiamo a seguirle senza alcuna pretesa di entrare nel merito delle complessità teoretica di questi autori, limitandoci a segnalare come alcune delle loro osservazioni si prestano a confermare a proposito del pudore la stessa direzione indicata da Simmel.

#### 2.3.1 Martin Heidegger

Prima di introdurre i pochi riferimenti di Martin Heidegger sul tema del pudore è opportuno fare una precisazione.

A differenza degli altri autori considerati, che osservano questa nozione all'interno della relazione intessuta da un soggetto con un altro, l'interesse di Heidegger per il pudore è di carattere puramente ontologico.

Il punto è, e per questo risulta un paragone per noi prezioso, che ciò non impedisce, in ogni caso a Heidegger di osservare il pudore – esattamente come Simmel – nei termini di un'“apertura della soggettività”, di una “tensione verso una prossimità” che si muove all'interno della relazione. Dice infatti Heidegger che:

Il pudore è il modo di avvicinarsi e restare vicino a ciò che è più lontano come tale [...], e che tuttavia, nel suo far cenno – se tenuto nel pudore –, diventa il più vicino e raccoglie in sé tutti i riferimenti dell'Essere<sup>252</sup>.

---

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> Che pure cita proprio a proposito del pudore, cfr. *ivi*, pag. 42.

<sup>252</sup> Martin Heidegger, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, Adelphi, Milano, 2007 [opera postuma 1989], pag. 45.

Ulteriore punto di contatto è la tesi che all'origine del pudore stia un movimento verso il fuori, un partire, uno scarto. Heidegger chiama questo scarto "salto":

Il salto si manifesta così sotto la parvenza dell'estrema mancanza di riguardo ed è tuttavia disposto proprio da quel *pudore* [...] in cui la volontà del ritegno trascende se stessa fino all'insistenza dell'esposizione della più lontana vicinanza dell'indugiante diniego<sup>253</sup>.

Anche per Heidegger quindi il pudore rappresenta uno spingersi oltre i nostri confini: un tendersi verso ciò che, oltre noi stessi, non riusciamo a decifrare definitivamente.

Vale la pena segnalare che il termine usato da Heidegger per indicare il pudore non è "schem" come per Simmel, ma "scheu", che letteralmente tradurrebbe il termine "timidezza". Tuttavia, consapevole della difficoltà di rendere il concetto nella lingua tedesca<sup>254</sup> è lo stesso Heidegger a precisare che: "Il pudore [scheu] però, secondo quanto si è detto, non sarà scambiato con la timidezza, o anche solo inteso in tale direzione"<sup>255</sup>. D'altronde, egli conosce la semantica complessa di "aidōs", con cui gli antichi greci indicavano il pudore, ed è a questa nozione che avvicina proprio il termine "scheu"<sup>256</sup>.

Questa differenza terminologica, tuttavia, segna soltanto un'apparente distanza tra i due. In realtà, come vedremo, proprio il riferimento ad "aidōs" diverrà un importante punto di convergenza per comprendere meglio il pudore anche dalla prospettiva di Simmel.

### 2.3.2 Emmanuel Levinas

Lo sguardo sul pudore non cambia direzione se passiamo a Emmanuel Levinas. Spostando l'accento dall'ontologia all'etica, e puntando la sua lente d'analisi nel rapporto con l'altro, Levinas rileva un'identica necessità di prossimità, che rinviene come pudore.

Il pudore è chiamato in causa più volte nella sua opera principale, *Totalità e infinito*, ma il confronto più diretto con il tema emerge soprattutto ne *Il tempo e l'altro*, un volume in cui sono raccolte quattro conferenze che Levinas tenne tra il 1946 e 1947.

Qui, dopo un confronto con lo stesso Heidegger, Levinas si interroga sulla possibilità di trovare "una situazione in cui l'alterità dell'altro appare nella sua purezza"<sup>257</sup>. La risposta a questo interrogativo la trova nel rapporto fra i sessi, e naturalmente dal lato della *femminilità*. Con questo concetto Levinas, però, non intende descrivere l'essenza della donna, non si tratta di definire che cosa significa l'esser donna; la "femminilità" piuttosto serve a

---

<sup>253</sup> *Ivi*, pag. 233.

<sup>254</sup> Come del resto abbiamo visto emergere a proposito di Simmel, cfr. nota 65.

<sup>255</sup> *Ivi*, pagg. 44-45.

<sup>256</sup> Martin Heidegger, *Aletheia*, in Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, 1991 [1954], pagg. 176-194.

<sup>257</sup> Emmanuel Levinas, *Il tempo e l'altro*, il melangolo, Genova, 2001 [1948], pag. 54.

identificare un certo modo di stare nella relazione in grado di sottrarsi dalla cattura dell'identità. "L'altro in quanto altro non è qui un oggetto che diventa nostro o che finisce per identificarsi con noi; esso, al contrario si ritrae nel suo mistero"<sup>258</sup>. Con la femminilità, in altri termini, Levinas intende una disposizione a conservare il mistero, a sottrarsi dalla luce:

Ciò che mi sta a cuore in questa concezione della femminilità, non è soltanto l'inconoscibilità, ma un modo di essere che consiste nel sottrarsi dalla luce. La femminilità è nell'esistenza un evento differente da quello della trascendenza spaziale o dell'espressione, che vanno in direzione della luce. È una fuga dinanzi alla luce<sup>259</sup>.

La femminilità dunque rappresenta quella particolare disposizione della soggettività a conservarsi nella penombra, nella quale è l'alterità stessa: a conservarsi dall'alterità dell'altro come di sé. Lo spazio del pudore è questo e in ciò il pudore assume senso per la relazione. Afferma infatti Levinas:

Il modo di esistere della femminilità consiste nel nascondersi, e questo fatto di nascondersi è appunto il pudore<sup>260</sup>.

Il legame del pudore con l'alterità è posto esplicitamente poco più avanti, indicando precisamente il pericolo scongiurato dal pudore:

Ponendo l'alterità d'altri [*autrui*] in termini di mistero, definito a sua volta dal pudore, non la pongo in termini di libertà identica alla mia ed alle prese con la mia, non pongo un altro esistente di fronte a me, ma pongo l'alterità<sup>261</sup>.

Ancora una volta osserviamo che, nella relazione, il pericolo da evitare è quello di chiudersi nell'identità. E quando Levinas sembra descrivere la dinamica del pudore, sembra farlo proprio nella stessa direzione che si è cercato di indicare sin qui:

---

<sup>258</sup> *Ivi*, pag. 55.

<sup>259</sup> *Ivi*, pag. 56. A questo riguardo è interessante segnalare un saggio di Diana Sartori, la quale invece sembra porre un legame stringente tra femminilità e pudore. L'autrice non cita Levinas a proposito del pudore, ma i due sguardi sembrano comunque convergere. Cfr. Diana Sartori, *La pratica femminile tra visibile e invisibile*, in *Il pudore tra verità e pratica*, Maria Letizia Perri (a cura di), Carocci, Roma, 2005, pagg. 79-105.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

<sup>261</sup> *Ivi*, pagg. 56-57. Il traduttore e curatore del volume, Francesco Paolo Ciglia, ha deciso di lasciare tra parentesi, affianco alla sua traduzione, il termine "*autrui*", considerato che il suo significato è leggermente diverso rispetto all'italiano, ma soprattutto considerato lo specifico significato che esso assume nel pensiero di Levinas. Riportiamo dunque la nota del traduttore-curatore che mette in evidenza tali aspetti: "L'espressione francese *autrui*, pronomi indefinito invariabile, che in ogni caso l'articolo, sia quello determinativo che quello indeterminativo, indica nel francese corrente *l'altro uomo*, l'altro uomo *in quanto tale*, in quanto *differente* da me, in definitiva, il *prossimo*, come oggetto di considerazione giuridica o morale. Nella lingua filosofica di Levinas, dove assume i connotati di un vero e proprio termine-chiave, *autrui*, né determinato, né indeterminato, bensì *indeterminabile* o *inafferrabile* con gli strumenti del pensiero, è l'interlocutore del soggetto, dell'io, dello *stesso*, all'interno di una relazione etica sempre originariamente duale (non per nulla il suo nome deriva da una trasformazione del latino *alter*, che è propriamente un altro di fronte ad uno solo, a differenza di *alius*, che è un altro di fronte a molti)". Francesco Paolo Ciglia, *Note del traduttore*, in Emmanuel Levinas, *Il tempo e l'altro*, cit., pag. 63.

La femminilità non si realizza come *essente* in una trascendenza diretta verso la luce, ma nel pudore. Il movimento è dunque qui inverso. La trascendenza della femminilità consiste nel ritrarsi altrove, movimento opposto al movimento della coscienza. Ma non è, per questo, inconscio o subconscio, e non vedo altra possibilità se non quella di chiamarsi mistero<sup>262</sup>.

Invece di identificare l'altro, secondo il movimento tipico della coscienza, il pudore è ciò che ci fa trascendere *altrove* rispetto all'identità: è ciò che ci fa scartare a lato dell'identità.

Da qui, Levinas prosegue indicando la relazione erotico-amorosa come la relazione per eccellenza in cui è in gioco l'alterità. È in essa che emerge, infatti, il gesto della carezza, tramite il quale il soggetto cerca l'altro senza impossessarsene, in cui Levinas individua il vero e proprio epifenomeno del pudore.

Gli stessi temi saranno sviluppati in modo più dettagliato in *Totalità e infinito*. Qui Levinas non si interessa tanto all'individuazione quanto invece alla dinamica del pudore, evidenziando la costante tensione tra il pudore e il suo opposto, che egli indica come "impudore". Al livello della relazione, si tratta della tendenza a cercarsi dei soggetti – ad approssimarsi grazie al pudore – che è costantemente opposta dalla loro alterità irriducibile che riemerge come "impudore" e contrasta quella vicinanza. Purtuttavia la relazione permane e si rinnova proprio in virtù di questa dinamica. Come dice Levinas, la relazione "si mantiene nel pudore, foss'anche nella forma dell'impudore"<sup>263</sup>.

Il pudore, dunque non è qualcosa di statico, un punto in cui il soggetto si tiene fisso in se stesso. Del resto, nel suo essere viatico dell'alterità, come potrebbe esserlo? Attraverso l'analisi di Levinas, allora, possiamo osservare che il pudore è un movimento che continuamente chiede di essere rinnovato, riaperto, rimesso in gioco. Sempre sul punto di perdersi, lo si perde proprio quando lo si crede assicurato.

Anche per Levinas, è bene precisarlo, il pudore entra in causa quando è in gioco una relazione erotico-amorosa. Come già detto, e d'accordo con Simmel che insiste in modo particolare su questo punto<sup>264</sup>, è una dimensione che non è esclusiva di un tipo specifico di relazione tra esseri umani.

Quello che si può notare nel merito è che se nella relazione erotica è l'amore a far emergere spontaneamente il pudore, in una diversa relazione sociale il pudore va individuato e conservato. Condizione, quest'ultima, che rende ancora più delicata e importante la sensibilità del soggetto della relazione non erotica nel fare emergere volontariamente il pudore come risorsa in funzione del rispetto della reciproca alterità.

---

<sup>262</sup> *Ivi*, pag. 57.

<sup>263</sup> Emmanuel Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1980 [1961], pag. 267.

<sup>264</sup> Cfr. in particolare citazione nota 77.

Un breve appunto di Levinas, tratto da manoscritti a lungo inediti<sup>265</sup>, forse un promemoria, balza subito agli occhi, segnalando il carattere dirimente del pudore per la relazione:

Autrui = pudeur<sup>266</sup>

### 2.3.3 Jean-Luc Nancy

Che la nostra ricostruzione si confronti con Jean-Luc Nancy forse non sorprende poi molto. La particolare vicinanza di Simmel e Nancy, sebbene con la distanza di quasi un secolo l'uno dall'altro, e le implicazioni teoriche che ne conseguono, sta già emergendo nel lavoro di critica che la riflessione contemporanea sta portando avanti su Georg Simmel.

La particolare affinità tra i due autori, a partire dall'assunto della originarietà della relazionalità del soggetto, sembra suggerirla Monica Martinelli, la quale pone in esergo alla sua opera su Simmel, proprio una citazione di Nancy; e lo stesso sembra fare Marco Vozza, il quale dedica espressamente a Nancy il suo studio volto ad approfondire la dimensione della reciprocità nell'opera dello studioso di Berlino. E forse ancora più importante è l'indicazione che ci proviene da Tymoty Pythenen, il quale si richiama esplicitamente proprio ai recenti lavori di Nancy per avvalorare e indicare l'estrema attualità della riflessione di Simmel intorno al "tra".

In *Essere singolare plurale*, infatti, Nancy descrive il "tra" in questi termini:

Tutto accade dunque *tra di noi*: questo «tra», come già indica il nome, non ha una propria consistenza, né continuità. Non conduce da uno all'altro, non crea un tessuto, né un cemento, né un ponte. Forse non si può nemmeno parlare in proposito di un «legame»: il «tra» non è né legato né slegato, è al di qua dei due, oppure è ciò che si trova al centro di un legame, è l'*inter-sezione* dei fili le cui estremità restano separate anche se annodate. Il «tra» è la distensione e a distanza aperta dal singolare in quanto tale, è come la spaziatura del suo senso<sup>267</sup>.

Sebbene Nancy approfondisca il concetto da un punto di vista ontologico, la distanza tra le due visioni del "tra", ci fa notare Pythenen, non è molta. E non molta, anzi, quasi nulla, è la distanza tra i due autori dal punto di vista del pudore.

Non che Nancy abbia approfondito in modo particolare il pudore. In un suo saggio dedicato alla nudità, però, sembra darne una vera e propria definizione. Scrive il filosofo:

Il pudore, vale a dire la vergogna mescolata all'ostentazione, o il rifiuto in segno di consenso, non è altro che l'affermazione – per sé e per l'altro, sé come un altro – di

---

<sup>265</sup> Cfr. Emmanuel Levinas, *Eros, littérature et philosophie. Inédits. Œuvres 3*, Éditions Grasset & Fasquelle, IMEC Éditeur, Paris, 2013, pagg. 159-186.

<sup>266</sup> *Ivi*, pag. 167.

<sup>267</sup> Jean-Luc Nancy, *Essere singolare plurale*, cit., pag. 11.

un'aderenza e di una simultaneità tra l'attrazione e la repulsione, l'una così forte come l'altra, per questa svestizione furtiva (*dérobement*) senza fine attraverso la quale il nudo, defilandosi, parte verso il senza-fondo, verso l'origine da cui sorge tutto nudo, tutto nuovo, come un bimbo e come un verme della terra, verso l'origine alla quale non si tratta di accedere, perché non sta da nessuna parte, non è<sup>268</sup>.

Prima di passare ad analizzare questa definizione bisogna sottolineare che per Nancy la nudità fisica, è, in quanto tale, nudità esistenziale. La prima implica la seconda. L'esposizione del proprio corpo nudo è l'esposizione della propria soggettività. E ciò perché noi non abbiamo un corpo, ma *siamo* il nostro corpo, lo esistiamo, e dunque con esso è in gioco anche la nostra soggettività, la nostra esistenza.

Fatta questa precisazione possiamo già comprendere meglio le parole di Nancy. Anche per il filosofo francese il pudore non è legato semplicemente all'aspetto corporeo del soggetto, ma riguarda l'esposizione della soggettività considerata nella sua interezza.

Se ci addentriamo meglio nella definizione proposta da Nancy, vediamo poi che il suo punto di vista è particolarmente vicino a quello che si è cercato di definire nel nostro lavoro.

Se il soggetto che osserva Levinas, ad esempio, è un soggetto che nella relazione erotica si è consegnato completamente all'altro, il soggetto di Nancy si trova sul punto limite della propria forma, ancora indeciso tra il dentro e il fuori. Nancy, cioè, coglie il pudore un momento prima rispetto a quanto faccia Levinas nella sua analisi. Per Nancy, il soggetto se da un lato è esposto sul proprio fuori, dall'altro lato è legato ancora alla propria "forma". E infatti, a differenza di Levinas, nella definizione di Nancy troviamo esplicitata la dimensione della vergogna, la quale appunto è la spia della contraddizione in cui si trova un soggetto.

Per Nancy, in definitiva, il soggetto si tiene sul crinale di una crisi, di una contraddizione, che però non si attualizza definitivamente perché questi è comunque spinto dal pudore oltre la propria forma, teso verso la propria esposizione<sup>269</sup>. Con Nancy, cioè, ritorna esattamente quella stessa sfumatura emotiva pudore che abbiamo visto emergere nella riflessione di Simmel<sup>270</sup>.

Che sia proprio il pudore la spinta verso l'esposizione del soggetto, sembra suggerirlo, del resto, lo stesso Nancy nelle immagini iniziali della sua definizione, quando afferma che il pudore è l'ostentazione che si contrappone alla vergogna, o il rifiuto in segno di consenso,

---

<sup>268</sup> Jean-Luc Nancy, *À la nue accablante ...*, [2007], in *Indizi sul corpo*, (a cura di) Marco Voza, Ananke, Torino, 2009, pagg. 134, 135.

<sup>269</sup> Nancy afferma proprio che il soggetto è "attratto" dalla propria esposizione. Il motivo lo spiega Nancy riferendosi ancora al pudore: "Quando qualcuno è tutto nudo, tutta nuda, allora propriamente sopraggiunge il pudore: questo non è altro che il sapere del fatto che lì c'è tutto, in effetti, ma un tutto impossibile da totalizzare, un tutto in cui il Tutto si sottrae (*dérobe*), non essendo né somma, né sistema, né integrazione, né sussunzione". Jean-Luc Nancy, *À la nue accablante ...*, cit., pag. 133. Il motivo dell'attrazione per la propria nudità, per la propria esposizione, deriva dal fatto che essa dà al soggetto la possibilità di accedere alla propria singolarità, a quell'irriducibilità della propria soggettività ad una identità. E quest'accesso, come abbiamo visto in Simmel, è liberatorio, o meglio, avventuroso.

<sup>270</sup> Cfr. III capito, pag. 71.

nel proprio movimento paradossale che ha bisogno di ritrarsi per acconsentire, di indietreggiare per concedersi.

Alla stessa conclusione, poi, arriviamo anche quando Nancy afferma che il pudore è più precisamente *l'affermazione* della contraddizione tra attrazione e repulsione.

Mentre la repulsione, indipendente dall'intenzione del soggetto, è il segno che questi non si è ancora consegnato completamente all'altro, l'affermazione è la reazione di questo soggetto irritato nei confronti dell'altro che vuole ridurlo a sé, che si rende appunto "attraente": detto in altre parole, "pudicamente" tende all'esposizione di sé muovendosi sul crinale tra vergogna e pudore.

Anche nello sguardo di Nancy, dunque, ritroviamo il pudore come un "movimento" affermativo, una spinta verso il proprio fuori. Un esporsi verso l'alterità, che spinge il soggetto a porsi *tra sé e l'altro*. Del resto, se ci facciamo caso, Nancy lo dice esplicitamente: il pudore è l'affermazione "di sé come un altro".

### 3. Per una psicologia del pudore

#### 3.1 Giovanni De Vincentis – Bruno Callieri

Anche il versante psicologico sembra essere in linea con l'analisi simmeliana del pudore. Particolarmente affini allo sguardo di Simmel risultano quelli di Giovanni De Vincentis e Bruno Callieri, i quali, dopo uno scavo particolarmente attento della nozione di pudore sia dal punto di vista storico che concettuale, definiscono il pudore in questi termini:

[Il pudore] *può essere definito come la tendenza – radicata nelle istanze personologiche più profonde – a conservare il possesso della propria intimità per mantenerla nelle migliori condizioni possibili, in vista di una sua donazione; con la quale si supera la solitudine e si costituisce propriamente la persona (esse est coesse)*<sup>271</sup>.

Il pudore è osservato come uno sforzo che protegge il soggetto nella sua intimità e, allo stesso tempo, apre alla relazione. È ciò che tiene in bilico il soggetto tra sé e l'altro. Gli autori precisano inoltre "come il pudore vada costantemente riferito non all'Io ma al rapporto intercorrente tra l'Io stesso e la sua intimità", ponendo in rilievo il carattere della riflessività che avvicina un ulteriore nesso con la visione simmeliana.

Anche dalla prospettiva di questi autori, dunque, emerge chiaramente che il pudore è un rapporto con se stessi che apre all'alterità.

---

<sup>271</sup> Giovanni De Vincentis – Bruno Callieri, *Psicologia e psicopatologia del pudore*, "Il pensiero scientifico" Editore, Roma, 1974, pagg. 76-77.

### 3.2 Marta Appiani

Di particolare interesse per il nostro lavoro è il contributo di Marta Appiani, la quale sviluppa in chiave precipuamente psicologica la prospettiva scheleriana. Appiani è concorde con Scheler nel definire il pudore come un ritorno su di sé, interpretando quest'espressione come una fermata su di sé, un'*epokhè*, una sospensione riflessiva della coscienza.

L'autrice, però, osserva come questa sospensione riguardi la soggettività in modo originario. Esso, cioè, è una sospensione delle pulsioni, della libido del soggetto, "per sua natura tendente ad *excedere*, ad andare oltre"<sup>272</sup>, in vista di una sua traduzione in esperienza. Troviamo espresso in modo chiaro la sua riflessione in questo passaggio:

Il pudore comporta infatti "un ritorno dell'individuo su se stesso", qualcosa di simile a quello che i filosofi scettici avevano definito come *epokhè*, la sospensione di ogni giudizio. Riferita al pudore essa diventa invece, prima ancora che sospensione del giudizio, sospensione della tendenza all'espansione verso l'esterno e sostituzione del pensiero all'azione e alla scarica diretta. È così che la quantità di tensione accumulata ed espressa dai propri bisogni e dalle forze del mondo si trasforma in qualità e in valore dell'esperienza<sup>273</sup>.

Il pudore dunque, da non confondere con una norma che inibisce la pulsione, è una fermata della tendenza appropriativa della libido del soggetto, attraverso la quale si traduce in cultura ciò che appartiene alla fisiologia. L'animale uomo carente istintivamente, deve sopperire regolando culturalmente ciò che manca naturalmente, e alla base di questo passaggio troviamo, appunto, il pudore<sup>274</sup>.

Questa sospensione situata tra pulsioni ed elaborazione culturale, dal punto di vista evolutivo si struttura nel soggetto sin dai primi giorni di vita, e matura in dipendenza dal rapporto madre-bambino. Il cucciolo umano infatti nasce completamente dipendente da chi si prende cura di lui, e in questo rapporto con la madre inizia a strutturare la sua soggettività.

In particolare, in base a come la madre entra in relazione con il neonato, questo saprà regolare le proprie pulsioni. Il ritorno su di sé del neonato, dotato di pulsioni informi e completamente esposto all'ambiente, "passa attraverso la specularità dello sguardo della madre e della sua attenzione verso l'infante"<sup>275</sup>. In base a quanto la madre saprà sostenere i bisogni del bambino, in base a quanto saprà dare la giusta risposta alle sue pulsioni, il bambino si sentirà sostenuto nel suo ritorno su di sé.

Ciò significa che il pudore del bambino passa per il pudore della madre, per la sua capacità di ascoltare e tenersi in equilibrio con il bambino.

---

<sup>272</sup> Marta Appiani, *Tabù: elogio del pudore*, Franco Angeli, Milano, 2012 [2004], pag. 312. Corsivo nostro.

<sup>273</sup> Marta Appiani, *Il pudore nel linguaggio*, Hoepli, Milano, 2006, pag. 66.

<sup>274</sup> Al riguardo cfr. Marcello Cesa-Bianchi, *Prefazione*, in *Il pudore nel linguaggio*, cit., pagg. 8-9. È doveroso segnalare che Cesa-Bianchi ringrazia Marta Appiani a nome della psicologia italiana per il suo contributo alla comprensione del pudore.

<sup>275</sup> Marta Appiani, *Tabù: elogio del pudore*, cit., pag. 307.

L'Io si produce dunque in una relazione speculare con il senso del pudore (inteso come *Gestalt* [forma unificante] interattiva che dà significato all'integrità psicofisica personale) appartenente alla madre, pudore che si esprime nella qualità della sua tenerezza verso il bambino, nella configurazione dei suoi contatti tattili e visivi, ma anche di tutte le altre sensorialità quali quella cinestetica e acustica<sup>276</sup>.

Il pudore della madre dunque fa maturare il pudore del bambino, il quale, in termini psicologici, significa "forza dell'Io". Questa forza è ciò che permetterà al bambino di tenersi aperto al mondo e agli altri, senza appiattirsi in modo rigido alla propria immagine. Al riguardo Appiani, infatti, osserva che:

quando si parla di "forza dell'Io" non si intende la sua capacità di adattamento alla realtà esterna, capacità che potrebbe anche corrispondere ad un vuoto conformismo, ma si intende la potenza che consiste nell'esser capaci di mantenere una continuità di sé in sintonia vitale con le forze del mondo in costante movimento<sup>277</sup>.

Alla base di questa forza, di questa potenza dunque troviamo il pudore: quella tensione interna alla soggettività che la rende elastica nelle sue relazioni. Esso, in altri termini, è "uno sfondo, un pre-sentimento, in grado di tenere insieme dinamicamente l'Io". Come se quella sospensione della coscienza con cui si è identificato il pudore, venisse interiorizzata in piccola dose e mantenuta costante sul piano dei processi primari della psiche.

Perciò appiani può affermare che:

Al pudore, dunque, compete il compito di proteggere il soggetto dalle forze del mondo (prima fra tutte la madre stessa), mantenendo carica la *Gestalt* in modo che esso possa assumere una forma flessibile e morbida, capace di mettersi in sintonia con il mondo esterno. L'Io può così diventare un vero serbatoio di *libido* che in-forma della sua tensione ogni altra forma successiva, ogni altro genere di ordine, ogni rappresentazione, ogni schema necessario a organizzare la realtà<sup>278</sup>.

Ancora una volta, vediamo che l'analisi del pudore incontra il linguaggio simmeliano delle forme, quasi fosse il linguaggio eletto per avvicinarsi a quella dimensione. Ma ciò che soprattutto ci preme evidenziare è che l'analisi del pudore di Appiani risulta del tutto coerente, seppur spostata su un piano psicologico, con la visione del pudore che proviene da Simmel. Anche per Appiani, dunque, il pudore è veicolo di alterità nella relazione, da cui deriva il "rispetto per il valore di ogni individuo, a partire da se stessi"<sup>279</sup>.

Due punti ancora da sottolineare. Il primo riguarda una specificazione del pudore. Appiani precisa che se è presente universalmente, esso tuttavia è anche diversificato culturalmente. Quella "danza interattiva" della madre con il figlio, cambia da soggetto a soggetto, ma cambia

---

<sup>276</sup> *Ivi*, pag. 271.

<sup>277</sup> *Ivi*, pagg. 281-282.

<sup>278</sup> *Ivi*, pag. 300.

<sup>279</sup> *Ivi*, pag. 297.

anche da contesto a contesto in dipendenza di determinate caratteristiche ambientali e culturali. Appiani fa l'esempio della cultura tedesca, dove

le madri tendono ad avere una grammatica del pudore improntata a una frequenza di contatti diretti molto più bassa che in Italia, trasmettendo in questo modo un codice che permetterà al soggetto adulto di adeguarsi alle norme implicite della propria cultura<sup>280</sup>.

Il ritorno su di sé del pudore, dunque, ci fa notare Appiani, si struttura in un determinato codice in relazione al contesto in cui è calato, mantenendo comunque, per i soggetti di quel contesto, un carattere inconscio e spontaneo.

Il secondo punto riguarda uno specifico concetto che troviamo nell'analisi di Appiani, e che risulta particolarmente importante per il nostro lavoro. Ci riferiamo al concetto di "spazio transizionale" elaborato da Donald Winnicott, psicologo-psicanalista che ha studiato a fondo il rapporto madre-bambino.

Il bambino, appena nato, non si percepisce come qualcosa di separato rispetto al mondo. La percezione della propria individualità è una conquista progressiva del bambino, nella quale, come abbiamo visto, giocano un ruolo decisivo le cure e il sostegno della madre. In questo processo di separazione troviamo quello che Winnicott chiama "l'oggetto transizionale". Quando il bambino inizia a staccarsi dalla madre per placare la sua angoscia, egli si appoggia ad un oggetto che utilizza come rappresentante delle cure materne.

La particolarità di questo oggetto è che esso unisce e insieme separa il bambino dalla madre. Da un lato, infatti, la richiama, la evoca, dall'altro però è ciò che la sostituisce. Esso permette al bambino di mantenersi lontano dalla madre, ma allo stesso tempo gli dà la sensazione della sua presenza.

A questa ambivalenza paradossale dell'oggetto transizionale se ne aggiunge un'altra: esso è al contempo fonte di illusione e ciò che apre il bambino alla realtà. Esso, cioè, è l'illusione della madre, ma insieme ciò attraverso il quale il bambino apprende dell'esistenza di una realtà esterna che va oltre la figura della madre.

Attraverso l'oggetto transizionale, dunque, si viene a definire nel bambino una zona intermedia tra la madre e il bambino e tra l'illusione e la realtà: questo è lo "spazio transizionale". La capacità di mantenersi in questa zona intermedia, derivata dal bambino dal sostegno delle cure genitoriali, sarà importante per tutta la vita del soggetto, in quanto essa è spazio di vitalità, creatività, e relazionalità.

Ora, ciò che interessa evidenziare in questo lavoro è quanto rileva espressamente Marta Appiani:

---

<sup>280</sup> *Ivi*, pag. 313.

a partire dalla prima relazione tra l'infante e la nutrice, esso [il pudore] ha la funzione di preservare lo spazio transizionale del soggetto, offrendo dei confini ai contatti di reciprocità<sup>281</sup>.

Il pudore del soggetto (generato a sua volta dal pudore della madre) è ciò che regge lo spazio transizionale che si pone tra sé e la madre, tra illusione e realtà. Anche osservando il processo di formazione della nostra psiche, allora, ritroviamo il rapporto del pudore con la dimensione del “tra”<sup>282</sup>, che articola la relazione di reciprocità tra sé e l'altro.

Questo conferma anche ciò che sembra aver intuito la psicoanalista Monique Selz, la quale, richiamando il famoso testo di Nancy a cui abbiamo fatto riferimento, afferma che “è [...] in questa irriducibile articolazione, alla congiunzione fra singolare e plurale, che si colloca il luogo di esercizio e di manifestazione del pudore”<sup>283</sup>.

### 3.3 Martha Nussbaum

Specularmente all'analisi del pudore di Marta Appiani, è interessante leggere l'analisi della vergogna condotta da Martha Nussbaum. Vi abbiamo già fatto cenno<sup>284</sup>. Non avevamo evidenziato, tuttavia, anche che la studiosa americana si pone in stretto rapporto proprio con la prospettiva aperta da Donald Winnicott.

Sulla scia degli studi di Winnicott e dei suoi successivi sviluppi, Nussbaum sottolinea come il bambino venendo al mondo si trovi ad affrontare una situazione contraddittoria che coinvolge tutto il suo essere. Da un'originaria situazione di onnipotenza, di pienezza, in cui ogni bisogno è soddisfatto nell'immediatezza, si trova a fronteggiare un mondo che invece “conosce i morsi della fame, angoscia e disagio”<sup>285</sup>, e in cui per sopravvivere è costretto a dipendere da altri. Il bambino, cioè, deve passare gradualmente da uno stadio di onnipotenza, a uno, invece, in cui accetta la sua condizione di necessità, di vulnerabilità e di esposizione agli altri.

È a causa di questo passaggio originario che il bambino sperimenta l'emozione della vergogna:

Una volta che il neonato capisce di dipendere da altri ed è ormai cosciente di sé in quanto essere definito che è, e dovrebbe essere, il centro del mondo, possiamo attenderci che a questo fatto consegua un'emozione primitiva e rudimentale di vergogna. Infatti la vergogna implica la comprensione della propria debolezza e inadeguatezza dinanzi a qualcosa per cui ci si aspetta invece di essere adeguati<sup>286</sup>.

---

<sup>281</sup> *Ivi*, pag. 292.

<sup>282</sup> La nozione di “spazio transizionale” è stata accostata a quella più generale di “tra” anche da Laura Praglin in *The Nature of the “In-Between” in D.W. Winnicott’s Concept of Transitional Space and in Martin Buber’s das Zwischenmenschliche*, in *Universitas*, Volume 2, Issue 2, Fall 2006.

<sup>283</sup> Monique Selz, *Il pudore. Un luogo di libertà*, cit., pagg. 128-129.

<sup>284</sup> Cfr. III capitolo, pag. 69.

<sup>285</sup> Martha Nussbaum, *Nascondere l'umanità*, cit., pag. 214.

<sup>286</sup> *Ivi*, pagg. 218-219.

Nussbaum, individuando all'origine della vergogna esattamente la stessa contraddizione posta da Simmel, ci fa vedere come essa ci colga nel nostro originario schiuderci al mondo. La studiosa chiama questa emozione "vergogna primitiva", ed osserva come essa non ci abbandoni mai del tutto nel corso della nostra vita.

L'idea che la reciprocità sia la norma umana costante e che la maggior parte di noi giunga ad accettare la propria incompletezza, la propria mancanza di controllo e la propria mortalità è senz'altro troppo ottimistica. Dopotutto, è già abbastanza difficile non poter avere ciò che si vuole e si pensa che si dovrebbe avere, in particolare l'immortalità; gran parte della vita umana si trova presa in questa dolorosa condizione<sup>287</sup>.

Se certo la vergogna non è del tutto ineliminabile, sicuramente però è arginabile, e lo sarà in proporzione all'accettazione della nostra finitezza. Anche Nussbaum, come Appiani, osserva il ruolo importante delle cure genitoriali, che accompagnano e alleviano la difficoltà del bambino nell'affrontare questo processo. Esse creano un contesto di fiducia intorno al bambino, e lo sostengono nell'accettazione della propria vulnerabilità e dipendenza.

Nel caso in cui, invece, i genitori non sostengano adeguatamente il bambino, questo porterà con sé nel corso della sua vita i segni di questa sofferenza, tendendo a irrigidire la sua soggettività dietro una maschera volta a celare le sue fragilità. E quest'atteggiamento, come abbiamo visto, tutt'altro che permettergli di superare la vergogna, lo avvita in se stesso, incidendo in modo ancor più profondo la sua ferita originaria.

Come nota Nussbaum, questo secondo tipo di soggetto avrà una "personalità pietrificata"<sup>288</sup>. La sua esigenza di perfezione, di completezza e di controllo, lo inchioderà alla passività. Un tale soggetto non riuscirà ad approfondire le proprie relazioni sociali e non riuscirà a vivere e *sentire* il proprio mondo interiore: quel mondo di sentimenti ed emozioni che si agitano sotto la sua maschera e che lo esporrebbero nella sua nudità.

Martha Nussbaum, dunque, ci conduce a comprendere la particolare "cattura", "presa", l'"attacco" penetrante che la vergogna ha sulla soggettività, e quanto essa si radichi in profondità all'interno del soggetto, condizionando tutta la sua condotta di vita.

#### **4. Un primo punto sul pudore**

La trattazione della nozione di pudore che emerge dall'opera di Simmel ci ha spinto sin qui a confrontarci con altre riflessioni del Novecento, verificando che il pudore è stato osservato, come dallo studioso tedesco, sul piano dell'esperienza umana come un tassello della relazione dell'uomo con ciò che è altro da sé, e come questo temi interessi trasversalmente le varie scienze umane e sociali.

La riflessione simmeliana ne sembra uscire assolutamente rafforzata, emergendo, oltre che per la sua attualità, anche per una straordinaria forza ermeneutica. In essa, infatti, non solo troviamo delineati i vari aspetti che riguardano il pudore, ma li troviamo tutti ricompresi

---

<sup>287</sup> *Ivi*, pag. 225.

<sup>288</sup> *Ibidem*.

all'interno di una cornice teorica unitaria, la quale non può che offrire una migliore messa a fuoco del fenomeno.

Questa capacità ermeneutica emerge chiaramente rispetto all'opera di Goffman che, pur incorporando gli stessi nodi concettuali della prospettiva simmelliana, ha restituito la propria ricchezza concettuale grazie alla possibilità di essere interrogata in modo appropriato.

In tal senso ne è emerso per esempio, un aspetto del pudore poco visibile in Simmel, ovvero la qualità del pudore di resistere a quel potere che ci vuole imporre la *sua* realtà, nella nozione che ha così bene elaborato Foucault. Distanziarsi dal ruolo allora, come Goffman ci ha permesso di sottolineare, significa non cedere alla definizione della situazione che il potere vorrebbe imporre al soggetto dall'esterno.

Simmel sembra mostrare la stessa forza ermeneutica dello sguardo goffmaniano rispetto al versante filosofico. Se, infatti, mettiamo a confronto le diverse prospettive prese in esame, è interessante osservare che ritroviamo quello stesso carattere ambivalente del pudore che abbiamo visto emergere dall'opera di Simmel.

Da un lato, infatti, la prospettiva che abbiamo indicato come personalista osserva il pudore più dal punto di vista della difesa della soggettività e dunque come reazione alla vergogna. Nonostante Scheler nelle sue opere si sforzi di inquadrare la prospettiva personalista all'interno di una cornice teorica segnata originariamente dall'intersoggettività<sup>289</sup>, cionondimeno la sua visione del pudore sembra segnata dalla preoccupazione di difendere il "valore individuale" del soggetto *dalla* relazione. E lo stesso sembra avvenire in Mounier<sup>290</sup>. È opportuno segnalare che anche da questo punto di vista si può osservare il pudore come una resistenza al potere. Contro il potere che cerca un controllo sul soggetto, questo scarta via non facendosi trovare lì dove pure sembra essere.

Ad ogni modo, all'interno di questa prospettiva si differenzia la tesi di Virgilio Melchiorre, il quale, ci traghetta invece verso l'altra prospettiva, la prospettiva esistenzialista. Questa, a differenza della prima, considera il pudore più dal punto di vista dell'apertura, dell'ascolto, della non appropriazione, e dunque come una tensione che apre il soggetto *alla* relazione. Tuttavia, come ci fa vedere bene Simmel le due prospettive non sono in contraddizione, anzi, rappresentano due lati della stessa medaglia.

---

<sup>289</sup> Scrive Guido Cusinato: "secondo Scheler infatti l'esperienza del Noi precede quella dell'Io, e la dimensione sociale non sopraggiunge in un secondo tempo, ma è costitutiva dell'identità dell'Io. Qui Scheler risulterà in sintonia con la tesi del *social self* di George Herbert Mead, quando questi mette in luce come l'individuo costituisca la propria identità imparando a porsi «in the role of the other person», e come questo avvenga già nei bambini attraverso il gioco e l'imitazione dei ruoli sociali dell'adulto". Guido Cusinato, Unipatia ed espressività nel «Sympathiebuch» di Max Scheler, in «Iride», a. XXV, n. 65, gennaio-aprile 2012, pag. 157.

<sup>290</sup> Anche Mounier insiste molto sul lato originariamente relazionale della persona. Oltre a *Il personalismo* già citato, si veda anche Emmanule Mounier, *Che cos'è il personalismo?*, Einaudi, Torino, 1975 [1948], in particolare pagg. 61-69.

La stessa cosa sembra notare anche Andrea Tagliapietra, nella sua ricostruzione dell'idea di pudore. Prendendo in esame l'analisi scheleriana, infatti, egli fa un'osservazione che ci sembra trovi piena conferma da quanto è emerso dall'esame di Simmel.

[N]el pudore non c'è solo quel ritorno dell'individuo su se stesso che scorgeva Scheler, ma, simmetricamente, possiamo cogliere nel gesto del pudore e nel segreto che esso custodisce un movimento di apertura e di rispetto, di ospitalità, di responsabilità e di generosità nei confronti dell'altro (*a cui* mi riservo e *di cui* ho riguardo nell'atto del mio pudore)<sup>291</sup>.

Il pudore, così come difende il soggetto *dalla* relazione, allo stesso tempo è anche ciò che apre il soggetto *alla* relazione. E ciò per un motivo che oramai conosciamo bene: in entrambe i casi si tratta di distanziare sé da sé.

In Simmel, però, non troviamo solo un punto di riferimento per il pudore. La sua particolare forza teorica deriva anche dall'aver individuato la logica originaria-fondamentale della vergogna – la contemporanea affermazione e negazione dell'Io. Come abbiamo visto nel terzo capitolo, attraverso quella logica trovano una lucida spiegazione quelle analisi scientifiche e filosofiche, ma anche quelle intuizioni letterarie, che pongono la vergogna al centro della soggettività.

A questo riguardo, ci preme rilevare che la vergogna non è semplicemente frutto dell'oggettivazione della soggettività ad opera di un'altra, come molte analisi sembrano suggerire. Se certo l'oggettivazione è importante ed è parte della vergogna, all'origine di questa troviamo, piuttosto, la dinamica opposta: ci si vergogna perché non si è oggettivati abbastanza. Come anche Martha Nussbaum ha compreso perfettamente, all'origine di questa emozione troviamo l'intenzione del soggetto di oggettivarsi, e proprio perché essa è destinata alla sconfitta, sorge appunto, la vergogna.

L'aver compreso in profondità la vergogna, di conseguenza, rafforza anche la comprensione stessa del pudore, il quale si pone proprio specularmente rispetto ad essa. Intanto perché, come si è visto, attraverso la dinamica della vergogna si può comprendere la particolare sfumatura emozionale del pudore - quella leggera sfumatura di vergogna che oltre a Simmel anche Nancy sembra aver colto, e da cui forse deriva la confusione tra le due dimensioni.

A quest'aspetto però se ne deve aggiungere un altro particolarmente importante. E cioè che vedere la vergogna come la possibilità più propria della soggettività in cui continuamente essa rischia di *cadere*, significa portare al contempo anche il pudore al cuore della soggettività. Anche il pudore, cioè, si manifesta come un'esperienza originaria, primaria, radicale, del soggetto. Come si è cercato di evidenziare, infatti, è proprio il pudore a farci uscire, seppur mai definitivamente, dalla trappola della vergogna. E di questo ci provengono conferme oltre che da alcune riflessioni filosofiche, anche in particolare dalla prospettiva psicologica.

---

<sup>291</sup> Andrea Tagliapietra, *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, cit., pag. 215.

Se infatti, mettiamo a confronto la prospettiva di Martha Nussbaum con quella di Marta Appiani, non possiamo che concludere ancora una volta che è il pudore a tirarci fuori dalla nostra originaria vergogna<sup>292</sup>. Anche da questo punto di vista, in altri termini, ritroviamo il rapporto originario pudore-vergogna, nel senso proprio che quel rapporto è all'origine della costituzione del soggetto.

Bisogna specificare, però, che se la prospettiva psicologica di Marta Appiani si muove su un piano situato all'ombra della coscienza del soggetto, nel senso che osserva la costituzione della psiche del soggetto su cui questo nulla può, la prospettiva di Simmel invece ci rende ragione del pudore muovendosi sul piano della coscienza del soggetto. Ma la dinamica osservata sembra essere comunque la stessa: tenere in tensione la soggettività contro la chiusura in una presupposta identità.

L'ultimo aspetto da sottolineare è che il pudore e la vergogna sono fenomeni relazionali. E se di questo troviamo conferma nei vari autori, anche da questo punto di vista è ancora Simmel l'autore che più sembra renderci ragione di quest'aspetto. Egli infatti ci mostra che l'auto-oggettivazione che il soggetto fa di sé, da cui appunto dipende la vergogna e da cui il pudore scarta, avviene sempre attraverso l'altro, anche se esso non è presente di fronte al soggetto.

Quando diciamo altro ci riferiamo a due diverse forme di alterità che attraversano la relazione. Da un lato, ci riferiamo alla nozione elaborata da Mead di "altro generalizzato", che abbiamo visto Simmel sembra anticipare parlando di "rappresentanza parlamentare" interna alla coscienza del soggetto. Dall'altro, però, ci riferiamo anche ad un altro soggetto determinato con cui il soggetto si pone in relazione, anche immaginaria. Se il primo "altro" è uno sfondo che rende possibile l'oggettivazione, il secondo "altro" invece è colui che, per così dire, rende reale l'auto-oggettivazione che fino a quel momento era solo ipotetica nella coscienza del soggetto. Questo cioè è l'altro che corrobora l'auto-oggettivazione del soggetto che con l'"altro generalizzato" era solo potenziale.

Possiamo distinguere, dunque, il diverso ruolo del pudore rispetto a queste due diverse forme di alterità che attraversano la relazione. Se il pudore è lo scarto del soggetto dal proprio sé, esso da un lato è uno scarto che riporta l'altro soggetto determinato nella sua alterità, quel soggetto determinato che nel processo identificativo il soggetto aveva ricondotto a sé. Al contempo però esso è anche lo scarto che permette al soggetto di riaprirsi all'"altro generalizzato", l'altro impersonale che appunto vive della riflessività della coscienza.

Da questa originaria relazionalità del pudore emerge allora la sua fecondità per la relazione sociale, che con Simmel abbiamo individuato nell'apertura di un "tra" il quale fa da viatico per la reciprocità tra i soggetti della relazione.

---

<sup>292</sup> Se ci è permessa una suggestione, si potrebbe osservare che in base alla prospettiva che si è cercato di aprire in questo lavoro troverebbe una spiegazione anche la forte ricorrenza del pudore nei miti originari.

Nelle pagine che seguono cercheremo di approfondire proprio l'aspetto relazionale del pudore, approfondendo le sue potenzialità rispetto ad alcuni suoi campi di applicazione. Prima toccheremo quelle dimensioni a cui il pudore viene solitamente accostato: l'intimità, il sesso e il corpo. E per far questo dovremmo uscire da Simmel, per rivolgerci in particolare a due autori francesi contemporanei che comunque hanno diversi punti di contatto con lo studioso tedesco. Successivamente, invece, tornando su Simmel, cercheremo di aprirci la strada verso altre dimensioni importanti del legame sociale, rispetto alle quali proprio il pudore sembra offrirci la possibilità di un loro fruttuosa valorizzazione. Come vedremo ne uscirà rafforzata proprio la nozione di "tra" e insieme ad essa il suo rapporto con il pudore.

Per ora concludiamo identificando il pudore, dunque, come lo sforzo di tenere riflessivamente, sia in forza di processi psichici inconsci, primari, sia attraverso uno sforzo cosciente del soggetto, la distanza di sé da sé, la quale può agire sia come difesa della soggettività sia come sua apertura all'alterità.

## 5. Il cantiere di Jullien

### 5.1 Lo "scarto" e il "tra"

Il modo migliore per riallacciare fra loro i vari fili del discorso che si sono dipanati durante il nostro percorso, e aprirli a ulteriori sviluppi, è quello di confrontarsi con un autore che ha fatto dell'alterità un punto cardine della sua riflessione: François Jullien. Nonostante non ne affronti direttamente il tema, Jullien sembra confermare, infatti, il nostro percorso sul pudore nei suoi vari passaggi, permettendone al contempo lo sviluppo anche sul versante di un'altra dimensione della relazione sociale particolarmente affine, ovvero l'intimità.

Tanto per cominciare, nella lezione inaugurale per la *Chair sur l'alterité*<sup>293</sup>, in cui Jullien presenta la "cassetta degli attrezzi" del suo laboratorio intellettuale, troviamo alcune delle categorie che con Simmel abbiamo visto orbitare intorno alla sfera del pudore.

Innanzitutto la categoria di "scarto", quale approccio "fecondo" all'alterità.

Operare uno scarto, ci dice Jullien, significa creare una *distanza* tra sé e l'altro che mette in *tensione* l'uno rispetto a ciò che è altro da sé. Ciò avviene in forza di uno spazio di *riflessività* di sé con sé, che permette al soggetto di *ritornare su di sé* in base all'immagine riflessa che gli proviene dallo specchio dell'altro<sup>294</sup>. Siamo di fronte, quindi, alla stessa dinamica definita dal pudore all'interno della relazione sociale.

Il passaggio successivo della riflessione del filosofo francese ne è l'ulteriore conferma.

---

<sup>293</sup> François Jullien, *Contro la comparazione. Lo scarto e il tra. Un altro accesso all'alterità*, Mimesi, Milano-Udine, 2014 [2012].

<sup>294</sup> Cfr. *ivi*, pagg. 43-45.

Il prodotto dello scarto, continua Jullien è, infatti, il “tra”, concepito, allo stesso modo di Simmel, come uno spazio vuoto che *at-tra-versa* la relazione, e che permette il passaggio di ciò che è *altro* rispetto a quelle forme, a quei codici pre-definiti con cui il soggetto struttura la realtà<sup>295</sup>.

La rilevanza relazionale e dunque sociologica, oltre che ontologico-filosofica, di questo concetto è segnalata espressamente:

Dopo secoli di un soggetto insulare e solipsista, relegato nel suo *cogito* e divenuto subito sospetto, ci si rende conto infine che è dal *tra* del tra-noi – l'*inter-* dell'«intersoggettività» – che i soggetti traggono consistenza<sup>296</sup>.

Il “tra”, ci dice Jullien, è dunque spazio dell'intersoggettività, non la condivisione di un'identità comune. Vale a dire che l'intersoggettività non è costruita a partire da un *positum*, da un comune punto di incontro dei soggetti, ma al contrario è rappresentata dallo spazio vuoto, dalla sospensione generata dallo scarto.

## 5.2 L'intimità

La precisa esperienza in cui Jullien ritrova il portato relazionale di queste categorie è quella dell'intimità, o meglio, dell'essere in intimità con qualcuno<sup>297</sup>. Tutt'altro che dimensione solipsistica, infatti, l'intimità è sempre un rapporto con l'altro.

Ma in che termini è possibile parlare dell'intimità? Come argomentare una riflessione intorno a un tema così sfuggente allo sguardo razionale? Si domanda infatti il filosofo, “Posso immaginare qualcosa di più resistente – recalcitrante – alla presa del concetto e all'astrazione?”

L'intimità non si può dimostrare, ma solo mostrare, farla apparire contro la sua tendenza a nascondersi passando inosservata. Jullien fa emergere questo risvolto dell'esperienza svolgendo un percorso dove la filosofia entra in dialogo con la letteratura – coinvolgendoci sul piano personale, operando una particolare presa sulla nostra coscienza per la capacità di riportare nella pagina la vita il nostro vissuto emotivo – che qui non possiamo ripercorre nel dettaglio. Ciò nonostante, possiamo procedere da un punto che ci sembra decisivo.

Che l'intimità sia un porsi, uno stare “dietro” il proprio sé, che invece è la maschera che diamo agli altri, sembra indubbio. Del resto, ce lo dice l'etimologia del termine<sup>298</sup>, ma anche il messaggio di Agostino, l'autore che secondo Jullien ha segnato le sorti dell'intimità in Occidente. “Intimior intimo meo”: è qui che si fa sentire il Dio agostiniano, nel più intimo

---

<sup>295</sup> Cfr. *ivi*, pagg. 55-60.

<sup>296</sup> *Ivi*, pag. 65.

<sup>297</sup> François Jullien, *Sull'intimità. Lontano dal frastuono dell'amore*, Raffaello Cortina, Milano, 2014 [2013].

<sup>298</sup> Dal latino “*intimus*”, superlativo di “*interus*”. Come dice Jullien: “ciò che è “molto” o “il più interno”. *Ivi*, pag. 21.

del nostro intimo. In una zona più profonda dell'interiorità del nostro sé. Nell'intimità, appunto.

Se questa è l'intimità, è chiaro allora che, tornando a quanto detto inizialmente, per accedere ad essa necessitiamo dell'altro. È questa cioè la ragione per cui l'intimità si dà in un rapporto con l'altro.

Per accedere al più profondo di sé, il soggetto deve staccarsi da sé per poi tornare non in sé, ma più in fondo di sé. E come riuscire a non tornare in sé se non in forza di *qualcos'altro* che tiene il soggetto appunto fuori di sé?

Come dice Jullien, "occorre, cioè, che ci sia essenzialmente dell'Altro per far uscire il sé dal suo confinamento, che lo aspiri e lo porti ad elevarsi, a disfarsi e insieme ad avventurarsi"<sup>299</sup>.

All'origine di un rapporto intimo c'è solitamente un gesto intimo.

Che sia una parola, uno sguardo o un gesto, imprimono tutti una deviazione rispetto alla loro funzionale stabilità e la sviano: una dissidenza nei confronti dell'ordinario, uno scarto dal banale, che li ripiega in un dentro condiviso; come bucando da un essere all'altro un tunnel o coprendoli sotto lo stesso riparo<sup>300</sup>.

È con questo gesto che il soggetto stacca l'altro da sé per farlo entrare in intimità con sé. Come evidenzia Jullien, il gesto intimo è un gesto discreto ma diretto, penetrante, in quanto rompe la barriera divisoria del sé; ed è gesto che mette in con-tatto: senza allontanare l'altro, crea uno spazio di condivisione.

Il gesto intimo, allora, forse più di ogni altra prova apportata da Jullien, ci mostra anche che l'intimità è il luogo del "tra". Che l'intimità, cioè, è la creazione di uno *spazio* aperto, tensivo *tra* i due, generato dal reciproco accesso alla propria singolarità. Come rileva Jullien, "la frontiera, qui, è davvero abolita, e la divisione tra "tu" e "io" cancellata"<sup>301</sup>.

Ecco che, osservata da questo punto di vista, l'intimità diviene una *risorsa* particolarmente importante per la relazione. È infatti in questo spazio non reificato del "tra", caratterizzato dice Jullien da *riflessività* e da *reciprocità*, che l'altro si fa *altro*, e la *vita* può farsi *avventurosa*<sup>302</sup>. Ed è qui, in quanto si tiene in relazione intima con l'altro, che il soggetto può accogliere in se stesso il divenire della vita.

Come si vede, nella riflessione di Jullien, senza che l'autore ne faccia mai cenno, emergono precisi richiami a categorie centrali nel pensiero di Simmel. D'altronde, a ben vedere, la visione dell'intimità quale risorsa particolarmente feconda per la relazione, si manifesta a tratti anche nell'opera del sociologo tedesco.

---

<sup>299</sup> *Ivi*, pag. 163.

<sup>300</sup> *Ivi*, pag. 36.

<sup>301</sup> *Ivi*, pag. 191.

<sup>302</sup> Cfr. in particolare l'ultimo capitolo, "Vivere a due". *Ivi*, pagg. 161-181.

Anche Simmel, infatti, analizzando in particolare l'intimità riferita alla relazione coniugale – la stessa su cui si impenna anche all'analisi del pudore – si sforza di individuarla in un rapporto che non soltanto non si presta a essere reificato<sup>303</sup>, ma che anzi e soprattutto evidenzia l'irriducibilità dell'uno all'altro dei coniugi. L'intimità è ciò che, secondo Simmel, impedisce, in altre parole, la fusione *tra* i due soggetti. Al contrario, quell'irriducibilità si esplica in una costante tensione.

Che all'Io resti preclusa la possibilità di afferrare veramente e assolutamente il non-Io, non è in nessun caso percepibile in modo più profondo che qui, dove pure le antitesi sembrano create per il completamento e per la fusione. La passione cerca di abbattere i confini dell'Io e di risolvere l'uno nell'altro; ma non già essi diventano l'unità, bensì sorge un'unità nuova: il figlio. E la peculiare condizione dualistica del suo divenire – una vicinanza che tuttavia deve rimanere lontananza, con il suo estremo, che l'anima vuole ma non può mai raggiungere, e una lontananza che si approssima tuttavia indefinitamente a diventare unità – con questa condizione sta anche il divenuto tra i suoi genitori [...]<sup>304</sup>.

I rimandi al pudore, così come analizzato dallo stesso Simmel, sono più che evidenti: l'intimità si regge su un'approssimazione costante dei due soggetti, senza che questa però raggiunga l'unità, ma rinnovi continuamente la propria lontananza.

E i rimandi dell'intimità al pudore, non mancano anche nello stesso Jullien. Se già si potevano cogliere tra le righe in *Sull'intimità*, essi diventano ancora più espliciti in un testo successivo dove, a distanza di pochi anni, Jullien ritorna a parlare d'intimità<sup>305</sup>, per tematizzare un punto particolarmente significativo per il nostro percorso, ovvero la *frattura*. Quella frattura che attraversa la soggettività, che non fa coincidere la soggettività con se stessa.

L'intimità torna pertanto nella riflessione di Jullien per essere individuata come risorsa per far fronte alla frattura: “più si esplora questa faglia ontologica, più il filone dell'intimo appare come una «risorsa»”<sup>306</sup>, afferma. Vale a dire che, contro l'affanno dell'uomo che ricerca in ogni modo di colmare la frattura, l'intimità permette di continuare ad abitarla. L'intimità si rivela essere una risorsa (come il pudore) contro l'esposizione a cui ci costringe la frattura, permettendoci di tenere aperta la vita alla tensione con l'alterità.

Questa messa a fuoco serve a precisare inoltre un aspetto già presente in *Sull'intimità*, non immediatamente visibile; e anzi fa intendere il colpo di teatro con cui si apre questo testo.

---

<sup>303</sup> “Il fatto che in un rapporto intimo ci si senta soltanto contrapposti agli altri, e non si senta nello stesso tempo sussistente e operante una formazione oggettiva, sovra-individuale, si realizza raramente nella sua piena purezza già in rapporti a tre, ed è tuttavia la condizione dell'intimità.” Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 75.

<sup>304</sup> *Ibidem*.

<sup>305</sup> François Jullien, *Accanto a lei. Presenza opaca, presenza intima*, Mimesis, Milano, 2016.

<sup>306</sup> *Ivi*, pag. 58.

La scena è presa da un romanzo di Simenon, *Il treno* (1940). Un uomo e una donna si trovano in un treno affollatissimo in fuga dalla Francia. I due si notano vicendevolmente, si scrutano. Qualche frase appena pronunciata. Poi ecco un gesto intimo di lui, raccoglie una bottiglia vuota da terra e gliela porge per riempirla d'acqua. I due, da perfetti sconosciuti, iniziano allora ad entrare in intimità, iniziano cioè a trovare rifugio l'uno nell'altro contro un mondo esterno che preme e li sovrasta.

Il non potersi rifugiare da nessuna parte, nemmeno in se stessi, ciascuno per sé, non provocherebbe allora piuttosto l'angoscia? Essi possono trovare rifugio solo in loro due, più che in loro due *tra* loro due, aprendo tra di loro uno spazio intimo in cui trovare riparo. Come sotto un'invisibile coltre con cui coprirsi. La promiscuità all'interno del vagone, dove ciascuno è sotto lo sguardo e a contatto di tutti, dove ogni vita privata è annullata, è un fuori ancora più insopportabile, perché ancor più assediante. Di fronte a ciò, contrapponendosi al Fuori imposto, alla violenza o meglio allo stupro continuo a cui la situazione li sottopone, il gesto di penetrazione prende la sua rivincita. Discretamente ma risolutamente<sup>307</sup>.

Mettere a tema la frattura, allora, significa per Jullien proprio puntualizzare che l'intimità è un rifugio per far fronte all'esposizione agli altri a cui ci costringe la frattura. L'intimità, rileva Jullien, ci salva dall'angoscia della nostra esposizione agli altri<sup>308</sup>.

Quest'angoscia (dalla quale l'intimità ci salva) non è altro che vergogna. La vergogna che abbiamo già individuato, quale sentimento del soggetto che si trova esposto nella sua vulnerabilità.

Del resto, quando siamo presi dalla vergogna, non cerchiamo proprio un gesto intimo dell'altro che ci rassicuri? Un gesto attraverso cui l'altro ci tolga dall'esposizione per accoglierci nel più profondo di sé? Un gesto, cioè, che ci ospiti lì dove nessuno ci può vedere? Tenendoci insieme all'altro ci scrolliamo di dosso il peso di un Io ideale a cui vorremmo corrispondere. In due la vergogna si affronta meglio, tanto che essa non ha quasi più motivo di esistere.

Così, paradossalmente, proprio attraverso l'intimità possiamo affrontare la nostra esposizione. Perché il rifugio dell'intimità non è fuggire il mondo, ma riconoscere che per fronteggiarlo l'Io non basta a se stesso.

Coltivando quindi il rifugio dell'intimità possiamo promuovere in modo dinamico la nostra esposizione, evitando la reificazione del nostro Io a cui invece ci inchioderebbe l'esposizione quando ci presupponiamo in un'identità con noi stessi fuori dalla relazione.

In tutto ciò, non bisogna perdere di vista, però, che l'intimità chiama il soggetto ad uno sforzo che continuamente deve rinnovare: lo sforzo di riaprire la frattura che rischia costantemente di richiudersi nell'identità.

Jullien individua questo sforzo, che apre e conserva l'intimità, nel "riguardo":

---

<sup>307</sup> François Jullien, *Sull'intimità*, cit., pagg. 12-13.

<sup>308</sup> *Ivi*, pag. 12.

Riguardo sarebbe forse il termine giusto per dire il contrario della familiarità negativa, o della sfrontatezza, che è il “rovescio” dell’intimo; esprimerebbe quindi il suo “diritto”. «Riguardo» [égard] sta in un rapporto etimologico di prossimità con «sguardo» [regard], origina dalla medesima capacità di custodire [garder], di vegliare su o di prendersi cura di (in francese «esgarder»). Riguardo (sguardo) piuttosto di “rispetto”, che è troppo strettamente morale (kantiano) e gerarchico (come sottomissione razionale del patologico): avere riguardo per l’Altro, significa che nell’intimo, e per preservare quell’intimo, si continua a «guardare» l’Altro, cioè a mantenerlo in un faccia a faccia come Altro, nonostante la quotidianità della presenza. Il riguardo mantiene lo *scarto* che consente l’attivazione di un *tra* fra di noi<sup>309</sup>.

E siamo con questa nozione a un ulteriore prezioso tassello del puzzle che si va componendo. Al pudore si coniuga il riguardo come difesa della nostra intimità, che si realizza nella capacità di “continuare a «guardare» l’Altro”.

## 6. Dal sesso al corpo

L’analisi di Jullien, come dicevamo, ci apre la strada per approfondire il rapporto del pudore con quella parte dell’esperienza umana a cui esso viene solitamente accostato, e cioè la sfera della corporalità e della sessualità, considerando queste dimensioni quanto meno alla luce della prospettiva aperta da Jean-Luc Nancy.

### 6.1 Il sesso

Quando Nancy parla di sesso non intende affatto parlare di qualcosa che segnerebbe la natura umana, un supposto istinto sessuale radicato nel soggetto. Non siamo qui all’interno di quella visione della sessualità rispetto a cui Foucault ci ha messo in guardia. Quasi come se il sesso fosse un “motore” installato all’interno della soggettività che ne rappresenterebbe la verità ultima.

Quando Nancy parla di sesso parla di relazione. E non di una relazione particolare, ma di relazione *tout court*. Egli infatti apre il suo testo dedicato all’analisi della relazione sessuale affermando esplicitamente che “il rapporto sessuale vale anche come indice o paradigma o leva del rapporto in generale”, e cioè, “ogni rapporto è sessuato se non propriamente sessuale”<sup>310</sup>. Il sesso, per il filosofo francese, interroga il rapporto sociale inteso nella sua generalità.

L’analisi di Nancy, dunque, assume un valore particolare, in quanto non soltanto ci consente di misurare il ruolo e il valore che può assumere il pudore nella relazione sessuale, ma rappresenta anche un banco di prova per il ruolo e il valore del pudore in quanto tale.

---

<sup>309</sup> François Jullien, *Accanto a lei. Presenza opaca, presenza intima*, cit., pagg. 94-95.

<sup>310</sup> Jean-Luc Nancy, *Il «c’è» del rapporto sessuale*, SE, Milano, 2002 [2000], pag. 9.

Nancy si muove da un'affermazione di Jacques Lacan, con il quale è perfettamente d'accordo, che recita: "Non c'è rapporto sessuale"<sup>311</sup>.

Con l'affermazione che non c'è rapporto sessuale, si può voler dire che non c'è compenso, né resoconto, né conformità o proporzione determinata per quel che accade quando una coppia si accoppia. E di fatto non ce n'è. Se si tratta del rapporto *del o riguardo all'atto sessuale*, se si tratta di quel che quest'atto *rende* [rapporte] o di quel che si può *trattenere, raccontare, calcolare, capitalizzare* (e quindi iscrivere o scrivere in tal senso), senza dubbio bisogna dire che il conto, la misura, in generale l'appropriazione o la determinazione in quanto «qualcosa», non è possibile<sup>312</sup>.

Nel rapporto sessuale in effetti, non si tratta di negoziare significati determinati. Non si produce un rapporto che assume una forma definita. E dunque non esiste nessuna possibilità di definirlo, né alcuna misura possibile di questo rapporto. Ecco, allora, che il rapporto sessuale non c'è, non esiste.

Ciò vale se pensiamo il rapporto come una forma definita, come un "qualcosa" posto tra due elementi. La relazione, tuttavia, come ci ha fatto vedere Simmel, non è una forma. Al contrario, è il sottrarsi della forma. È quello spazio vuoto tra i soggetti, che, appunto, lascia spazio alla possibilità che nell'interazione si creino delle forme.

In questa direzione va esattamente anche la riflessione di Nancy:

Il rapporto designa allora specificatamente quel che non è la cosa: quel che non è nessuna cosa (nessuna sostanza, nessuna entelechia) ma quel che (se si può dire ancora dire «quel che»: «quello», qui, ha un altro valore che nel caso della cosa) accade tra le cose, da una cosa all'altra<sup>313</sup>.

Poco più avanti, inoltre, Nancy specifica che "il tra-due non è nessuno dei due: è il vuoto"<sup>314</sup>. Proprio come in Simmel il "tra" rappresentava lo spazio vuoto tra due soggetti.

Se questo è il modo in cui deve essere intesa la relazione, allora è chiaro perché la relazione sessuale rappresenti l'emblema della relazione sociale: essa, infatti, espone la relazione in quanto tale. La relazione sessuale, non producendosi mai in una forma, lascia emergere la relazione come spazio vuoto tra due soggetti.

In tal senso è comprensibile la ragione per cui questa dinamica interna alla relazione sessuale, chiama in causa (quanto meno nella cultura occidentale) il concetto di intimità nei termini individuati da Jullien.

È Nancy stesso a dircelo. Nancy esprime la stessa concezione dell'intimità di Jullien come uno stare *tra sé e l'altro* in cui i soggetti, mantenendosi sempre all'ombra del sociale, si avvicinano senza eliminare la loro distanza reciproca<sup>315</sup>.

---

<sup>311</sup> *Ivi*, pag. 13.

<sup>312</sup> *Ivi*, pag. 20.

<sup>313</sup> *Ivi*, pag. 22.

<sup>314</sup> *Ivi*, pag. 25.

<sup>315</sup> Cfr. in particolare *ivi*, pagg. 44-45.

[i]l sesso è, per ogni vivente sessuato e sotto ogni aspetto, l'ente che differisce da sé [...]. E il sesso che si differisce deve essere pensato come rapporto, non perché consista in un rapporto con questo o quello (per esempio un altro sesso), ma in quanto esso stesso è il rapporto, cioè il «rapportarsi», o ancora il socchiudersi [*l'entr'ouvrir*] del *tra*, del «tra-noi» o dell'intimità: il sesso che si differisce è la spaziatura dell'intimità. L'intimità è il superlativo dell'interiorità (interior intimo meo: forse tutta la storia del sesso in Occidente ha a che fare con questo dio agostiniano intimo del soggetto).

Per Nancy, quindi, la relazione sessuale rappresenta il darsi stesso della relazione intima. Essa, potremmo dire, è il momento in cui i soggetti raggiungono l'acme dell'intimità. Il punto in cui, sospese le forme, la tensione dell'alterità si fa massima.

Viceversa, se la relazione sessuale si produce in una forma, allora, dice il filosofo francese, il sesso si trasforma in pornografia, svilendo la dimensione sostanziale della relazione. La pornografia emergerebbe, in altre parole, nel dare alla sessualità un'immagine definita, con la sua oggettivazione. Qui il vuoto che taglia la relazione non è più segno di apertura, ma mancanza da colmare<sup>316</sup>. In questa relazione sessuale c'è la negazione dell'intimità.

La caduta della sessualità in pornografia si fa ancor più chiara se la si osserva attraverso la lente del desiderio.

Tenendo sullo sfondo proprio l'analisi di Nancy, Michela Marzano evidenzia che il desiderio rappresenta il segno tangibile della frattura che taglia la soggettività e la espone alla propria alterità. Noi desideriamo perché siamo essere mancanti, fratturati, e appunto desideriamo qualcos'altro che colmi la nostra frattura, primo fra tutti l'altro soggetto. "L'altro è sempre ciò che noi non siamo, colui che ci rinvia alla nostra mancanza, alimentando al contempo l'illusione che sia possibile colmarla"<sup>317</sup>.

Da questo punto di vista, allora, "pornografia" significa un desiderio cieco della relazione. Il desiderio che, come dicevamo, cerca di colmare il vuoto, è un desiderio che non cerca più l'altro, ma solo se stesso e la propria brutale soddisfazione. Il desiderio pornografico è un desiderio che cerca la pienezza di sé, la pienezza del proprio sé.

E ciò significa che esso cerca la propria fine. Il desiderio pornografico, infatti, è un desiderio non all'altezza di se stesso: se esso nasce attraverso l'altro, non riesce tuttavia a mantenere l'alterità che lo origina.

Per far sì, invece, che il desiderio non sorga portando con sé i segni del suo tramonto, il soggetto, puntualizza Michela Marzano, deve conservarsi nella frattura.

Accettare la propria frattura equivale a riconoscere che l'altro possiede quello che io non ho, ciò che mi manca per essere «tutto», quello che io «desidero», significa ammettere la dipendenza che ci lega all'altro e ci impedisce di distruggerlo e trasformarlo in qualcosa

---

<sup>316</sup> *Ini*, pag. 50.

<sup>317</sup> Michela Marzano, *La fine del desiderio. Le derive della pornografia contemporanea*, Mondadori, Milano, 2012 [2003], pos. 474.

da possedere; in definitiva, significa consentire al tempo del desiderio di non concludersi con la captazione dell'oggetto: l'altro sfugge sempre al desiderio, pur dandogli senso<sup>318</sup>.

A questo punto si fa chiaro anche il ruolo del pudore nella relazione sessuale. Potremmo definire il pudore come quello sforzo del soggetto di essere all'altezza del desiderio; la dignità del soggetto di essere all'altezza dell'esposizione alla morte che il desiderio comporta.

Nel paragrafo successivo andremo a trattare il corpo, una dimensione strettamente interconnessa a quella del sesso.

Il sesso in quanto determinazione corporea – la “sessualità” o la “sessuazione” – è la messa in rapporto del corpo<sup>319</sup>.

Il sesso è il luogo dove i corpi si mettono in relazione, schiudendosi reciprocamente. Vale al pena precisare, tuttavia, sin da subito, che non si tratta del luogo dove ritroviamo il nostro corpo rimosso dalla scena della vita quotidiana, né quello dove i corpi si fondono insieme:

il corpo è a distanza, questa è la certezza che gli è propria e che non possiamo condividere<sup>320</sup>.

## 6.2 Corpi

Nel III capitolo, passando in rassegna Nancy tra gli autori messi a confronto con Simmel, abbiamo già visto che per il filosofo francese il corpo non è qualcosa che possediamo, ma qualcosa che siamo. Noi siamo in quanto abbiamo un corpo e non possiamo che *esistere* attraverso un corpo. Forse proprio “esistere un corpo” rappresenta l'espressione precisa che restituisce al meglio la prospettiva di Nancy sul corpo. Quella espressione, infatti, lascia emergere sia il nostro rapporto costitutivo con il corpo che definisce il nostro essere, sia contemporaneamente anche lo scarto costitutivo tra noi e il nostro corpo. Essere un corpo, infatti, per Nancy, non significa affatto coincidere con esso. Se siamo un corpo, lo siamo in quanto esso è il nostro altro che ci costituisce.

Possiamo avvicinarci alla prospettiva di Nancy sul corpo attraverso un passaggio di una sua conferenza il cui testo troviamo pubblicato in *Indizi sul corpo*. Afferma Nancy:

Se questo colloquio ha luogo, e se ci occupiamo del corpo oggi è perché sentiamo, più o meno oscuramente, che il corpo del corpo – la faccenda del corpo, la faccenda di ciò che chiamiamo corpo – ha a che vedere con una certa sospensione o interruzione del

---

<sup>318</sup> *Ivi*, pos. 496-508.

<sup>319</sup> Jean-Luc Nancy, *C'è rapporto sessuale – e poi*, in Id., *Del sesso*, Cronopio, Napoli, 2016, pag. 44.

<sup>320</sup> Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Cronopio, Napoli, 2014 [1992], pag. 50.

senso in cui ci troviamo [...] Tocchiamo una certa interruzione del senso, che ha a che fare col corpo, che è corpo<sup>321</sup>.

Nancy si propone di “toccare” il corpo in quanto corpo, e non in quanto discorso (incorporale) sul corpo. Il corpo in quanto corpo, in altri termini, è ciò che, per definizione, sfugge ad ogni discorso. Esso è l'irriducibile ad ogni forma.

E se noi possiamo vivere solo il mondo dei “discorsi”, il mondo delle forme, il mondo dei significati definiti, allora per accedere al corpo, a questo corpo qui, questo corpo che appunto siamo, bisogna interrompere quelle forme.

Il corpo, allora, è ciò che ci costituisce, ma che, al contempo, in modo altrettanto costitutivo, ci sfugge. Noi ci troviamo in un corpo che però non possiamo mai afferrare, perché il nostro modo di afferrare, le forme, lo negherebbero. Che noi siamo un corpo, allora, propriamente, significa che siamo qualcosa di cui non possiamo appropriarci.

Si potrebbe dire che il corpo, per Nancy, fa parte di ciò che Simmel chiama “vita”. Vita di cui, come il corpo, non possiamo mai appropriarci. Quando ce ne appropriamo, la riduciamo a forme, e così non è più vita, ma discorso sulla vita.

Del resto, cos'è che ci tiene in vita se non il nostro corpo?

Ciò significa che il corpo è ciò che si sottrae alla presa del soggetto, il quale appunto non riesce a ricondurlo a sé. Se il sé, cioè, vuole mantenere il suo sguardo fermo sul corpo, non può mai chiudersi in sé.

Ed ecco perché, allora, il corpo è ciò che ci espone all'altro: perché esso è ciò per cui il sé è altro da sé. Il corpo, cioè, è il punto dove il sé diviene altro. Infatti osserva Nancy,

non saprò mai il mio corpo, non mi saprò mai come corpo [...]. Gli altri invece li saprò sempre come corpi. *Un altro è un corpo*, perché solo *un corpo è un altro*. Ha questo naso, questo colore della pelle, questo neo, questa altezza, questo incavo, questa stretta. Pesa questo peso. Ha questo odore. Perché questo corpo è così e non altrimenti? *Perché è altro* – e l'alterità consiste nell'esser-tale, nel senza fine dell'esser-tale, nell'esser così di *questo* corpo, esposto fino all'estremità<sup>322</sup>.

Proprio perché non è associabile a nessun significato, proprio perché non è identificabile con nulla, il corpo si mantiene altro. Proprio perché il corpo è *questo* corpo *qui*, diverso da tutti gli altri, esso è altro.

Nell'*Excursus sullo straniero*, questa tensione tra singolarità non-identificabile e forma che invece tende alla generalizzazione, per Simmel rappresenta la prima forma di estraneità dei soggetti all'interno della relazione, la quale, proprio perché si fonda sui presupposti stessi

---

<sup>321</sup> Jean-Luc Nancy, *Dell'anima*, [1994] in Id., *Indizi sul corpo*, cit., pag. 69.

<sup>322</sup> Jean-Luc Nancy, *Corpus*, cit., pagg. 27-28.

della relazione, non è mai del tutto superabile. La stessa estraneità è rintracciata da Nancy rispetto al nostro corpo.

Raccontando l'esperienza del suo trapianto di cuore, Nancy, infatti, rileva che il primo intruso era il suo stesso cuore che minacciava di non battere più:

Se il mio proprio cuore mi avesse abbandonato, fino a che punto sarebbe stato il «mio» e «il mio proprio» organo? [...] Il mio cuore diventava il mio straniero: giustamente straniero perché si trovava dentro di me. L'estraneità infatti doveva venire dall'esterno solo perché era sorta prima all'interno<sup>323</sup>

L'estraneità dello straniero che entra è la nostra stessa estraneità. Ed è questa che bisogna salvaguardare se dello straniero vogliamo preservare l'estraneità.

L'intruso si introduce di forza, con la sorpresa o con l'astuzia, in ogni caso senza permesso e senza essere stato invitato. Bisogna che vi sia un che di intruso nello straniero che, altrimenti, perderebbe la sua estraneità. Se ha già diritto d'ingresso e di soggiorno, se è già aspettato e ricevuto senza che niente di lui resti al di là dell'attesa e dell'accoglienza, non è più l'intruso, ma non è più nemmeno lo straniero<sup>324</sup>.

L'intrusione dello straniero è dunque ineliminabile. Anche quando si cerca di rinchiuderlo all'interno dei nostri confini, cercando di eliminare il suo carattere di estraneità, egli comunque resterà *diverso*. Resterà colui non può essere mai, veramente, come noi. E dato che il corpo è il nostro estraneo, ogni tentativo di una sua assimilazione comporterà una sua negazione.

Tuttavia ciò non significa che il corpo sarà oggettivato, nel senso di ricondotto ad una forma definita. Quando si cerca di oggettivarlo, esso fugge via, lasciandoci un significato privo di "corpo"<sup>325</sup>. A volte, mentre fugge via, ci lascia il dolore come richiamo della sua presenza, ma questo, appunto, non ha alcun significato<sup>326</sup>.

Nel terzo capitolo abbiamo accennato al fatto che la frattura nella relazione si manifesti come un punto di fuga irriducibile alle forme di cui non riusciamo mai ad appropriarci. Ecco, questo è il corpo: il punto di vista da cui osserviamo il mondo ma che l'osservazione non riesce mai a catturare.

Ogni volta che vengo al mondo, ogni giorno, quindi, le mie palpebre si aprono su quello che non si può chiamare uno spettacolo, perché subito sono preso, trascinato da tutte le forze del mio corpo che avanza in questo mondo, che ne incorpora lo spazio, le direzioni le resistenze e le aperture, muovendosi in quella percezione di cui è soltanto il punto di vista a partire da cui si organizza quel percepire che è anche agire. Come ogni punto, anche il punto di vista non ha dimensione. Ed è anche un punto cieco, la macula intorno alla quale si dispongono le prospettive, i rapporti, il vicino e il lontano. Punto di fuga oscuro che sta in fondo a me stesso, ma in fondo nel senso in cui si parla del

---

<sup>323</sup> Jean-Luc Nancy, *L'intruso*, Cronopio, Napoli, 2000, pagg. 14-16.

<sup>324</sup> *Idem*, pag. 11.

<sup>325</sup> Cfr. Antonella Moscati, *Postfazione*, in Jean-Luc Nancy, *Corpus*, cit., pag. 104.

<sup>326</sup> Cfr. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, cit., pag. 68.

fondo di una stanza, dello sfondo che potrei rappresentare come un punto, cioè come uno non-spazio situato proprio dietro lo spazio che si costruisce come la mia testa, la mia fronte, le mie spalle e tutto quello che c'è dietro, da cui un corpo che percepisce e agisce sa di essere portato e proiettato<sup>327</sup>.

Il corpo è il presupposto di ogni osservatore che resterà sempre l'ombra della sua osservazione. Ogni osservazione proviene da un corpo, che però è messo in ombra dall'osservazione stessa. E più questa si vuole completa più il corpo, naturalmente, sarà la sua condanna, quell'ombra dell'osservazione che non si riesce a rimuovere.

Il corpo è quell'*intruso* che il soggetto trova tra sé e sé. Esso è ciò che ci impedisce di appropriarci di noi stessi, ciò che non ci fa coincidere con noi stessi. In altri termini, il nostro corpo è ciò che ci fa soggetti fratturati e soggetti esposti alla morte<sup>328</sup>. Se, infatti, è il corpo che ci tiene in vita, allo stesso tempo è il corpo che ci rende mortali.

Se ora torniamo al nostro tema, è chiaro allora come il corpo chiami in causa il pudore. Lo fa perché ci porta continuamente sul crinale della vergogna. Quando, cioè, il soggetto si ostinerà a negare di essere un corpo, chiudendosi nel suo io e negando la sua frattura, allora questo si vendicherà diventando la prima causa di vergogna. Il corpo, infatti,

[s]i ritrae in un punto, il punto della sua contrarietà: là dove *corpus* (si) enuncia «ego», ego entra nella contrarietà, si contraria con un *sé* di fronte a se *stesso*, e *corpus* diventa la materia ostacolo di questa contrarietà (e il luogo stesso dell'enunciazione)<sup>329</sup>.

Il corpo diviene la contraddizione originaria del soggetto: da un lato è la sua affermazione in quanto lo fa esistere, ma dall'altro la sua negazione: quel qualcosa d'altro che eccede ogni identità dietro cui vuole barricarsi. Quando il soggetto vuole cancellare la propria ombra, si avvita in un vortice di vergogna da cui esce pietrificato.

Il pudore, invece, per così dire, permette di non far ombra ai corpi, “di togliersi dal loro sole”<sup>330</sup>. Se, infatti, il soggetto vivrà il proprio corpo con pudore, conservandolo nella sua alterità, allora il corpo non sarà più la sua contraddizione. Ora la vergogna sfumerà, e forse il soggetto sentirà nascere dentro di sé qualcosa di nuovo – un'emozione, un palpito, un desiderio.

L'importanza del pudore per il corpo e colta anche da Umberto Galimberti.

Il pudore, infatti, non difende il corpo dalla sua nudità, ma dall'oggettività a cui è ridotto quando uno sguardo, investendolo, lo priva della sua soggettività. Il pudore, allora, è la rivolta del corpo contro la perdita della propria soggettività, e le vesti sono la difesa concreta contro questa minaccia. [...] Ciò che il pudore difende non è lo spirito dalla

---

<sup>327</sup> Jean-Luc Nancy, *Corpo teatro*, Cronopio, Napoli, 2011, pag. 9.

<sup>328</sup> Jean-Luc Nancy, *L'intruso*, cit., pag. 16.

<sup>329</sup> *Imi*, pagg. 26-27.

<sup>330</sup> Pierre Zaoui, *L'arte di scomparire. Vivere con discrezione*, il Saggiatore, Milano, 2015, pag. 12.

volgarità del corpo, ma la vita del corpo dall'inerzia della carne, la soggettività di un corpo vivente dalla penosa oggettivazione di una carne posseduta.<sup>331</sup>

A questo punto è possibile aggiungere che il pudore non solo difende il corpo contro la minaccia della sua oggettivazione – minaccia impossibile da realizzare –, ma è anche ciò attraverso cui il soggetto può sentire il corpo che abita. Laddove la personalità pietrificata dalla vergogna, come ci ricorda Martha Nussbaum, non sente più di essere un corpo, il pudore, proprio perché è un corpo, può consentire il *sentirsi*.

## 7. Sentire

### 7.1. *Sentirsi*

“Essere un corpo – afferma Nancy – è sentire, ma sentire in quanto non si dà sentire che non sia un *sentirsi*”<sup>332</sup>.

Il sentire in effetti sembra essere il segno distintivo del fatto che siamo un corpo. Noi ci sentiamo un corpo, ci sentiamo perché siamo un corpo.

Tuttavia, bisogna specificare che “*sentirsi*” non significa mettersi in ascolto di una nostra materia che ci costituirebbe al fondo di noi stessi. Non si tratta di mettersi in accordo con una nostra essenza carnale che dovremmo esprimere per ritrovare noi stessi. In questi casi si tratterebbe piuttosto di riappropriarsi di sé, e non di alterarsi, come ci chiede il corpo<sup>333</sup>.

Nancy nota che: «*Sentirsi*» precisamente non è un porsi da sé e un appropriarsi di sé nella pura interiorità, ma un essere in exteriorità in rapporto a se stesso. Ci si sente come un fuori<sup>334</sup>. “*Sentirsi*”, cioè, nasce da quella riflessività che ci espone all'altro. Per *sentirsi*, il soggetto deve *sentirsi* altro insieme all'altro. “[I]o non posso sentirmi senza sentire l'altro, senza essere sentito dall'altro”<sup>335</sup>.

E ciò significa che noi sentiamo il nostro corpo nell'intimità, lì dove siamo esposti nella nostra nudità insieme all'altro. “All'intimità corrisponde sempre la nudità, in un modo o in un altro. Il corpo nudo è il corpo intimo”<sup>336</sup>.

“*Sentirsi*” dunque richiede l'intimità, dove siamo nudi insieme all'altro. Qui il soggetto potrà ascoltare il battito pulsante del corpo che sente agitarsi tra sé e sé. E come sappiamo è il pudore a condurci nei luoghi dell'intimità.

---

<sup>331</sup> Umberto Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 2005 [1983], pag. 198, cfr. anche pagg. 199-200 e 248.

<sup>332</sup> Jean-Luc Nancy, *Dell'anima*, cit., pag. 76.

<sup>333</sup> Nello stesso senso noi non facciamo esperienza del nostro corpo, ma facciamo esperienza attraverso il nostro corpo: “Poiché, come mostrano l'amore e il dolore, non si può afferrare un corpo nella sua interezza, poiché i corpi non costituiscono una totalità né sono fondati, non ci può essere esperienza *del* corpo [...] il corpo è esso stesso l'esperienza: l'esposizione, l'aver-luogo”. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, cit., pag. 83.

<sup>334</sup> Jean-Luc Nancy, *Dell'anima*, cit., pag. 77.

<sup>335</sup> *Ivi*, pag. 80.

<sup>336</sup> Jean-Luc Nancy, *Corpo Nudo*, in Id., *Del sesso*, cit., pag. 73. Da questo punto di vista, potremmo dire che la pornografia è il luogo della sessualità dove non si sente più niente, anzi ogni sentire diviene fonte di vergogna e angoscia.

## 7.2 Compatire

Anche Andrea Tagliapietra rintraccia nel pudore la possibilità di sentire il corpo. Questa disponibilità però, in Tagliapietra assume un connotato particolare, una specifica disposizione d'animo preliminare ad ogni sentimento e che forse esprime al meglio il disporsi del pudore verso il corpo:

Il pudore [...] è, malgrado tutto quello che è stato detto nel corso della sua storia culturale antica quanto l'uomo, un'emozione fraterna, «sororale», perché nella nudità dell'altro, prima o poi, scopriamo sempre la nostra, così come nella nostra siamo costretti a scorgere, riflessa, quella degli altri. In ultima istanza il pudore non è nient'altro che una *compassione del corpo e per il corpo*. La forza del pudore è, di conseguenza, l'irrevocabile presa di coscienza, il riconoscimento concreto della nostra impotenza e della nostra debolezza<sup>337</sup>.

Se, come ci dice Nancy, il sentire è sempre un co-sentire, forse allora il miglior modo per indicare la disponibilità al sentire data dal pudore è “compassione” (*cum-patire*). Questa, inoltre, oltre al lato relazionale, ci richiama al patire, e cioè alla nostra vulnerabilità, alla nostra frattura, e dunque alla nostra morte e al nostro dolore. La compassione ci richiama a tutte queste dimensioni a cui il corpo ci espone e di cui il pudore si fa carico.

Il sentire necessita lo sforzo di affrontare il dolore, necessita cioè un patire, e questo richiede pudore.

## 7.3 Lo spazio dell'arte

Come ulteriore indizio, va notato infine che anche Tagliapietra costruisce la sua riflessione lavorando sulla letteratura. Egli impiega, in particolare il romanzo *Elizabeth Costello* di Coetzee, che come abbiamo visto è autore attento al tema del pudore, ma il punto che vogliamo sottolineare è un altro.

La letteratura, infatti, e in generale tutta l'arte, ci apre ad un mondo fatto di corpi. Non soltanto perché l'arte offre strumenti per conoscere e vivere il nostro mondo interiore. L'arte ci rende “altri” rispetto a ciò che siamo, conducendoci sempre al corpo. L'arte ci porta altrove rispetto a dove siamo, rispetto a dove siamo noi stessi. E andando verso l'alterità siamo il nostro corpo. Proprio dove sembra non esserci nulla di corporeo, ma solamente descrizioni e raffigurazioni, ci troviamo in mezzo al nostro corpo. È qui infatti che iniziamo a sentire e a sentirci.

Perciò l'arte non è mai oscena, mentre è *oscena* quella visione, o quel soggetto, che cerca di reificare un corpo negando la sua alterità<sup>338</sup>. Vale a dire che è osceno il corpo a cui è stata negata l'esposizione alla relazione che invece è lo spazio eletto dell'arte.

---

<sup>337</sup> Andrea Tagliapietra, *La forza del pudore*, cit., pagg. 18-19.

<sup>338</sup> Cfr. Michela Marzano, *La fine del desiderio*, cit., pos. 508.

Potremmo dire, dunque, che è oscena la volontà di scaricarsi del peso del pudore, mentre l'arte vive del pudore, vive di veli e di distanze, di misteri e ri-velazioni. E che è in questi interstizi, *tra* questi interstizi, che i corpi e la vita si fanno sentire ... mentre un lieve rossore forse ne solcherà i volti.

Anton Čechov:

Vai per un'ora o due ... Ti capita davanti sul cammino un taciturno vecchio *kurgàn*, o un simulacro di pietra, posto il Dio sa da chi e quando, senza rumore passa a volo sopra la terra un uccello notturno, e a poco a poco ti vengono alla mente le leggende della steppa, i racconti delle persone incontrate, le fiabe della bambina nativa della steppa e tutto ciò che tu stesso hai saputo vedere e penetrare con la tua anima. E allora nel crepitio degli insetti, nelle figure e nei *kurgani* sospetti, nel cielo azzurrino, nel chiaro di luna, nel volo dell'uccello notturno, in tutto ciò che vedi e odi, comincia a parerti di sentire il trionfo della bellezza, la giovinezza, il rigoglio delle forze e una sete appassionata di vita; l'anima risponde alla bellissima, austera terra natia, e si vorrebbe volare sopra la steppa insieme con l'uccello notturno. E nel trionfo della bellezza, nell'esuberanza della felicità senti una tensione e un'ansia, come se la steppa avesse coscienza che è sola, che la sua ricchezza e la sua aspirazione si perdono invano per il mondo, da nessuno cantate e a nessuno necessarie, e attraverso il gioioso brusio odi il suo ansioso, disperato richiamo: un cantore! un cantore!<sup>339</sup>

---

<sup>339</sup> Anton Čechov, *La steppa*, [1888], in Id., *Racconti*, (a cura di) Eridano Bazzarelli, traduzione di Alfredo Polledro, BUR, Milano, 2007, pagg. 278-279. Per un'analisi del racconto di Čechov in questa direzione cfr. Maria Felicia Schepis, Come il fiore della steppa. L'effimero e l'altro tra Čechov e Jankélévitch, in *HELIOPOLIS CULTURE E CIVILTÀ*, Numero 1-2013. Alberto Bevilacqua, invece, definendo il pudore "l'emozione originaria", osserva espressamente: "Čechov è il pudore del mondo". Alberto Bevilacqua, *Introduzione*, in Allegra Rossignotti, *Yalta. Alla ricerca di Anton Pavlovič Čechov*, Greco&Greco, Milano, 1995, pag. 16.



## Contro l'identità. *Tra* soggetto e comunità

---

Che questo per sé dell'altro non ci impedisca tuttavia di farne una nostra rappresentazione, che qualcosa che non si può risolvere affatto nel nostro rappresentare divenga ciononostante contenuto, e quindi anche prodotto di questo rappresentare – questo è lo schema e il problema psicologico-gnoseologico più profondo dell'associazione.

Georg Simmel, *Sociologia*

Nel capitolo precedente abbiamo approfondito la riflessione sociologica, filosofica e psicologica intorno al pudore, cercando poi di declinarlo rispetto a quelle dimensioni ad esso comunemente associate, intimità, sessualità e corpo. Attraverso questo percorso abbiamo potuto confermare e approfondire la prospettiva simmeliana, sia per quanto riguarda la specifica dinamica del pudore, e cioè lo “scarto”, sia per quanto riguarda il ruolo che esso gioca nella relazione sociale, e cioè l'apertura dello spazio del “tra”. Che sia il “tra” dell'intimità, quello della sessualità o quello del corpo, il pudore è emerso come quella disposizione del soggetto in forza della quale egli si tende *tra* sé e l'altro da sé.

Sulla base di queste riflessioni vorremmo ora valutarne ulteriori risvolti per la relazione sociale. E per far questo non possiamo che tornare a Simmel.

### 1. Pudore e inclusione

Abbiamo visto che per Simmel il sociale, inteso come forma o insieme delle forme con cui si definiscono le relazioni sociali, si situa in quel “tra” che c'è tra un soggetto e l'altro. Interpretando il pensiero simmeliano, Olli Pyyhtinen sostiene che:

The social is nothing but what, in a spatial sense, takes place between the interacting elements, in the non-place of the in-between. The social is not something that would

be in either one or both of the two subjects of the dyad, but it takes place, happens between them<sup>340</sup>.

Se il sociale non è qualcosa che risiede negli individui, ma si trova appunto nel “tra” loro, significa che la relazione precede e genera la forma. La forma sociale, cioè, emerge dalla relazione che c’è (già) *tra* i soggetti. Potremmo dire che non è la relazione che esiste per mezzo della forma, ma la forma per mezzo della relazione.

Simmel sembra toccare questo punto nell’*Excursus sul problema: come è possibile la società?* quando afferma che:

Noi vediamo l’altro non già semplicemente come individuo, bensì come collega o camerata o compagno di partito, in breve come *coabitatore del medesimo mondo particolare*; e questo presupposto inevitabile, che opera in modo del tutto automatico, è uno dei mezzi per portare la sua personalità e la sua realtà nella rappresentazione dell’altro alla qualità e alla forma richiesta dalla sua socialità<sup>341</sup>.

La forma esige “questo presupposto inevitabile, che opera in modo del tutto automatico”, per il quale *l’altro* è già *con* il soggetto, prima che la forma sociale li “fissi” nell’identità specifica determinata da quella relazione specifica<sup>342</sup>. I due *co-esistono* prima che ogni forma li leghi insieme: essi sono esposti reciprocamente *in/da* quello spazio vuoto che li unisce separandoli.

Sul piano del vissuto relazionale, accade che, assolutizzandosi nella propria forma, uno dei due soggetti della relazione disconosca non soltanto la possibilità della relazione con l’altro, la possibilità, cioè, che l’altro possa partecipare alla definizione della sua forma. Al contrario, assolutizzandosi, oltre a disconoscere la possibilità che una relazione possa crearsi, egli sta già negando il legame originario con l’altro, che precede la forma in cui il soggetto si vuole chiudere<sup>343</sup>. Quando un soggetto non si pone più tra sé e l’altro, si chiude infatti rispetto alla sua esposizione all’alterità, chiudendo il “tra” che attraversa la relazione.

La conseguenza sull’altro soggetto è che quest’ultimo sarà per un verso *escluso* dalla relazione, in quanto appunto non è riconosciuto come *l’altro al quale si è esposti*, il partner della relazione, per un altro, invece, egli è comunque *incluso* sulla base del legame originario tra *co-esistenti* presupposto dalla forma.

Ed ecco riaffiorare la vergogna. La vergogna di chi permette di essere affermato e al contempo negato da un altro. Una vergogna che interviene prima ancora di essere reificati in una forma che riduce a un’identità strutturata, che giunge già dal disconoscimento della

---

<sup>340</sup> Olli Pyyhtinen, *Simmel and the social*, cit., pos. 2135.

<sup>341</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 31, corsivo nostro.

<sup>342</sup> Anche su questo cfr. Olli Pyyhtinen, *Simmel and the social*, cit., in particolare pos. 2035-2142. Per il concetto di “essere-con”, così come abbiamo visto per quello di “tra”, Pyyhtinen si richiama a Jean-Luc Nancy. Per un approfondimento cfr. *Essere singolare plurale*, cit., cap. VII: Co-esistenza.

<sup>343</sup> Lo stesso avviene sul piano teorico quando si crede che sia la forma a tenere insieme i soggetti. Ritenere che la forma sociale si imponga ai soggetti dall’esterno presupponendoli separati, significa, infatti, pensare una forma assoluta e slegata da quel “tra” che c’è tra i soggetti. Certo questo può avvenire, ma ciò significa, appunto, negare, reificandola, quella relazione che c’è tra loro.

relazione originaria con l'altro. Anche l'indifferenza, infatti, ci pone nella condizione di vergognarci.

La vergogna che non risparmia, però, nemmeno il soggetto che innesca questo processo di separazione e che, nel tentativo di individuarsi assolutizzando la forma che lo identifica, reifica se stesso, autoescludendosi da se stesso proprio mentre chiude il *tra* con l'altro.

Si tratta della stessa vergogna emersa dalla contraddizione vita/forma, osservata però dal versante relazionale. Come abbiamo già visto, il soggetto che vuole porre se stesso in una forma conclusa, recidendo la sua esposizione all'altro, finisce inevitabilmente per scindere la sua soggettività in due entità separate: da una parte la sua forma sociale e dall'altra, invece, la sua singolarità pre-sociale (vita) irriducibile alla prima.

Detto questo, ineludibilmente, il soggetto che si pretende individuo non diviso, non potrà evitare di esporsi alla vergogna per l'incapacità di relazionarsi con se stesso e con l'altro da sé.

## 2. Pudore e tatto etico

Simmel sembra affrontare il problema della negazione dell'altro all'interno della relazione sociale proprio nello stesso passaggio della *Sociologia* in cui tratta del pudore. Al riguardo, lo studioso tedesco esplicita le proprie osservazioni partendo da due questioni riguardanti il matrimonio e i rapporti intimi, cui attribuisce esplicitamente un valore "del tutto generale" per la relazione sociale<sup>344</sup>.

Prendendo come riferimento la relazione matrimoniale, Simmel si chiede se la "comunanza"<sup>345</sup> tra i coniugi derivi da un abbandono o dalla preservazione delle loro specifiche individualità. La risposta di Simmel è chiara:

[...] l'idea sociologica del matrimonio moderno è la comunanza di tutti i contenuti della vita, nella misura in cui essi determinano immediatamente e con i loro effetti il valore e il destino della personalità. E il pregiudizio di questa esigenza ideale non è affatto privo di efficacia: abbastanza spesso esso ha creato lo spazio e l'incitamento per sviluppare una comunanza in origine molto imperfetta in una sempre più comprensiva. Ma, mentre proprio l'interminabilità di questo processo sostiene la felicità e la vitalità interna del rapporto, il suo rovesciamento comporta di solito pesanti delusioni: quando cioè l'unità assoluta viene anticipata fin dall'inizio, l'esigere e l'offrire non conoscono alcuna riserva, neppure quelle che per tutte le nature più fini e più profonde permangono nel fondo

---

<sup>344</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 306.

<sup>345</sup> La parola tedesca usata da Simmel è "Gemeinsamkeitswerten" (Georg Simmel, *Soziologie*, cit., pag. 269) che i traduttori hanno reso appunto con "valori di comunanza" (Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 306). La parola sta a indicare proprio l'essere insieme, l'essere in comune. Ad ogni modo colpisce sicuramente che Simmel parli di "comunanza" in un periodo in cui questa tendeva a confondersi con il comunismo, con un'intuizione che anticipa di circa un secolo l'attuale dibattito sulla "comunità". Cfr. Maurice Blanchot, *La comunità inconfessabile*, SE, Milano, 2002 [1983]; Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 2013 [1986]; Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001 [1990]; Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 2006 [1998].

oscuro dell'anima anche quando essa crede di aprirsi completamente di fronte all'altro<sup>346</sup>.

La tensione ideale all'affermazione della propria personalità ha per Simmel un valore positivo perché spinge i due soggetti della relazione verso una comunanza *sempre più comprensiva*. È proprio l'alterità incuneata nella relazione che garantisce *l'interminabilità di questo processo e sostiene la felicità e la vitalità interna del rapporto*. Diversamente, se quest'alterità non fosse preservata, si cadrebbe nell'illusione della comunanza totale, considerato che è impossibile eludere qualunque riserva anche quando uno *crede di aprirsi completamente all'altro*. E ciò andrebbe a detrimento della possibilità stessa della comunanza.

Il concetto di comunanza pertanto supera la dimensione del rapporto intimo, inteso come unione tra coniugi o amanti, per proporre una diversa concezione di intimità, possibile anche tra estranei, che conduce all'idea del "comune dell'umano" che François Jullien potrebbe accostare senza sforzo al pensiero simmeliano:

È solo riaprendo lo scarto e la distanza che si può far emergere un altro che non sia appiccicato a sé – che non venga annesso o anche alienato da sé perché dal sé già rubricato e catalogato, ma che ne sia invece davvero staccato; che non sia insomma solo la proiezione o la modificazione di sé stessi ma che possa davvero costituirsi come "altro" e stabilirsi attraverso un confronto. In altri termini bisogna dispiegare un tra per far emergere l'altro, quel tra che sviluppa lo scarto e che permette di effettuare scambi con l'altro, innalzandolo a compagno della relazione che ne deriva. Il tra che lo scarto genera è al tempo stesso la condizione che fa apparire l'altro e la mediazione che ci collega a esso. Non dobbiamo confonderci su questo punto: ci vuole dell'altro, cioè ci vogliono al tempo stesso scarto e tra, per promuovere un comune<sup>347</sup>.

La seconda questione emerge da un passo della *Filosofia del denaro*:

Solo quando la questione si pone in termini di rinuncia, di rinuncia ad una sensazione, che è in fondo ciò che conta, si presenta l'occasione di orientare la coscienza verso l'oggetto di tale sensazione. La situazione, rappresentata simbolicamente nell'immagine del Paradiso, in cui soggetto e oggetto, desiderio e soddisfazione non si sono ancora scissi – situazione che non è propria di un'epoca storicamente definita, ma che si verifica ovunque e in gradi diversi – è evidentemente destinata a dissolversi, ma proprio in questo modo anche a produrre una nuova riconciliazione: il senso del distanziamento consiste nella possibilità di superarlo. L'anelito lo sforzo e il sacrificio che si frappongono tra noi e le cose sono proprio ciò che ci conduce ad esse. Distanziamento e avvicinamento sono anche nella pratica concetti reciproci, l'uno presuppone l'altro ed entrambi formano i due lati del rapporto con le cose, che noi chiamiamo desiderio dal punto di vista soggettivo e valore dal punto di vista oggettivo. È evidente che dobbiamo

---

<sup>346</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 307.

<sup>347</sup> François Jullien, *Contro la comparazione*, cit., pagg. 69, 70.

allontanare da noi l'oggetto goduto per poterlo desiderare di nuovo; nei confronti dell'oggetto distante, invece, tale desiderio costituisce il primo passo verso l'avvicinamento, il primo passo ideale con l'oggetto<sup>348</sup>.

Simmel ci sta dicendo che siamo tanto più tesi verso qualcosa, quanto più esso è distante e oggetto del nostro desiderio. La rinuncia è l'occasione per *orientare la coscienza verso l'oggetto* che non possiamo avere. In questo orientamento della coscienza consiste una condizione fondamentale per *il primo passo ideale con l'oggetto* che è quella del distanziamento e dell'avvicinamento reciproco.

Traslando i termini sul piano relazionale, questa condizione ha valore non soltanto tra soggetto che desidera e oggetto desiderato, ma anche nella relazione tra due soggetti in cui la tensione tra distanziamento e avvicinamento è un ulteriore aspetto positivo, nell'ineludibilità dell'alterità e della reciprocità di due individualità, che di nuovo si volge alla possibilità della comunanza.

Ora. Il problema – ed è la seconda questione – che si pone di riflesso a questo rilievo ma che è sempre sullo sfondo della pagina simmeliana, è di capire il confine, il limite oltre il quale si verifica la negazione dell'altro che spezza la comunanza. Di capire soprattutto la *misura* da cogliere affinché la comunanza sia resa possibile.

Sul piano analitico c'è poco da aggiungere.

Considerato che la soggettività e la relazione sono attraversate dalla frattura originaria vita/forme e che ogni forma è *smisurata* rispetto alla vita (alla propria e a quella dell'altro), ne consegue che il *rispetto*<sup>349</sup> e la *responsabilità* per l'altro e per sé stessi è possibile soltanto se il soggetto è in grado di riconoscere consapevolmente, da una parte, la dimensione di finitezza e allo stesso tempo di potenzialità della relazione, e, dall'altra parte, l'alterità irriducibile in termini assoluti. Ciò al fine di relazionarsi con la necessaria cautela, nell'osservanza dei reciproci confini, ma anche con la capacità di portare avanti un continuo lavoro di misurazione, per assicurarsi l'approssimazione progressiva all'altro nella direzione appunto della comunanza.

Certo è che una misura definitiva non è mai rintracciabile. Si tratta, mantenendosi nella frattura, di approssimarsi in modo sempre più appropriato, rispettoso, alla definizione di una

---

<sup>348</sup> Georg Simmel, *Filosofia del denaro*, cit. pos. 2578-2588. Su questo cfr. Giorgio Morgione, *Georg Simmel filosofo della distanza*, cit. pag. 24.

<sup>349</sup> Si può proporre una definizione di rispetto a partire da un'osservazione che abbiamo fatto nel secondo capitolo. Qui, analizzando il saggio *Ponte e porta*, abbiamo notato come la forma si posizioni e si definisca necessariamente *rispetto* a qualcos'altro. Ecco, il rispetto dell'altro significa porsi rispetto ad esso, nel senso appunto, della reciproca interdipendenza. Il rispetto significa, dunque, conservare lo spazio del "tra" attraverso cui non risolvere mai l'altro in una forma definita. Fra i vari autori che hanno richiamato l'attenzione su questa dimensione da un punto di vista teorico-sociale si segnala Richard Sennet, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, il Mulino, Bologna, 2004 [2003]; Axel Honneth di cui tra le varie opere che si potrebbero citare si segnala *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Messina, 1993 [1991], e Andrea Mubi Brighenti, *Tra onore e dignità. Per una Sociologia del rispetto*, *Dipartimento di sociologia e ricerca sociale. Quaderni*, Quaderno 40, Aprile 2008.

forma affinché possa essere il più possibile com-misurata<sup>350</sup>. E questo sia nel rapporto intimo che nelle relazioni sociali con distanze e barriere codificate, le quali sono soltanto forme oggettive cristallizzate, come detriti che permangono sul letto del fiume della soggettività le cui correnti profonde continuano il loro corso vitale.

Un'ultima suggestione ci proviene circa la qualità per individuare la misura con cui avvicinarsi all'altro nel rispetto di sé stesso e dell'altro. Simmel ne dà indicazione in termini di "tatto" che connota addirittura come "tatto etico", evidenziandone il valore per la dimensione relazionale.

Si tratta soltanto di un accenno, ma è sufficiente quanto meno per convincerci che per individuare la misura non si può trascendere dalla relazione stessa<sup>351</sup>; la decisione individuale, in forza della capacità di tatto del soggetto, dovrà ogni volta riuscire a tenere insieme tutte le istanze coinvolte.

E forse, tramite la messa a fuoco della nozione di pudore, possiamo meglio interpretare cosa Simmel abbia inteso per "tatto etico", attraverso il quale passa il rispetto e la comunanza<sup>352</sup>.

---

<sup>350</sup> Con questo significato si rapporta alla misura anche il concetto di "giusto", sebbene da prospettive diverse. Per alcuni approfondimenti si rimanda a Marianne Constable, *Just Silences. The limits and possibilities of modern law*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2005; Gustavo Zagrebelsky, *L'idea di giustizia e l'esperienza dell'ingiustizia*, in Carlo Maria Martini, Gustavo Zagrebelsky, *La domanda di giustizia*, Einaudi, Torino, 2003, pag. 3-50; M. Paola Mittica, *Sul crinale delle forme. Arte e diritto*, in *La vita nelle forme. Il diritto e le altre arti. Atti del VI Convegno Nazionale ISLL, Urbino 3-4 Luglio 2014*, (a cura di) Luigi Alfieri e M. Paola Mittica, pag. 485-492, ISLL – Italian Society for Law and Literature [www.lawandliterature.org](http://www.lawandliterature.org). Inoltre, sempre su questo sito, veda anche Tommaso Greco, *Un weiliano inaspettato. Norberto Bobbio e la mitezza*, 2012, Vol. 5, il quale lega il concetto di "misura" e "giustizia" a quello di "mitezza", così come discusso da Norberto Bobbio nell'ultimo periodo della sua vita. Concetto che risulta particolarmente affine a quello di pudore, laddove "la mitezza non è né sottovalutazione né sopravvalutazione di sé, perché non è una disposizione verso se stessi ma, come ho già detto, è sempre un atteggiamento verso gli altri e si giustifica soltanto nell'essere verso l'altro". Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza*, in Id. *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, il saggiaiore, Milano, 2014 [1998], pos. 566-576. In questo testo Bobbio, non manca di segnalare il concetto di pudore facendo riferimento a Giambattista Vico, altro grande autore in cui troviamo un importante sguardo sul pudore. Trattazione che però, qui, per l'economia del nostro lavoro, non possiamo affrontare, cfr. *ivi*, pos. 601. Si segnala infine un breve testo di Jean-Luc Nancy rivolto ai bambini ma comunque esemplificativo del suo pensiero, *il giusto e l'ingiusto*, Feltrinelli, Milano, 2007.

<sup>351</sup> Alla questione sulla misura e sui confini delle relazioni, egli risponde che "è una domanda per rispondere alla quale non bastano né il tatto etico né la visione complessiva dei rapporti oggettivi e delle loro esigenze, perché entrambi gli elementi devono cooperare strettamente" Georg Simmel, *Sociologia*, cit. pag. 304.

<sup>352</sup> Sul "tatto" ha richiamato l'attenzione anche Roberto Esposito, evidenziando però come esso salvaguardi la relazione al costo dell'immunizzazione reciproca dei soggetti. La nostra distinzione tra pudore e *pruderie* ci sembra, tuttavia, che riesca a superare quest'*impasse*. Cfr. Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002, pagg. 120-122.

### 3. Pudore e onore

Abbiamo visto l'importanza delle barriere e delle distanze sociali codificate che circondano il soggetto e come le stesse, spezzandolo e tendendolo, paradossalmente tengono il legame vivo e vitale. L'onore rappresenta una di queste barriere:

Così, i rapporti tra gli uomini si distinguono in base alla questione della conoscenza reciproca: ciò che non viene nascosto si può sapere, e ciò che non viene rivelato non si può nemmeno sapere. Quest'ultima decisione corrisponde alla sensazione, efficace anche altrove, che intorno a ogni uomo vi sia una sfera ideale, certamente di grandezza variabile in direzioni diverse e di fronte a persone diverse, nella quale non si può penetrare senza distruggere il valore di personalità dell'individuo. L'onore traccia intorno all'uomo un cerchio di questo genere; e molto finemente la lingua definisce un'offesa all'onore come "avvicinarsi troppo", poiché il raggio di quella sfera designa per così dire la distanza il cui superamento da parte di una personalità estranea offende l'onore<sup>353</sup>.

Per Simmel, l'onore è, quindi, più precisamente, una *sfera ideale* che impedisce l'*avvicinarsi troppo*, e in questo modo attiva un meccanismo di tutela del *valore della personalità* dell'individuo. Rispetto alle altre forme di distanziamento che abbiamo già considerato<sup>354</sup>, la distanza definita dall'*onore* assume una rilevanza particolare. Piuttosto che descrivere soltanto un distanziamento tra i soggetti volto a controbilanciare le forze "leganti" della società, l'onore è di per sé una forza legante estremamente efficace in quanto, pur essendo "distanza", tiene insieme l'interesse sociale e quello individuale.

Lo si comprende da quanto Simmel afferma più avanti, osservando come nell'onore confluisca un "contenuto" che ha rilevanza al livello dell'interesse sociale, ma che può essere compreso soltanto attraverso il valore che assunto imperativamente al livello dell'interesse individuale:

Non esiste forse nessun altro punto in cui l'interesse sociale e quello individuale s'intrecciano in tale maniera, in cui un contenuto che è comprensibile soltanto in base al primo abbia assunto una forma imperativa che sembra scaturire soltanto nel secondo<sup>355</sup>.

E continua:

In tal modo l'esigenza della cerchia sociale è calata così radicalmente nel fondamento vitale del suo elemento che l'onore assume addirittura un tono di isolamento, anzi sotto qualche profilo quasi di offensiva. Esso abbraccia appunto quei modi di comportamento in cui il vantaggio della cerchia non sta nell'immediato darsi degli individui, nella mescolanza reciproca dei loro confini, nell'unificazione indifferenziata

---

<sup>353</sup> *Ivi*, pag. 301.

<sup>354</sup> Vedi sopra cap. 2 §2.

<sup>355</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 461.

del loro agire e del loro essere, bensì proprio nel fatto che ognuno “tiene a se stesso”; qui è la reciproca autonomia delle parti a mantenere il tutto nella sua forma<sup>356</sup>.

Quindi, l'onore agisce sia isolando l'individuo, mettendolo sulla difensiva, sia come sua riaffermazione sociale. Posizionandosi in questo spazio transitorio e differenziale che c'è tra il tutto e la parte, l'onore è, in altre parole, in grado di promuovere, nei suoi diversi contenuti, la coesione della cerchia sociale e al contempo il valore e il rispetto dell'individuo<sup>357</sup>.

Il valore assunto dall'onore in questo posizionarsi *tra* la dimensione sociale e quella individuale, ci suggerisce ulteriori considerazioni.

La prima. Se, da una parte, l'onore è un'ulteriore riprova del fatto che l'individuo si definisce grazie al riconoscimento degli altri, potremmo dire *nutrendosi del riconoscimento sociale*; dall'altra parte, questa esposizione, che come abbiamo visto si tramuta in espropriazione della soggettività, proprio perché percepita come onore, invece che negare o sminuire il valore del soggetto, diviene fonte di valorizzazione della sua singolarità.

La seconda considerazione è speculare alla prima. Proprio perché l'onore implica l'esposizione dell'individuo alla propria cerchia sociale, questi non deve differenziarsi dal gruppo opponendo un'identità a contrasto, ma può cogliere e affermare di sé stesso la propria singolarità. Rispetto all'esigenza del riconoscimento sociale, l'identità si configura infatti come una barriera da superare. Allo stesso tempo l'onore non può divenire possesso identitario; l'appropriazione sarebbe la negazione stessa del significato dell'onore, il quale, appunto, è onore e valorizza il soggetto proprio perché è riconosciuto dagli altri<sup>358</sup>.

L'onore del soggetto, dunque, è allo stesso tempo oltre e prima della sua identità. Per effetto dell'onore, il soggetto si mantiene nella tensione tra il suo essere sociale impersonale e la propria singolarità senza una distinzione di tipo identitario, e così può viverci riflessivamente come riconosciuto dagli altri, senza ridurre la riflessività all'identità, traendo dalla riflessività il suo valore. Nell'onore, in altri termini, “l'altro generalizzato” non è più un processo che si muove all'ombra della vita del soggetto, ma è vissuto da esso in modo esplicito<sup>359</sup>.

---

<sup>356</sup> *Ibidem*. Vedi qui anche ulteriori passaggi “Gli interessi della cerchia sociale coperti col nome di onore sono investiti in una sfera posta intorno all'individuo, nella quale nessun altro può penetrare senza incontrare repulsione, e sono stati incomparabilmente garantiti nella realizzazione da parte dell'individuo”; “si può indicare come prestazione specifica dell'onore il fatto che esso fa diventare il dovere sociale dell'uomo la sua salvezza individuale”.

<sup>357</sup> Recentemente hanno riattualizzato la categoria dell'onore, con riferimenti all'analisi simmeliana e in linea con l'analisi qui proposta, Franco Cardini, *Onore*, Il Mulino, Bologna, 2016; ma soprattutto, con un'analisi raffinata e pungente, Andrea Mubi Brighenti, *Onore, sacro e intensità. Per una sociologia del timotico*, *La società degli individui*, n. 56, anno XIX, 2016/2.

<sup>358</sup> Sul punto vedi ancora Andrea Mubi Brighenti, *Onore, sacro e intensità. Per una sociologia del timotico*, cit., pag. 52.

<sup>359</sup> Sulla tensione tra singolare e impersonale cfr. Roberto Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Einaudi, Torino, 2007 in particolare pagg. 127-184. Il tema sembra comparire già anche in conclusione di *Immunitas*, dove Esposito, riflettendo sulla riflessività della terza persona, osserva proprio come questa si tenga tra la dimensione individuale e quella sociale. “Essa, più che a una logica di semplice negazione, sembra rimandare a una contraddizione per la quale l'identità è nello stesso tempo affermata ed alterata –

Se aver cura del proprio onore significa tutto questo, non sembra allora un caso che Simmel impieghi il verbo onorare anche per indicare la possibilità di risalire attraverso il pudore alla profondità feconda insita nella relazione, dove anche l'onore si riconetterebbe alla fecondità del mantenersi nella tensione vitale, di scarto in scarto<sup>360</sup>.

Anche Goffman dedica un saggio a questo tema, osservandolo sostanzialmente dalla stessa prospettiva. Come Simmel, vi vede la co-esistenza di *individuale e sociale*<sup>361</sup>. Tuttavia Goffman distingue la “faccia” dall’“onore”, secondo un rapporto tra genere e specie. La “faccia” rappresenterebbe il concetto generico, mentre l’“onore” sarebbe la specificazione della “faccia” relativa ad un gruppo sociale particolare<sup>362</sup>.

Pur non avendo un’immediata ricaduta sul nostro tema, questa distinzione risulta comunque interessante. Sebbene, infatti, come riconosce anche Simmel, l’onore si manifesti sempre in riferimento a gruppi particolarmente integrati da una specifica cultura valoriale, ciò non significa che l’esperienza del soggetto si esaurisca all’interno di essi. Piuttosto l’onore tiene in tensione il particolare con l’universale, funzionando come un’apertura che supera il gruppo di riferimento. L’onore fatto valere all’interno del proprio gruppo, a maggior ragione sarà rivendicato rispetto alla società generale. Così, il soggetto onorato di appartenente ad un gruppo particolare, si percepirà in un confronto continuo anche all’esterno, ponendosi con onore nelle relazioni esterne alla propria cerchia. L’onore rappresenta dunque una tensione tra il particolare e l’universale che non soltanto fa di esso qualcosa di inappropriabile, spiegando la sua estrema precarietà e continua instabilità<sup>363</sup>, ma più specificatamente ne indica due possibili derive.

Da un lato, quella in cui il soggetto si chiude nella propria appartenenza pensando di potersi appropriare dell’onore. “Il mio onore!”. Quando quest’espressione è pronunciata con sussiego a difesa della propria faccia, come se si volesse rivendicare qualcosa che si è, e non qualcosa che continuamente si deve conquistare, avvertiamo subito che essa è una rivendicazione dell’onore che snatura e tradisce il suo significato, e che pone il soggetto quasi in ridicolo: inutile voler affermare da solo ciò che ci proviene dagli altri. Se il soggetto lo rivendica, noi già ne percepiamo la volatilità. Lo rivendica proprio perché non sa come riconquistarlo. La causa va ricercata nell’orgoglio. Il soggetto si rifiuta di prendere atto della realtà e della propria esposizione alla relazione, cercando di barricarsi nella propria immagine di sé. La torsione dell’onore è tutta in favore del soggetto a scapito della relazione, volendo questi appropriarsi dell’onore escludendone le implicazioni sociali. In questo caso, la tensione tra singolarità e impersonalità è risolta tutta in favore della prima.

---

affermata nella forma della propria alterazione”. Roberto Esposito, *Immunitas*, cit., pag. 212. Noi potremmo dire che, contro la contemporanea affermazione e negazione della vergogna, si pone il pudore che afferma il soggetto alterandolo da sé.

<sup>360</sup> Cfr. quanto detto a proposito dell’alterità (cap. 2 §2.4).

<sup>361</sup> Cfr. Erving Goffman, *Giocchi di faccia*, in Id. *Il rituale dell’interazione*, cit., pagg. 13-14.

<sup>362</sup> *Ivi*, pag. 12.

<sup>363</sup> Su questo cfr. Andrea Mubi Brighenti, *Onore, sacro e intensità. Per una sociologia del timotico*, cit. pag. 52.

L'altra deriva dell'onore è quella in cui il soggetto si sacrifica o sacrifica altri, ovvero annulla il proprio o l'altrui valore, compiendo atti che egli considera degradanti e umilianti. Qui è il caso in cui, pur di salvare l'onore, il soggetto che si sente aggredito nel proprio valore riduce la propria unicità alla sua sola immagine sociale. In questo caso, la tensione tra singolarità e impersonalità è risolta tutta verso il polo sociale.

Anche attraverso le proprie derive, il sentimento dell'onore si muove, dunque, sul crinale sottile di una tensione che espone continuamente il soggetto al pericolo di oltrepassare il limite, di eccedere la misura entro la quale trova l'equilibrio tra il proprio dentro e l'altrettanto proprio fuori.

Se ora facciamo riferimento al testo di Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*, diviene ancora più stringente quel nesso tra onore e pudore che già emergeva dall'opera simmeliana.

In quel testo Scheler colloca il pudore in una posizione intermedia *tra* l'umiltà e l'orgoglio. Se rispetto all'orgoglio, considerato come "sentimento positivo del proprio valore personale", volto a conservare e proteggere questo valore anche di fronte ad eventuali contestazioni (il non esporsi, il non mettersi in gioco), il pudore "è soltanto un gesto di protezione e di preservazione dell'io individuale, che alla presenza di altri può anche divenire facilmente un gesto silenzioso di domanda e di implorazione"; rispetto all'umiltà, in cui "siamo assorbiti amorosamente dal valore superiore dell'*altro* e ci perdiamo in essa", il pudore ci garantisce dal "non abbandonarsi mai del tutto" perché ci dà la possibilità di "gettare uno sguardo retrospettivo sul nostro valore, avvertito in modo oscuro", e quasi di domandarci "se chi ci ama lo meriti veramente".

Nella tensione tra orgoglio e umiltà, osserviamo quindi, da un lato, la valorizzazione del soggetto a scapito della chiusura su sé stesso, in virtù dell'orgoglio, e, dall'altro lato, l'annullamento della soggettività per effetto della sopravvalutazione eccessiva dell'altro della relazione, dovuto all'umiltà.

Occupando uno spazio intermedio, il pudore consentirebbe di misurare l'eccesso, nell'orgoglio come nell'umiltà, consentendo una relazione più fruttuosa ed equilibrata, attraverso cui le due parti possano valorizzarsi reciprocamente senza che il valore dell'una debba scontare il risentimento dell'altra.

Il contenuto dell'onore confermerebbe in conclusione, non soltanto l'idea del pudore come spazio mediano in bilico tra individuale e sociale, teso tra la soggettività e l'alterità, ma anche come un limite all'eccesso, ciò che può consentire di individuare la misura con cui avvicinarsi all'altro nel rispetto di sé stesso e dell'altro<sup>364</sup>.

---

<sup>364</sup> È evidente che noi facciamo riferimento all'onore come concetto esistenziale-relazionale. Nelle società tradizionali, dove il soggetto non si è differenziato ma è ancora schiacciato su codici culturali precostituiti, anche l'onore è schiacciato su ciò che i codici prevedono senza margini di scelta da parte del soggetto. Nel pensare al suo onore il soggetto non può far altro che adeguarsi a ciò che la comunità richiede. Ciò non significa però che l'onore, sul piano esistenziale-relazionale, non possa essere recuperato oggi che invece si è affermata - anche se in parte bisogna lavorare in questa direzione - la possibilità per il soggetto di aderire a valori e principi scelti autonomamente. Il recupero dell'onore sul piano esistenziale sembra aiutare, infatti, a ripensare la relazione sociale tra sé e l'altro e il rapporto individuo-comunità senza assolutizzare uno dei due poli.

#### 4. Pudore e gratitudine

Sullo stesso piano dell'onore Simmel pone la gratitudine<sup>365</sup>. Anch'essa infatti riguarda sia l'individuo sia la società, situandosi nello spazio intermedio che li attraversa. Simmel la descrive come,

[...] un ponte ideale che l'anima trova per così dire sempre di nuovo pronto per poter gettare al minimo stimolo, che altrimenti non sarebbe forse sufficiente, un nuovo ponte con il quale avvicinarsi all'altro soggetto<sup>366</sup>.

E più avanti prosegue,

[p]er quanto la gratitudine sia un affetto puramente personale o, se si vuole lirico, essa diventa, in virtù dei suoi mille intrecci all'interno della società, uno dei suoi strumenti connettivi più forti<sup>367</sup>.

Ciò che è interessante sottolineare della gratitudine, e che le fa assumere una particolare rilevanza sociologica, è il suo significato all'interno della relazione sociale.

La gratitudine testimonia che la relazione veicolata dal dono, di cui appunto si è grati, è passata dal piano del mero scambio di oggetti, al piano soggettivo. “Essa è il residuo soggettivo dell'atto del ricevere, o anche del dare”, dice Simmel<sup>368</sup>.

Ma non soltanto. Passando al piano soggettivo, la gratitudine testimonia anche che la relazione è stata riconosciuta e confermata. Quando siamo grati riconosciamo che la nostra soggettività è coinvolta nello scambio di oggetti, e accettiamo di buon grado il nostro coinvolgimento nella relazione. “La gratitudine è appunto il motivo che fa sì che il beneficio venga ricambiato dall'interno, quando non si tratta di necessità esteriore”<sup>369</sup>.

Proprio come l'onore, allora, la gratitudine rappresenta quel collante sociale pre-giuridico che, pur essendo una dimensione individuale, garantisce “la continuità della vita reciproca” e senza la quale “la società, almeno come la conosciamo, si sfalderebbe”<sup>370</sup>.

Eligio Resta ha richiamato l'attenzione su questa dimensione della vita sociale evidenziando come nella gratitudine la relazione veicolata dal dono perda il suo carattere ambivalente<sup>371</sup>.

---

<sup>365</sup> “La gratitudine è così un'integrazione della forma giuridica nello stesso senso in cui abbiamo dimostrato esserlo l'onore”. *Ivi*, pag. 504.

<sup>366</sup> *Ibidem*.

<sup>367</sup> *Ivi*, pagg. 504-505.

<sup>368</sup> *Ivi*, pag. 504.

<sup>369</sup> *Ivi*, pag. 505.

<sup>370</sup> *Ibidem*.

<sup>371</sup> Eligio Resta, *Le regole della fiducia*, Laterza, Roma-Bari, 2014 [2009], ed. Kindle.

È noto, il dono rischia sempre di essere avvelenato. Esso dischiude la relazione ma vincolandoci ad essa, ospita la relazione rischiando continuamente di renderla ostile. L'affinità etimologica di *hospes/bostis* sta lì a ricordarcelo. E non basta l'altruismo, o il dono gratuito, che non chiede di essere ricambiato, per immunizzare il veleno del dono. Anzi, proprio perché gratuito, il dono rischia di acutizzare il suo veleno, rivelandosi non tanto nell'onere del contro-dono, quanto nel debito che il dono comporta, nella dipendenza che esso instaura.

Ebbene, il vincolo del dono, secondo Resta, si viene a sciogliere proprio nella gratitudine. In essa infatti, argomenta lo studioso,

l'apertura temporale verso il futuro che il dono garantiva diventa svelamento temporale di una continuità rivolta al passato in-giustificabile. La vera gratitudine si mostra nei confronti di chi non potremo ricompensare mai strategicamente. Non è apertura di credito futuro ma è ri-conoscenza. La parola neo-latina la dice lunga. Riconoscenza, diversa da riconoscimento, è conoscenza ulteriore, sua emancipazione, si potrebbe dire. Crea mondi nuovi, mentre il riconoscimento, come il riconoscimento del debito, si limita ad attestare esistenze già consumate. Il riconoscimento è certificazione notarile di qualcosa che esiste, mentre la riconoscenza crea mondi. Paradossalmente si può essere grati per quello che non potrà mai essere restituito<sup>372</sup>.

Rispondere al dono con vera gratitudine, significa che si è risposto al dono con riconoscenza. In tal senso, come in Simmel, la gratitudine “non consiste [...] nel fatto che il dono venga contraccambiato, bensì nella consapevolezza che non si può contraccambiarlo”<sup>373</sup>. Di più. La riconoscenza spezza la simmetria del dare e avere “recando alla coscienza una nozione dell'infinità interiore di un rapporto che non può essere completamente esaurito o realizzato con alcuna dimostrazione o attività”<sup>374</sup>. Attraverso la testimonianza dell'impossibilità di contraccambiare, per via della reciproca incommensurabilità che caratterizza la relazione, la gratitudine fa sì che “il gratuito del dono perde [...] l'ambivalenza, e, grazie a questo, è in grado di neutralizzare il veleno che si porta dentro”<sup>375</sup>.

Ma veniamo al pudore. Rileggendo in modo più approfondito quanto Simmel scrive sul dono, è possibile osservare come il pudore riemerge anche in relazione alla gratitudine.

Nota Simmel che:

---

<sup>372</sup> Eligio Resta, *Le regole della fiducia*, cit., pos. 623. Sul punto cfr. anche Tito Marci, *Il “circolo grazioso”. L'idea della grazia alla radice del legame sociale*, in *Scritti in ricordo di Armando Saitta*, Franco Angeli, Milano, 2002, pagg. 155-205. La nozione di “grazia” sviluppata in questo saggio sembra essere particolarmente affine a quella di pudore da noi analizzata. Del resto l'autore, analizzando la grazia nella cultura dell'antica Grecia, non manca di sottolineare il suo legame con la nozione di “*aidos*”, cfr. *ivi*, pag. 177. Come vedremo, questa nozione sembra coincidere con quella a cui noi abbiamo dato il nome di pudore.

<sup>373</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 507.

<sup>374</sup> *Ibidem*.

<sup>375</sup> Eligio Resta, *Le regole della fiducia*, cit., pos. 623.

[nel dono] il sentimento di una certa inadeguatezza o indegnità si presenta soltanto quando le prestazioni reciproche agiscono come oggetti distaccati che vengono scambiati, quando la gratitudine reciproca riguarda soltanto il beneficio, per così dire soltanto il contenuto scambiato. [...]

[La] sproporzione interviene soltanto dove la differenziazione nel rapporto è così avanzata che ciò che uno dà all'altro si è distaccato dalla totalità della sua personalità<sup>376</sup>.

Se la gratitudine reciproca che si genera grazie al dono si limita al contenuto oggettivo scambiato, siamo di fronte a un sentimento che genera *indegnità* e *inadeguatezza* rispetto alla relazione. Tanto più se non vi è proporzione tra i doni scambiati e una delle due parti della relazione è oggettivata dall'altra parte.

Siamo di nuovo nella dimensione del sentimento della vergogna, generato proprio dal sentirsi inadeguati di fronte all'altro. Richiamando il soggetto alla sua originaria relazionalità, alla dimensione della frattura, il dono espone il soggetto alla tensione tra il suo essere sociale e il suo essere individuale, tra l'affermazione e la negazione del proprio Io: da un lato il dono lo richiama all'esposizione e alla frattura, e, dall'altro, la sua presunzione o la sua fragilità gli impediscono di abitare quella stessa frattura. La vergogna, in altre parole, è il segnale che il dono ricevuto è divenuto debito, peso, ferita lacerante da ricucire<sup>377</sup>.

Evidentemente, questo modo di osservare il problema non riguarda soltanto chi riceve il dono, ma anche chi dona. Donare, attraverso il credito e il riconoscimento che esso permette di ottenere, rappresenta la possibilità di (credere di) superare la propria condizione precaria di "essere fratturato", cioè la possibilità di definire la propria identità. Ciò può avvenire, tuttavia, soltanto a condizione che, appunto, l'altro si riconosca debitore nei confronti di chi ha donato. A condizione, quindi, di ottenere la dipendenza di colui che ha ricevuto il dono, di oggettivarlo a sé, negandolo nella sua alterità.

Se come dice Resta, "quella stessa mano che si tende può diventare la mano che afferra", che si "allunga" verso una preda"<sup>378</sup>, è chiaro allora che, per salvaguardare la relazione, vale ancora la lezione di Nietzsche, ovvero si tratterà di fare:

---

<sup>376</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, pag. 506-507.

<sup>377</sup> Nel suo noto studio sul dono come fatto sociale totale, Marcel Mauss conferma il rapporto tra dono e vergogna. Più volte se ne ritrova più volte la traccia. La più esplicita nella citazione da F. Boas e G. Hunt *Ethnology of the Kwakiutl*: "essi si vergognano dei loro debiti". Cfr. Marcel Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Einaudi, Torino, 2002 [1950], ed. Kindle, pos. 2849. Anche Marco Aime, introducendo il testo, conferma questa sfumatura emotiva del dono: "Quando qualcuno ci fa un regalo proviamo quasi sempre una duplice sensazione: da un lato l'emozione del ricevere qualcosa che spinge alla gratitudine verso il donatore; dall'altro un lieve senso di imbarazzo, dovuto al fatto che in quel momento, mentre stringiamo tra le mani quel dono, sentiamo di essere passati in una condizione di debitori nei confronti di chi ha voluto farci un regalo". Marco Aime, *Da Mauss a MAUSS*, in Marcel Mauss, *Saggio sul dono*, cit., pos. 218.

<sup>378</sup> Eligio Resta, *Le regole della fiducia*, cit., pos. 1152.

la cosa più difficile: chiudere per amore la mano che si è già aperta e, nel donare, conservare il pudore.<sup>379</sup>

Conservare il pudore significa non strumentalizzare l'altro proprio vantaggio. Ancora con Nietzsche:

*Pudore di colui che dona.* È così ingeneroso far sempre la parte di colui che dà e dona, e mostrare in tutto questo il proprio viso! Bisogna dare, invece, e donare, senza rivelare il proprio nome e il proprio beneficio. Oppure non averlo, un nome, come fa la natura, in cui appunto quel che massimamente ci rallegra è non incontrarvi finalmente più nessuno che dona e che dà, più nessun “volto misericorde”! – Senza dubbio anche questo conforto ve lo fate sfuggire introducendo un Dio in questa natura – ed ecco allora che tutto ritorna non libero e opprimente. Come? Non poter mai essere soli con se stessi? Mai più incustoditi, indifesi, senza dande, senza doni? Se sempre un altro è intorno a noi, è reso impossibile il meglio del coraggio e della bontà del mondo. Contro questa invadenza del cielo, contro quest'inevitabile vicino soprannaturale, non si desidererebbe darci interamente in balia del diavolo? Ma non è necessario, è stato anzi soltanto un sogno. Destiamoci!<sup>380</sup>

Perché, come commenta Francesco Totaro: “[i]l pudore è l'atto di ritrarsi dal dono per non rovesciarlo in beneficio per se stesso”<sup>381</sup>. Il pudore, allora, è lo scarto dell'individuo disposto a trattenersi nella propria precarietà e a riconoscersi originariamente soggetto relazionale. Ecco che dal ritrarsi pudico del soggetto potrà emergere la possibilità che il dono non inchiodi l'altro al suo debito, avvelenando così la relazione che pure si trova ad aprire. Allo stesso modo, anche chi riceve il dono dovrà accogliere con pudore il dono ricevuto, che permette di vedere nella mano tesa dell'altro, piuttosto che la negazione della propria indipendenza, la possibilità di fronteggiare insieme la vergogna in cui continuamente si rischia di precipitare.

La relazione, ci insegna Simmel, implica sempre reciprocità: ogni soggetto è per l'altro così come l'altro è per il soggetto. In fondo si tratta di capire che ogni soggetto, nel dono, dovrà essere riconoscente all'altro: tanto colui che ha ricevuto il dono, per la possibilità che gli è stata data di essere accolto nella relazione, quanto colui che ha donato, per la possibilità di donare ricevuta dall'altro

---

<sup>379</sup> Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 2016 [1883 - 1885], pag. 92. E nella *La gaia Scienza*, Adelphi, Milano, 2016 [1882], pag. 197 vedi anche sulla vergogna 273. *Chi chiami cattivo?* Chi mira soltanto a incutere vergogna. 274. *Che cos'è per te la cosa più umana?* Risparmiare vergogna a qualcuno. 275. *Che cos'è il sigillo della raggiunta libertà?* Non provare più vergogna davanti a se stessi”. Sul pudore in Nietzsche, cfr. Santi Lo Giudice, *Sul pudore e sull'osceno*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2011, pagg. 7-15, in particolare a pag. 13: “Per Nietzsche, il pudore, più che una virtù, è la condizione necessaria del vitale nell'accezione più nobile”.

<sup>380</sup> Friedrich Nietzsche, *Aurora*, Adelphi, Milano, 2001 [1881], pag. 227

<sup>381</sup> Francesco Totaro, *Il pudore come sentimento dell'intero*, in *Il pudore tra verità e pratica*, (a cura di) Maria Letizia Perri, Carocci, Roma, 2005, pag. 167. Rispetto al rapporto dono-pudore, in riferimento anche lui alle intuizioni nietzschiane, cfr. anche Andrea Tagliapietra, *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, cit., pagg. 211-219.

“noi non ringraziamo soltanto per ciò che qualcuno fa in generale, ma possiamo designare con il medesimo concetto il sentimento con quale spesso reagiamo alla semplice esistenza di certe personalità: noi siamo loro grati semplicemente per il fatto che esistono, che ne facciamo esperienza. E le relazioni più fini e solide si collegano spesso a questo sentimento, indipendente da ogni ricevere particolare, che l'intera nostra personalità offre all'altro soggetto come per un dovere di gratitudine, perché è rivolto anche alla totalità della sua personalità<sup>382</sup>.

In entrambi i casi il dono rappresenta la possibilità di veder accolta la propria esposizione, la propria frattura. Se per preservare la reciprocità, e con essa la gratitudine e l'onore, “l'altro non deve soltanto regalarci un dono da accettare ma anche la possibilità di fargli dei doni, con speranze e idealizzazioni, con bellezze nascoste e con attrattive di cui egli stesso non è consapevole”<sup>383</sup>, dobbiamo dire con Simmel che a tutto ciò lavora il “fine pudore dell'anima nobile, che nasconde proprio il suo meglio per non farselo pagare con lodi e ricompense; poiché con queste si possiede per così dire il corrispettivo, ma non più il valore vero e proprio”<sup>384</sup>.

“[N]el frammento, Simmel coglie i bagliori della totalità” afferma Marco Vozza<sup>385</sup>. In Simmel v'è sempre uno stretto rapporto tra la parte e il tutto, tra il particolare e l'universale, tra il dettaglio e lo sguardo d'insieme. E ciò, come abbiamo avuto modo di vedere, vale anche per il pudore. Il pudore non è una divagazione o uno dei tanti “schizzi” impressionistici a margine dell'opera del sociologo tedesco, troppo facilmente in passato criticata di asistematicità.

Scavando nell'opera simmeliana emerge chiaramente come la dimensione del pudore, tutt'altro che residuale, pulsi nel cuore della riflessione dell'autore e, muovendosi in quel *tra* situato *tra* la vita e le forme e allo stesso tempo *tra sé* e l'altro, il pudore è un tassello importante dell'intera visione, sia dal lato della struttura continuamente in divenire, ovvero del rapporto tra la *vita* e le *forme*, sia nella sua componente dinamica, sintetizzabile nel concetto di reciprocità (*wechselwirkung*)<sup>386</sup>, laddove si contempla senza riduzioni l'ineludibile e continuo rimando tra il piano individuale e quello sociale<sup>387</sup>.

Non è sorprendente, pertanto, che il pudore incroci due dimensioni della vita sociale che si contraddistinguono proprio per il loro situarsi nello spazio intermedio *tra* l'individuale e il sociale: l'onore e la gratitudine.

---

<sup>382</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pag. 505.

<sup>383</sup> *Ivi*, pag. 308.

<sup>384</sup> *Ivi*, 310.

<sup>385</sup> Marco Vozza, *I confini fluidi della reciprocità*, cit., pag. 12.

<sup>386</sup> Non a torto considerato come “le principe organisateur” dell'opera di Simmel. Cfr. Antonio De Simone, *L'ineffabile chiasmo*, cit., pag. 6.

<sup>387</sup> In tal senso, Monica Martinelli, *L'uomo intero. La lezione (inascoltata) di Georg Simmel*, il melangolo, Genova, 2014, pag. 6.



# Ed è ancora pudore.

## Conclusioni aperte sulla nozione di pudore tra passato e presente

---

Ma si può andare veramente oltre la vergogna,  
in un luogo in cui essa non possa più  
raggiungerci?

Franco Rella, *Figure del male*

### 1. Parole antiche

La nozione di pudore emersa dalla riflessione delle scienze umane e sociali del Novecento, e con particolare forza dall'opera di Georg Simmel, sembra trovare riscontro volgendo lo sguardo al passato.

In effetti, anche se è il sentimento della vergogna quello che viene posto maggiormente in luce, quale sanzione discesa dal marcato conformismo sociale che caratterizza le società antiche<sup>388</sup>, la cultura dell'antica Grecia e quella dell'antica Roma, in particolare conservano due nozioni che in qualche modo eccedono il contenuto del concetto di vergogna che sin qui abbiamo ricostruito. Come storici dell'antichità, filologi, antropologi, filosofi hanno evidenziato, queste nozioni rivelano una semantica più ampia, che pur risultando per certo liminare alla sfera della vergogna, ad essa tuttavia non può essere ridotta. Ci riferiamo alla nozione di *aidōs* per quanto riguarda il mondo greco, e a quella di *verecundia* per quanto riguarda il mondo latino.

#### 1.1 *Aidōs*

La particolare vicinanza semantica tra la dimensione del pudore che si è cercato di elaborare in questo lavoro e la dimensione dell'*aidōs* emerge in modo lampante dallo studio di Douglas Cairns. Il filologo scozzese, in un testo volto proprio a ricostruire l'uso e il significato del termine a partire dall'epica omerica, osserva come la nozione di *aidōs* indichi due diversi

---

<sup>388</sup> Per un approfondimento cfr. Douglas L. Cairns, *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1993, paragrafo "Shame-culture and Guilt-culture", pag. 27-47.

atteggiamenti del soggetto di fronte all'altro, i quali, se apparentemente discordanti, a ben vedere nascondono un'unità di significato.

Scrive Cairns:

Less readily explicable to the ordinary reader of early Greek is the fact that there exist two stock translation of *aidōs*, two uses of the verb *aideomai* governing the accusative case: «I feel shame before...» and «I respect». Clearly, though, the notions of shame and respect are not totally unrelated; to feel inhibitory shame (*aidōs* is always prospective and inhibitory in the earliest authors) is to picture oneself as losing honour, while to show respect is to recognize the honour of another. The combination of the two in one concept, however, is unfamiliar. Yet it is also entirely logical; as will emerge below, to be concerned with one's own honour is to envisage oneself as one among others, also bearers of honour; thus to limit one's own claim to honour is to accept one's status *vis-à-vis* others, to inhibit self-assertion is to recognize how such conduct would impinge upon the honour of others, and to experience inhibition before the audience whose disapproval might lead to impairment of one's honour is clearly akin to the inhibitory self-consciousness one might feel in a situation in which one was forced to consider one's own status in relation to that of another person. Sociologically, of course, these observations are not surprising; but it is not often recognized that in concept of *aidōs* we have an implicit recognition of the ways in which the honour of self is inextricably bound up with that of others. One essential unity across the range of usage of *aidōs* and its verb *aideomai* thus lies in their focus on the balance which exists between honour of self and honour of others<sup>389</sup>.

Nella ricostruzione del termine fornita dal Cairns, ritroviamo esattamente quell'ambivalenza del pudore che più volte abbiamo messo in evidenza. Il pudore vive infatti, nella resistenza alla vergogna che l'altro potrebbe provocarci, e al contempo nella disposizione rispettosa verso l'altro, al fine di evitare a lui la vergogna che potremmo provocargli<sup>390</sup>.

---

<sup>389</sup> *Ivi*, pagg.13-14.

<sup>390</sup> Nell'epica omerica troviamo diversi termini che indicano l'attualizzarsi della vergogna, in particolare *aischos* (disonore) e *elencheiē* (vergogna). Per un approfondimento cfr. *Ivi*, pagg. 50-68; M. Paola Mittica, *Cantori di nostoi. Strutture giuridiche e politiche delle comunità omeriche*, Aracne, Roma, 2007, pagg. 89-90. A partire dai poemi di Teognide, invece, compare il termine *aischynē* (vergogna), cfr. *ivi*, pag. 175, nota 100. Il rapporto logico e semantico tra *aidōs* e *aischynē* segnalato in modo chiaro da Pia Campeggiani: "se *aidōs* significa "riguardo per il proprio onore", essa è alimentata dalla paura di una futura *aischynē*". Pia Campeggiani, *Le ragioni dell'ira. Potere e riconoscimento nell'antica Grecia*, Carocci, Roma, 2013, pag. 54. Troviamo confermato in questo testo, inoltre, il carattere eminentemente inter-soggettivo dell'*aidōs*.

Bisogna segnalare che a partire da Euripide inizia una certa sovrapposizione semantica tra i due termini a vantaggio dell'*aischynē*, il quale sembra acquisire alcune sfumature precedentemente attribuite all'*aidōs*, la quale invece sembra perdere gradualmente sempre più la sua importanza. Naturalmente questa non è la sede per poter affrontare nel dettaglio tale questione, ci limitiamo a segnalare, oltre ai lavori Douglas Cairns e Pia Campeggiani già citati, anche David Konstan, *The emotions of the ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London, 2006, pag. 89-110; e inoltre due recenti tesi di dottorato: Melissa Marie Coakley, *Aischynē in Aristotle's Conception of Human Nature*, University of South Florida, May, 2014; Francesca Fermeglia, *L'importanza dell'"aischynē" nella dialogica socratica e nella dialettica platonica. Le "componenti emozionali" possono influire nel dialogo filosofico?*, Università degli studi di Trieste, 2008.

Cairns rintraccia la coerenza tra i due versanti dell'utilizzo del termine *aidos* per il senso recato dal termine, riferito al legame che c'è tra il proprio onore e quello dell'altro<sup>391</sup>. L'*aidōs* rappresenta l'onore di entrambi, è un segno del *tra* in cui l'uno e l'altro si trovano.

Facendo un passo ulteriore, potremmo riconoscerlo come quello *scarto* che espone il soggetto alla propria alterità così come all'alterità dell'altro. L'onore infatti, come si è visto, proprio perché inappropriabile, non può fare a meno dell'esposizione all'alterità, necessitando dunque di curare in continuo l'alterità da cui trae il suo stesso poter essere.

In questa direzione sembra andare anche lo sguardo di Michel Foucault. Com'è noto, nell'ultima fase del suo pensiero Foucault ha indagato approfonditamente il pensiero antico in cerca di vie di fuga dalla visione "individuo-centrica" della modernità. In questo lavoro di scavo non ha mancato di incontrare la nozione di *aidōs*, sulla quale torna più volte lasciando trasparire un interesse particolare.

Questa la definizione che ne dà:

[L]a parola greca che corrisponde a riservatezza è *aidōs*: questa sorta di rapporto di con se stessi attraverso il quale l'individuo rispetta se stesso senza aver nulla da nascondere, e dunque senza nascondere nulla di sé; l'*aidōs* non va concepita come una forma di riservatezza, che rientrerebbe, se volete, nell'ambito del pudore così come lo intendiamo noi, ma non ha nemmeno nulla a che vedere con la vergogna; l'*aidōs* è quella specie di trasparenza per cui l'individuo non nasconde nulla, in effetti, dal momento che non ha nulla da nascondere: è questa l'*aidōs*<sup>392</sup>.

Ritroviamo in questa definizione la riflessività e l'essere esposto, l'essere nudo verso il mondo da parte del soggetto; due caratteristiche che ci rimandano, dunque, proprio allo "scarto" di sé da sé. A Foucault, inoltre, non è sfuggito nemmeno che l'*aidōs* esprime non solo il rispetto di sé, ma insieme a questo esso esprime anche il rispetto dell'altro. *Aidōs*, cioè, sta a significare che "si rispetta se stessi attraverso il rispetto che si porta agli altri"<sup>393</sup>.

Non molto distante da Foucault si posiziona Giorgio Agamben, il quale osserva che tradurre "*aidōs*" come vergogna sarebbe insufficiente, poiché: "[l'*aidōs*] – è un sentimento *intimo* che

---

<sup>391</sup> "It is the concept of honour, indeed, which explains possibly the most unusual feature of the usage of *aidōs* and its verb *aideomai*". Douglas Cairns, *Aidōs*, cit., pag. 13. È importante porre in evidenza che la dimensione dell'onore (*time*) ha un valore decisivo nella società omerica. Come scrive M. Paola Mittica: "Oltre la giustizia, alla radice della comunità, l'acquisto o la perdita dell'onore (*time*) condizionano ogni comportamento dell'uomo omerico. Vale a dire, in altri termini, che la cultura descritta dall'aedo gestisce le strutture normative della convivenza essenzialmente attraverso il codice onorevole/disonorevole". M. Paola Mittica, *Cantori di nostoi*, cit. pag. 88. L'importanza decisiva dell'onore, che come si è visto è per sua natura relazionale, ci aiuta a comprendere anche l'importanza che l'uomo omerico riconosceva all'*aidōs*. Come ci spiega Gian Antonio Gilli, "per questa relazionalità, *aidōs* è virtù societaria per eccellenza, e rappresenta, nella Società, un valore centrale". Gian Antonio Gilli, *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Einaudi, Torino, 1988, pag. 383.

<sup>392</sup> Michel Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano, 2015 [2008], pag. 330.

<sup>393</sup> Michel Foucault, *L'uso dei piaceri, Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano, 2015 [1984], pag. 81. Questa reciprocità tra il rispetto di sé e il rispetto degli altri emerge anche ne *Il governo di sé e degli altri*, cit., pag. 264.

obbliga a un contegno *pubblico*<sup>394</sup>. Anche in questa prospettiva dunque, l'*aidōs* sembrerebbe indicare una dimensione intermedia *tra sé* e la propria comunità di riferimento.

Diventa chiaro, a questo punto l'ulteriore legame tra *aidōs* e *phílos* (amico) individuato da Émile Benveniste nella letteratura omerica:

*Aidōs* chiarisce il senso proprio di *phílos*: entrambi si usano per le stesse persone; entrambi designano insomma delle relazioni dello stesso tipo. Parenti, alleati, domestici, amici, tutti coloro che sono uniti tra di loro da doveri reciproci di *aidōs* sono chiamati *phíloi*<sup>395</sup>.

La dimensione della reciprocità rende ancor più interessante il nesso tra i due concetti. Il concetto di *philótēs* (o *phília*), infatti, come osserva ancora Benveniste, non sta ad indicare il nostro significato di amicizia, ma esprime un legame che impegna i soggetti all'obbligo reciproco, il quale in particolare è dovuto nei confronti dello *xénos*, l'ospite straniero. Perciò Benveniste può scrivere che:

Il comportamento indicato da *phileîn* [amare, provare amicizia] ha sempre un carattere di obbligo e implica sempre reciprocità; è il compiersi degli atti positivi che implica il patto di reciproca ospitalità<sup>396</sup>.

Sembra di rinvenire dunque in questa forma di amicizia, un legame che mette in una condizione di reciprocità i soggetti senza per questo eliminare il loro essere stranieri. Del resto solo in questo modo è possibile la reciprocità: conservando appunto l'alterità incuneata nella relazione.

Se osserviamo l'*aidōs* come scarto, inoltre, sembrano chiarirsi meglio anche altri aspetti della semantica complessa del termine.

In primo luogo si chiarisce la ragione per cui *aidōs* possa essere concepito come un sentimento, tanto quanto una virtù<sup>397</sup>. Lo scarto infatti può concretizzarsi come la reazione automatica alla contraddizione in cui si è posti dalla vergogna, ma realizzarsi anche come una disposizione agita dal soggetto.

In secondo luogo, si comprende meglio l'attitudine di questa disposizione a mantenere viva nel soggetto la preoccupazione della *misura*. La stessa misura che nella cultura greca è volta a

---

<sup>394</sup> Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza, 2017 [2014], pag. 303. A testimonianza dell'interesse di Agamben per questa nozione, è interessante segnalare che essa compare già in *Quel che resta di Auschwitz*, dove però è vista come "vergogna". Allo stesso tempo anche la nozione di "scarto" sembra svolgere un ruolo importante nel pensiero del filosofo italiano: cfr. *Quel che resta di Auschwitz*, cit., pagg. 104-126; *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

<sup>395</sup> Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. I. Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino, 1976 [1969], pag. 261.

<sup>396</sup> *Ivi*, pag. 264.

<sup>397</sup> Rileva Cairns: "Aidōs is not shame [...] but the two concepts share features in their phenomenology and associations", Douglas Cairns, *Aidōs*, cit., pag. 14. E poi in nota specifica: "In particular, since *aidōs* relates to others as well as to oneself, it is commonly more positive than shame; it is recommended as a virtue, and is valued for its maintenance of propriety in reciprocal arrangements in which one's own honour is bound up with one's obligations to others", *Ibidem*.

scongiurare l'eccesso della *hybris* e il biasimo che ne deriva, punito come *nemesis*<sup>398</sup>. È lo scarto infatti, come abbiamo visto con Simmel, che ci permette di commisurarci all'altro, approssimandoci alla forma a lui più appropriata.

Stando ancora sul rapporto tra *misura* e *aidōs*, vale la pena precisare come entrambi i termini convergano su una stessa coloritura semantica, legata per l'uomo greco, com'è noto, all'idea della fatica, sforzo, capacità di sopportare il dolore della propria condizione di mortale.

Gian Antonio Gilli, con una bella espressione, descrive la disposizione generata dall'*aidōs* come una "dolorosa relazionalità"<sup>399</sup>. E sulla stessa scia sembra porsi anche Roberto Calasso<sup>400</sup>.

Ma è Salvatore Natoli ad insistere in modo particolare su questa declinazione del significato dell'*aidōs*, che traduce peraltro direttamente come "pudore", riconducendola alla sensibilità dell'uomo greco come espressione del contegno di fronte al dolore.

Reggere nel dolore significa [...] far fronte al caso trovando la giusta misura, secondo quanto l'urgenza del tempo comanda. Il pudore, che è capacità di contenersi nel limite, è lo stile di vita che meglio corrisponde a chi ha trovato la propria misura<sup>401</sup>.

In un altro passaggio, poi, precisa ancor meglio la condizione esistenziale di colui che si trova alle prese con il dolore:

Il pudore nel dolore scaturisce dal sentimento del proprio essere esposti e nel contempo dall'esigenza di dominare la propria esposizione controllando la propria aleatorietà. Bisogna *farsi padroni* della contingenza. Il pudore corrisponde alla rivendicazione di sé anche nella stretta della sofferenza, nel più atroce del patire<sup>402</sup>.

Anche da questa prospettiva, dunque, sembra corretto concepire l'*aidōs* come scarto, riconoscibile nello sforzo del soggetto di tenersi in quella frattura che lo divide da se stesso esponendolo alla propria mortalità, laddove invece l'eccesso, la tracotanza, la dismisura, rappresenterebbe una fuga e un diniego della propria condizione di mortale.

Evidenziando, quindi, come il pudore si realizzi nella difesa dalla vergogna procurata dall'*essere in balia*<sup>403</sup> del dolore che ci pone in una condizione di dipendenza dagli altri,

---

<sup>398</sup> Cfr. *Ini*, il paragrafo 1.5.2, *Appropriateness and Excess*, pagg. 130-135. Cfr. anche Cristiana Caserta, *Corpo politico. Corpo, Dike, comunicazione fra Agamennone e Pericle*, Emil, Bologna, 2009, pag. 86.

<sup>399</sup> Gian Antonio Gilli, *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, cit., pag. 415. Cfr. in generale anche l'intero paragrafo.

<sup>400</sup> "Nemesi. Capigliatura sontuosa, vesti bianche. Si accompagnava sempre con un'amica, Aidōs. Un giorno i loro nomi sarebbero stati tradotti come Vendetta e Pudore. Ma allora, quando da poco erano uscite dalla nube nera, la loro natura era ben più complessa e screziata. Che cosa le univa? L'offesa. Aidōs tratteneva dal compiere l'offesa, Nemesi segnava l'ineluttabile conseguenza dell'offesa. *Erano unite nell'offrirsi della vita come essere che viene ferito, e dibattendosi ferisce* [corsivo nostro]". Roberto Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano, 1988, pagg. 147-148.

<sup>401</sup> Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano, 2010 [1986], pag. 155.

<sup>402</sup> *Ini*, pag. 150.

<sup>403</sup> *Ini*, pag. 147.

L'indagine di Natoli diviene ulteriormente preziosa perché conferma che è sempre il pudore a impedire alla paura della morte di trasformarsi in vergogna.

Poco più avanti, ritorna ancora su questo punto:

L'esperienza dolora, qualunque sia la sua eziologia e la sua natura, si configura come male per quel tanto che realizza un ritirarsi dell'attività ed un crescere della passività. In tale evenienza il soggetto umano diviene, in qualche modo, cosa e per questo cade in balia. In questo senso, non solo è dolora la malattia, ma il dolore è il tratto malato dell'esistenza, è la pena di esistere vincolati alla necessità<sup>404</sup>.

Non è tanto il dolore in sé ad accecare l'uomo, ma il fatto che il dolore rischia di ridurre l'uomo a cosa. Il pericolo da evitare, cioè, è che il dolore possa pietrificare il suo essere, inchiodandolo a se stesso. Ecco che, allora,

[i]l pudore consente all'uomo di giocare la sua partita col dolore senza andare allo sbando, senza cader preda della propria paura o del timore della rivincita dei nemici. La sobrietà del gesto che nasconde testimonia ancora della capacità di non concedersi facilmente alla propria fine. I greci avevano compreso la verità del gesto che trattiene la pena, la necessità del pudore come tratto di nobiltà, e come questione di stile<sup>405</sup>.

Il pudore evita di “cader preda della propria paura”, e ciò perché, come si è visto, oppone all'alterità della morte l'alterità del soggetto, evitando così che egli cada in contraddizione. In altri termini il pudore fa sì che il soggetto non si tenda solo la propria trappola, evitando che il soggetto sia messo sotto scacco dalla morte.

Un'ultima suggestione.

Come ci ricorda Jean-Pierre Vernant, i Greci hanno due modi per rappresentare la morte. *Thanatos*, la figura mascolina che “non sembra incarnare l'orribile potenza distruttiva che si abbatte sugli uomini per annientarli, ma piuttosto uno stato ‘altro’ rispetto alla vita”<sup>406</sup>, qualcosa, dunque, che si realizza come *limite nella vita* piuttosto che come morte, qualcosa che l'uomo può sopportare. E le due figure femminili di Chere e Gorgo che rappresentano invece esattamente la fine della vita, l'orribile morte.

Tra le due v'è, tuttavia una differenza assai significativa. Mentre la Chere rinvia soltanto alla “forza malefica che si accanisce contro gli uomini per distruggerli”<sup>407</sup>, la Medusa è rappresentazione della “morte, nel suo aspetto spaventoso, come potenza di terrore che esprime l'indicibile e l'impensabile, l'alterità radicale”<sup>408</sup>:

---

<sup>404</sup> *Ivi*, pag. 149.

<sup>405</sup> *Ivi*, pagg. 149-150.

<sup>406</sup> Jean-Pierre Vernant, *Figure femminili della morte in Grecia*, [1989], in Id., *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina, Milano, 2000, pag. 112.

<sup>407</sup> *Ibidem*.

<sup>408</sup> *Ibidem*.

una figura femminile che ne assume l'orrore: la faccia mostruosa di Gorgo, il cui sguardo insostenibile trasforma in pietra<sup>409</sup>.

La Medusa rimanda dunque alla morte come alterità radicale: ciò con cui l'uomo non riesce a confrontarsi, che comporta la pietrificazione del soggetto.

Già ne *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia*<sup>410</sup>, rileggendo il mito di Perseo, l'eroe che era riuscito ad affrontare e decapitare Gorgo senza rimanere preda del suo sguardo, Vernant rintraccia il senso più complesso di questa figura.

Essere pietrificati dallo sguardo di Medusa significa essere posseduti dalla sua potenza. Attraverso il contatto di uno sguardo ricambiato, Medusa si impossessa dell'altro prendendolo nella sua alterità radicale, e lo pone di fronte a se stesso, davanti all'altro assolutizzato di se stesso: "l'altro impensabile di se stesso". Ed è ciò che lo pietrifica. Allo stesso tempo, tuttavia, l'uomo pietrificato perché ha rivolto il proprio sguardo ai suoi occhi è divenuto anche specchio per lei stessa, in cui "ella guarda la sua orribile faccia e riconosce se stessa nel doppio, nel fantasma che tu se diventato dopo aver affrontato il suo occhio". Vale la pena riportare per intero le pagine appassionate di Vernant.

Nella faccia di Medusa si opera quasi un effetto di sdoppiamento. Per il gioco dell'incantesimo, colui che guarda è strappato a se stesso, privato del suo proprio sguardo, investito e come invaso da quello della figura che lo fronteggia e che, mediante il suo terrore causato dai suoi tratti mostruosi e dal suo occhio, si impadronisce di lui e lo possiede. La possessione: portare una maschera è cessare di essere se stessi e incarnare, per il tempo della mascherata, la Potenza dell'aldilà che si è impadronita di te, di cui tu mimi tutt'insieme la faccia, il gestire, la voce. Lo sdoppiamento del volto in maschera, la sovrapposizione del secondo al primo che lo rende irriconoscibile, presuppongono un'alienazione in rapporto a sé, una assunzione da parte del dio che ti impone le briglie e le redini, che ti cavalca e ti trascina nel suo galoppo; si stabilisce di conseguenza, tra l'uomo e il dio, una contiguità, uno scambio di statuto che può arrivare alla confusione, all'identificazione, ma in questa stessa prossimità si instaura lo sradicamento di sé, dal momento che la proiezione in una alterità radicale, la distanza più grande, il disorientamento più completo si inseriscono nell'intimità e nel contatto. [...] Come se questa maschera non avesse lasciato il tuo volto, non si fosse separata da te che per fissarsi di fronte a te, come la tua ombra o il tuo riflesso, senza che tu possa staccartene. [...] Guardare Medusa negli occhi è trovarsi faccia a faccia con l'aldilà nella sua dimensione di terrore, incrociare lo sguardo con l'occhio che non cessando di fissarti è la negazione dello sguardo, accogliere una luce il cui bagliore accecante è quello della notte. Quando tu fissi Medusa, è lei che fa di te quello specchio dove, trasformandoti in pietra, ella guarda la sua orribile faccia e riconosce se stessa nel doppio, nel fantasma che tu se diventato dopo aver affrontato il suo occhio. O, per esprimere in altri termini questa reciprocità, questa simmetria così stranamente ineguale tra l'uomo e il dio, quello

---

<sup>409</sup> *Ibidem*.

<sup>410</sup> Jean-Pierre Vernant, *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia*, il Mulino, Bologna, 2013 [1985].

che ti dà a vedere la maschera di Medusa quando ne resti affascinato altro non è che te stesso, te stesso nell'aldilà, questa testa vestita di notte, questa faccia mascherata di invisibile che, nell'occhio di Medusa, si rivela la verità della tua figura<sup>411</sup>.

Il punto qui è nella possibilità di esistenza di un contatto intimo che sradica da se stessi e conduce all'altro, nella prossimità di una reciprocità possibile anche nello spazio di un'alterità radicale, tra una divinità e un mortale appunto, come tra la vita e la morte. Il problema è invece nella potenza del tutto sbilanciata a favore di una parte che appunto "pietrifica" l'altro, oggettivizzandolo.

E non sembra distante da questa lettura quella sulla reciprocità dello sguardo che Simmel mette in evidenza nell'*Excursus sulla sociologia dei sensi*: "Nello sguardo che assume in sé l'altro si manifesta se stesso; con il medesimo atto con cui il soggetto cerca di conoscere il suo oggetto, egli si offre qui all'oggetto"<sup>412</sup>. Tanto più che la stessa introduce, come già osservato, alcune osservazioni di Simmel sulla vergogna.

Riportandone i termini al mito analizzato da Vernant, potremmo dire che, se la reciprocità dello sguardo pone nella condizione per ognuno di essere oggettivato dall'altro, per cui il soggetto più forte della relazione può imporsi e indurre nel più debole la vergogna, il rapporto con la Medusa rappresenta la più radicale esposizione alla vergogna, poiché, nello sguardo scambiato con Gorgo, il soggetto vede se stesso osservato da Medusa, da lei pietrificato, totalmente negato.

Perché non è tanto che il soggetto vede la propria morte, quanto, piuttosto, che nel vederla egli si espone alla contraddizione tra l'essere vivo e l'essere morto. Tanto più il soggetto nega la propria mortalità, tanto più Medusa lo inchioda a se stesso e alla contraddizione in cui si va avvitando. Preso nello sguardo di Medusa, il soggetto si vede morire, ma al contempo, nel suo riflesso, vede se stesso che non vuole morire. E di questo appunto si vergogna.

Nello sguardo pietrificante della medusa ritroviamo dunque il meccanismo che presiede la vergogna.

Ecco il terrore generato da Medusa: un impasto di paura e vergogna. Ecco perché Medusa si dimena tra l'orrore e il riso grottesco<sup>413</sup>: questo connubio mortale è la sensazione soffocante di non sapere uscire dalla vergogna generata dalla paura. Come scrive Franco Rella:

È la vergogna che suscita quel riso terribile che sembra accompagnare l'eccesso nel suo vano tentativo di condurci fuori dalla vergogna stessa<sup>414</sup>.

---

<sup>411</sup> *Ivi*, pagg. 88-90.

<sup>412</sup> Georg Simmel, *Sociologia*, cit. pag. 551.

<sup>413</sup> "Questo volto si presenta più come orribile ghigno che come viso. Nello sconvolgimento dei tratti tipici della faccia umana, esso esprime, per un effetto di inquietante estraneità, un mostruoso che oscilla tra due poli: l'orrore del terrifico, il ridicolo del grottesco" Jean-Pierre Vernant, *La morte negli occhi*, cit., pag. 40.

<sup>414</sup> Franco Rella, *Figure del male*, Feltrinelli, Milano, 2002, pag. 123.

Ma guardiamo anche l'eroe che vince Gorgo.

Perseo riesce ad affrontare Medusa grazie, tra le altre cose, all'*Áidos kunée*: l'elmo di pelle di cane dato in dono da Ade, attraverso il quale riesce a rendersi invisibile.

Certamente, da un punto di vista lessicale, comparando *aidōs* soltanto come genitivo di *Áides*, il riferimento non può che essere all'elmo "di Ade", ma la vicinanza è curiosa. Tanto più curiosa se consideriamo non soltanto la possibile parentela etimologica, ma anche la funzione dell'*Áidos kunée* che, nel rendere invisibile Perseo agli occhi di Medusa, salva l'eroe dalla paralisi della vergogna, configurandosi esattamente come quell'*aidōs* che emerge come pudore.

È possibile considerare, in altre parole, che il pudore si manifesti anche come disposizione a conservare se stessi rispetto al sentimento di vergogna che si prova davanti alla morte?

La tentazione di individuare in quell'elmo la traccia del pudore si fa più forte, considerando la vicinanza etimologica di *aidōs* e *Áides* rinvenibile nella congiunzione della radice *id* del verbo *ideomai* (vedere) – presente anche in *eidōs* (lett. figura) – con l'*alpha* privativa, che riconduce entrambi i termini all'idea del "non vedere"<sup>415</sup>. Da una parte, quindi, i due termini sembrerebbero rimandare a un comune significato, raffigurabile come "luogo invisibile".

Dall'altra parte resta l'impiego che se ne fa. Sia *aidōs* che *Áidos kunée* si legano all'idea, che è poi del pudore, del nascondimento, e a ciò si collega anche l'immagine del mantello impiegato da Perseo per coprirsi e così difendersi, a simbolizzare dal nostro punto di vista la possibilità di difendersi dalla vergogna (ma anche dal dolore) a cui siamo esposti<sup>416</sup>.

Un ulteriore nesso ci viene offerto dalle osservazioni di Vernant sulla specularità della figura di Medusa rispetto a quella di Artemide. Le due divinità risultano, infatti, liminari e al contempo contrapposte<sup>417</sup>.

Contro l'alterità radicale e terrificante di Medusa, Artemide è la Dea dell'alterità contenuta nella relazione. Artemide è la Dea dei margini, delle frontiere, del passaggio da un'identità all'altra. L'alterità simbolizzata da Artemide, a differenza di Medusa, è un'alterità che non fa saltare l'identità ma si pone come sua componente necessaria, e pertanto è un'alterità florida e feconda.

Se Medusa, dice Vernant, è l'altro dall'uomo, Artemide, invece, è l'uomo in quanto altro<sup>418</sup> e ciò spiegherebbe come mai uno dei vari nomi di Artemide sia proprio *aidōs*<sup>419</sup>. Sarebbe

---

<sup>415</sup> Per l'etimologia di *aidōs*, cfr. Thomas Gaisford, *Etymologicon Magnum*, Typographeo Academico, Oxonii 1848, 30.27-31; per quella di *Áides*, vedi Ilaria Ramelli e Giulio A. Lucchetta, *Allegoria: L'età classica*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, pag. 169, che confermano questa etimologia, facendola derivare, attraverso Crisippo, da Eraclito. Cfr. inoltre, <http://www.treccani.it/enciclopedia/ade/> - <http://www.etymonline.com/word/Hades>. Si rinvia a Pia Campeggiani, *Le ragioni dell'ira*, cit., pag. 58, per l'interpretazione critica.

<sup>416</sup> Cfr. Pia Campeggiani, *Le ragioni dell'ira*, cit., pagg. 61-69; sul pudore come nascondimento necessario per sopportare il dolore, cfr. Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore*, cit., pagg. 146-154.

<sup>417</sup> Cfr. Jean-Pierre Vernant, *La morte negli occhi*, cit. pagg. 37 e 44-45.

<sup>418</sup> *Ivi*, pag. 37.

<sup>419</sup> Walter Friedrich Otto, *Le muse e l'origine divina della parola e del canto*, Fazi Editore, Roma, 2014 [1954], pag. 8

difficile non pensare che sia proprio il pudore ciò che riporta l'alterità pietrificante di Medusa a quell'alterità sostenibile dall'uomo all'interno della relazione rappresentata da Artemide.

Che dire, infine, della tradizione che vuole che siano le Ninfe a dare l'elmo di Ade a Perseo<sup>420</sup>? Anche queste divinità, infatti, che simboleggiavano la forza vitale della natura, sono legate a volte dal termine *aidōs*<sup>421</sup>. Come non cedere allora alla tentazione di riconoscere in quell'elmo ciò che permette a Perseo di conservare il pudore?

Molti dunque sono gli indizi nei quali ritroviamo direttamente il riferimento all'*aidōs*, ma è importante per concludere sul punto evidenziare anche un ultimo rilievo. Vernant sottolinea come il tema centrale del mito sia “quello dello specchio, dello sguardo, della reciprocità del vedere e dell'essere visto”<sup>422</sup>, e rileva che le versioni di questo mito successive al V secolo, “insistono sulla necessità di far ricorso allo specchio e al riflesso”<sup>423</sup>, affinché Perseo possa vedere Medusa senza rimanerne pietrificato. Vale a dire che nel corso del tempo la rielaborazione del mito specifica anche il tema della riflessività che abbiamo visto essere la cifra del pudore.

Possiamo immaginare, allora, che guardando nello specchio Perseo, non solo veda il riflesso del volto di Medusa, ma veda anche il riflesso di se stesso come “altro” tra “altri” e così riesce a riconoscersi come mortale, poiché il suo confronto non è più con l'assolutezza della divinità e la sua vergogna di poterla pareggiare, ma con se stesso e il suo essere uomo. Per questo Medusa non può più avere presa su Perseo.

Sembra di vederlo il ghigno di Medusa. Quel sorriso beffardo rivolto a colui che insiste nell'eccesso, costruendo da solo la propria trappola. Ma affrontata con pudore, Medusa perde il potere di pietrificare e torna ad essere *thanatos*.

## 1.2 *Verecundia*

La stessa importanza che l'onore e la vergogna hanno nell'antica Grecia la ritroviamo nella società dell'antica Roma.

Anche qui il l'onore fungeva da codice regolatore della vita sociale. Come rileva esplicitamente Carlin Barton, “[h]onor was the sum of the great algebraic system of counteforces on which Roman Republican society was mantained”<sup>424</sup>.

Proprio perché l'onore vive del riconoscimento da parte degli altri, esso chiama il soggetto ad una continua attenzione, ad una cura costante. E come per i Greci, anche per i Latini questa cura per l'onore nelle relazioni sociali si gioca nella sfera della vergogna, concepita questa sia come reazione emotiva ad un'umiliazione volta a testimoniare una condizione di

---

<sup>420</sup> Jean-Pierre Vernat, *La morte negli occhi*, cit., pag. 84.

<sup>421</sup> Walter Friedrich Otto, *Le muse e l'origine divina della parola e del canto*, cit., pag. 9.

<sup>422</sup> Jean-Pierre Vernat, *La morte negli occhi*, cit., pag. 84.

<sup>423</sup> *Ivi*, pag. 85.

<sup>424</sup> Carlin Barton, *Roman Honor. The fire in the Bones*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2001.

crisi, sia come una disposizione verso l'altro volta ad evitare la sua umiliazione. Ancora Barton al riguardo osserva che:

To understand Roman honour is necessary to think in terms of balancing, of fluid continuities and reciprocities. [...] For the ancient Roman, honour *was* shame, and shame demanded a deft and elegant movement between inhibition and exhibition, contraction, and expansion, dependence and autonomy. At the same time, shame could precipitate a fatal disturbance of all system of poise and balance. Roman shame kindled the spirit while it threatened to consume it<sup>425</sup>.

Anche dal mondo romano, dunque, sembra provenire la conferma del concetto di onore che abbiamo cercato di elaborare attraverso l'opera di Simmel. Una dimensione precaria e inappropriabile, la quale, proprio per questa sua configurazione, si muove sul crinale della vergogna, e pertanto necessita di essere salvaguardata con uno sforzo costante. Proprio perché è sempre sul punto di perdersi, l'onore necessita l'attenzione sempre vigile del soggetto, che si espone costantemente in questo modo alla possibilità della vergogna.

Le due diverse nozioni che nel mondo latino orbitano intorno all'esperienza della vergogna sono *pudor* e *verecundia*.

In uno studio raffinato delle occorrenze dei due termini, Robert Kaster ha mostrato che se pure questi due termini non presentano una distinzione rigida e definita sul piano dei loro significati, rimandando appunto entrambi alla vergogna, tuttavia, osservandone l'impiego è possibile rilevare una differenza nella disposizione interiore del soggetto di cui riferiscono.

*Pudor*, secondo Kaster, rappresenterebbe per lo più la dimensione effettiva della vergogna, intesa sia come esperienza effettiva della crisi, che come reazione alla possibilità della vergogna. Scrive infatti Kaster: "I experience pudor when I see myself being seen as discredited, when the value that I or others grant that self is not what I would have to be"<sup>426</sup>. La *verecundia*, invece, denoterebbe specificatamente il versante del rispetto di sé e dell'altro all'interno della relazione. Così ancora Kaster, andando nel dettaglio:

*verecundia* animates the art of knowing your proper place in every social transaction and basing your behaviour on that knowledge; by guiding behaviour in this way, *verecundia* establishes or affirms the social bond between you and others, all of whom (ideally) play complementary roles. Most fully, this means that you will each gauge your standing relative to the others; you will each present yourself in a way that at least will not give offense – for example, by confrontation or importunity – and that preferably will signal your full awareness of the other's face, the character they wear in the transaction and the respect that that character is due; and you will stop short of overtly pressing your full

---

<sup>425</sup> *Ivi*, pagg. 200-201.

<sup>426</sup> Robert Kaster, *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome*, Oxford University Press, New York, 2005, pag. 28.

claims, yet not be excessively self-effacing – not obliterate your own face, the character you are wearing and the respect that it is due<sup>427</sup>.

Anche nel mondo latino, dunque, troviamo la presenza di una nozione che descrive la postura interiore di un soggetto che, preoccupato di mantenere la giusta misura nella relazione<sup>428</sup>, si tende *tra sé* e l'altro da sé. Una nozione così importante per la sfera sociale che Kaster, con riferimento al *De Officiis* di Cicerone, dove la nozione di *verecundia* è ampiamente approfondita, osserva che “beyond being an emotion that social life prompts, *verecundia* itself is crucial to making social life possible”<sup>429</sup>.

## 2. Le ragioni degli antichi

Perché dare così grande rilevanza alla vergogna e all'onore nelle società antiche, perché queste nozioni avevano un'importanza per la convivenza? Il quesito è classico, soprattutto negli studi della cultura greca<sup>430</sup>.

Qui ci riferiamo nello specifico alle tesi di Jean-Pierre Vernant. Analizzando lo statuto del soggetto nella Grecia arcaica e classica, e pur osservando come il soggetto sia valorizzato nella sua singolarità (il concetto di onore ce lo testimonia), di riflesso alla divisione tra sfera privata e pubblica, Vernant evidenzia che non v'è traccia nella cultura greca di un'idea di Io fondato su se stesso e posto al centro della soggettività. L'uomo greco è un soggetto la cui esistenza è radicalmente relazionale:

Beninteso, i Greci arcaici e classici hanno un'esperienza del loro io e della loro persona, come anche del loro corpo, ma quest'esperienza è organizzata diversamente dalla nostra. L'io non è delimitato né unificato: è un campo aperto di forza molteplici [...]. Soprattutto quest'esperienza è orientata verso l'esterno, non verso l'interno di sé; l'individuo si cerca e si trova negli altri, in quegli specchi riflettenti la sua immagine che sono per lui tutti i suoi alter ego – genitori, figli, amici<sup>431</sup>.

Il soggetto si percepisce e ha coscienza di sé, pertanto, solamente attraverso il riflesso che della sua esperienza gli proviene dagli altri. Non c'è introspezione, non c'è un'interiorità del

---

<sup>427</sup> *Ivi*, pag. 15. La distinzione tra *verecundia* e *pudor* la ritroviamo ancora in Spinoza, dove però i due termini perdono la forte caratterizzazione sociale che avevano nell'antichità. Ad ogni modo Spinoza traccia chiaramente la distinzione di significato tra i due termini: “La vergogna [*pudor*], infatti, è una Tristezza che segue ad un'azione di cui ci vergogniamo. La verecondia [*verecundia*], invece, è la Paura o il Timore della Vergogna”. Benedetto Spinoza, *Etica*, Bompiani, Milano, 2007 [1677], pag. 385 (traduzione dal latino di Gaetano Durante).

<sup>428</sup> Per i latini, la “misura” era rappresentata dal *decorum*, da ciò che si addice alla situazione (*quoddecet*), mentre la perdita della misura era rappresentata dal *furor*. Per un approfondimento della nozione di *decorum* si rimanda a Rosa Rita Marchese, *Quasi quidam ornatus vitae. Il decorum nel de Officiis di Cicerone*, in *Montesquieu.it*, Vol. 5, 2013. <https://montesquieu.unibo.it>

<sup>429</sup> Robert Kaster, *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome*, cit., pag. 19. Il riferimento al *De Officiis* da parte di Kaster riguarda in particolare il punto 99 del I libro e il punto 15 del II libro.

<sup>430</sup> Vedi per tutti, Eric. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Rizzoli, Milano 1954 [1951].

<sup>431</sup> Jean-Pierre Vernant, *L'individuo nella città*, [1987], in Id., *L'individuo, la morte, l'amore*, cit., pag. 200.

soggetto da scrutare alla ricerca della propria verità. La coscienza di sé non precede la relazione, ma si dà attraverso la relazione.

Se ne può concludere che anche nella visione degli antichi, l'uomo è sempre a rischio di alienare la propria esistenza da se stesso, come soggetto costantemente esposto all'alterità, e prima fra tutte alla morte, senza che ci sia un io a nascondere e mistificare questa esposizione. Vernant aggiunge, inoltre, e ci risulta particolarmente prezioso, che per l'uomo greco "la coscienza di sé è il concepimento in sé di un *egli*, non di un io"<sup>432</sup>. Per cui, non si tratta soltanto di rilevare l'importanza della vergogna, qui diventa chiaro che lo spazio d'azione del pudore e dell'onore nella Grecia antica è uno spazio aperto da un soggetto teso tra singolare e impersonale, senza che sia dominato da una dimensione identitaria.

Come sappiamo, la cultura occidentale vedrà l'affermazione progressiva di un soggetto sempre più individuale, nel senso proprio di *indivisum*, non scisso. Un soggetto sempre più indipendente. Un soggetto che, cercando di poggiare su se stesso, si ritirerà dall'esposizione alla relazione con l'altro da sé.

Vernant ne individua il movimento nella Grecia del VI-V secolo a.C. a partire dall'affermazione e dallo sviluppo del diritto cui si associano le conseguenze morali e psicologiche sulla concezione del soggetto, del quale l'agire entra in gioco in termini di colpa e responsabilità, finché quest'autonomia del soggetto non troverà eco, dice Vernant, nella tragedia attica del V secolo a.C.<sup>433</sup>, caratterizzata dall' "interrogazione costante sull'individuo agente"<sup>434</sup>.

Il processo continuerà con il progressivo affermarsi della filosofia, e si intensificherà nella civiltà latina, ma troverà un vero e proprio punto di svolta tra il III e il IV secolo d.C. con il diffondersi del cristianesimo, attraverso il quale, a partire dal dialogo interiore con Dio, si approfondirà la coscienza intima dell'Io e avrà luogo – tra contrasti e continuità – "il punto di partenza della persona e dell'individuo moderno"<sup>435</sup>.

### 3. L'altro che non conosciamo più

Anche al di là della cultura Occidentale esistono nozioni simili alla nozione di pudore che abbiamo cercato di ricostruire. L'economia del presente lavoro non ci consente se non un accenno, ma ne vale comunque la pena nella prospettiva di aprire ulteriori percorsi di riflessione.

La valorizzazione di in concetto assai simile al pudore per come l'abbiamo inteso, la troviamo nell'antica civiltà cinese. Come ha approfondito Bongrae Sook, nei testi che segnano l'origine

---

<sup>432</sup> *Ivi*, pag. 202. A sua volta Vernant fa riferimento a B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, 1952, pag. 61.

<sup>433</sup> Su questo cfr. Maria Paola Mittica, *Raccontando il possibile. Eschilo e le narrazioni giuridiche*, Giuffrè, Milano, 2006.

<sup>434</sup> Jean-Pierre Vernant, *L'individuo nella città*, cit., pag. 198.

<sup>435</sup> *Ivi*, pag. 207.

del confucianesimo – *Anaclei, Mengzi e Xunzi* – la vergogna (osservata però come disposizione a sostenere la propria esposizione al fuori) viene intesa come una delle maggiori virtù morali nella relazione con l'altro. "Confucian shame - nota Sook - is an excellent moral emotion, not just because it shares many characteristics with guilt, nor because it comes out of one's inner moral conscience, but because it is a meta-virtue for the ever-growing ever-improving Confucian moral self"<sup>436</sup>.

La stessa valorizzazione la troviamo nel mondo arabo con il concetto di "hayā", traducibile sia come vergogna che come pudore o modestia, ma che – nota Marion Holmes Katz – "does not suggest the possession of a retiring or self-effacing personality, but merely a sensitivity to the possibility that specific actions may be unbecoming"<sup>437</sup>. Si tratta, dunque, nella sostanza della relazione più di pudore che di vergogna. E l'etimologia del termine ce ne dà ragione. Risulta infatti che "hayā" derivi significativamente dal termine "hayāl" (vita) e sia allo stesso tempo imparentato con quello sanscrito e hindi "lajjā"<sup>438</sup>, e con l'urdu "sharam", tanto che in lingua urdu troviamo sia "sharam" che "haya" come sinonimi<sup>439</sup>. Si tratta di termini che rimandano tutti all'idea di vergogna, ma in un'accezione più ampia, quella appunto che abbiamo già riconosciuto come pudore e nel sentimento positivo che un soggetto coltiva nella propria intimità per comportarsi in modo appropriato a ogni nuova relazione.

Sono soltanto due esempi, ma possono bastare per formulare un'osservazione che ci preme. Se per certo ognuna delle nozioni considerate ha una propria storia, e questo già rende appena pronunciabili le considerazioni che abbiamo tracciato, il fatto che queste intervengano nello stesso movimento che abbiamo rintracciato a proposito di pudore e vergogna suggerisce che sul piano esistenziale, al di là delle specifiche culture, ciò che ci accomuna all'altro da noi è il nostro essere ineludibilmente esposti all'altro.

---

<sup>436</sup> Cfr. Bongrae Sook, *Moral Psychology of Confucian Shame. Shame of Shamelessness*, Rowman & Littlefield International Ltd, London, New York, 2016, Ed Kindle, pos. 3758. Per un confronto tra la saggezza cinese e la filosofia occidentale non possiamo non citare ancora François Jullien, *Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia*, Einaudi, Torino, 2002 [1998].

<sup>437</sup> Marion Holmes Katz, Shame (Ḥayā') as an Affective Disposition in Islamic Legal Thought, in *Journal of Law, Religion and State*, 3 (2014), 139-169. Naturalmente, ma è bene precisarlo, il nostro discorso si svolge su un piano esistenziale-relazionale. Che poi questo piano, da un punto di vista storico-empirico, risulti sempre incardinato in una dimensione culturale-normativa, che con le sue specifiche prescrizioni sussume dimensioni esistenziali all'interno di rapporti di potere e in particolare, parlando di pudore e vergogna, quelli di genere, è un discorso che esula dal nostro. E questo vale per il mondo islamico, così come per le altre culture prese in esame (l'antica Grecia, l'antica Roma, l'antica Cina). In altri termini, che l'onore e la vergogna siano storicamente legati ai valori tipici di una società patriarcale, non preclude la possibilità di una loro valorizzazione sul piano esistenziale relazionale.

<sup>438</sup> Cfr. Dharm P.S. Bhawuk, *lajja in Indian Psychology: Spiritual, Social and Literary Perspectives*, in *The Value of Shame: Exploring a Health Resource in Cultural Contexts*, a cura di Elisabeth Vanderheiden, Claude-Hélène. Bhawuk, dopo un lungo lavoro di analisi attraverso testi della tradizione ma anche attraverso la cultura attuale, osserva che "lajja is the internal governor that guide one not only in not doing what is inappropriate, but also in doing what is appropriate". *Ivi*, pag. 129. Sul concetto di "lajja" vedi anche R. A. Shweder, *Toward a deep cultural psychology of shame*, *Social Reserch*, 2003, 70, 1401-1422.

<sup>439</sup> Cfr. Dharm P. S. Bhawul, *lajja in Indian Psychology: Spiritual, Social and Literary Perspectives*, cit., pag. 127.

Ma se siamo accomunati, appunto come “umani”, dal pudore, perché noi occidentali non riusciamo più a decifrare questa dimensione esperienziale della relazione?

Perché il velo delle donne islamiche, per esempio, mediamente, per un occidentale non ha altro valore se non quello di una costrizione, o di un’auto-costrizione che deriva dall’appartenenza culturale? Attraverso una ricerca etnografica nella regione del Punjab, Anjum Alviha mostrato che, diversamente da questo pregiudizio diffuso, una delle motivazioni decisive che spingono una donna ad indossare il velo, sia proprio quella di preservare lo “*sharam*”.

Questa parola: vergogna. No, devo scriverla nella sua forma originaria, non in questa strana lingua contaminata da concetti sbagliati e dall’accumularsi dei detriti dell’incorreggibile passato dei suoi proprietari, in questo angrezi in cui sono costretto a scrivere, e a alterare quindi per sempre ciò che è scritto... La parola è *sharam*. E questo squallido “vergogna” ne è una traduzione del tutto inadeguata. Tre lettere *shìn rè mìm* (scritte naturalmente da destra a sinistra); più accenti *zabar* che indicano i suoni vocalici brevi. Una parola corta, ma che contiene enciclopedie di sfumature. Non era solo la vergogna ciò che le sue madri vietavano a Omar Khayyam di provare, ma anche l’imbarazzo, il disagio, il pudore, la modestia, la timidezza, la sensazione di avere un proprio posto prestabilito nel mondo e altre espressioni dell’emozioni per le quali l’inglese non ha equivalenti<sup>440</sup>.

Il velarsi rappresenta, in altre parole, un modo di tenere il proprio sé esposto e in relazione a quello dell’altro<sup>441</sup>.

Naturalmente, questo non implica che il velo non sia *anche* segno di un rapporto di potere, e che la vergogna dietro il velo spesso non sia una disposizione relazionale quanto una mortificazione di sé instillata dal potere patriarcale<sup>442</sup>. Tuttavia, proprio questo è un caso che ben rappresenta come esistano versanti di complessità nella relazione che oggi noi occidentali faticiamo a comprendere. Perché, appunto, l’uso del velo ci confonde. Come ricorda Michela Marzano: “il velo rivela più di quanto non nasconda: rivelando l’oscurità mostra ciò che prima era inaccessibile allo sguardo, l’invisibile dell’altro; consente di considerare il suo corpo”<sup>443</sup>.

---

<sup>440</sup> Salman Rushdie, *La Vergogna*, cit., pos. 500-511. La nostra difficoltà di accostarsi alla dimensione dello “*sharam*” emerge anche nella ricerca di Maria Grazia Soldati, *Il purdah o della protezione. Educazione e trasmissione culturale nelle famiglie emigranti pakistane*, Franco Angeli, Milano, 2011, in particolare il paragrafo “*Sharam* come confine”, pag. 118.

<sup>441</sup> Anjum Alvi, Concealment and Revealment. The Muslim Veil in Context, *Current Anthropology* Volume 54, Number 2, April 2013. In questa direzione va anche Diana Sartori, la quale proprio a proposito del velo e del pudore ci spinge “a riconoscere le vie impreviste della libertà che forse sarebbe raccomandabile nel guardare a quel che ci mostrano le donne velate, al di là di quello che dalla nostra posizione e dalla nostra storia vediamo in loro, lo sguardo di una libertà che non necessariamente imbocca la via dell’emancipazione, che pratica altri sentieri non sempre per noi così visibili e che forse può aprire varchi imprevedibili, anche per noi, tra ciò che è visibile e che è invisibile”. Diana Sartori, *La pratica femminile tra visibile e invisibile*, cit., pag. 101.

<sup>442</sup> L’autrice stessa invita infatti a considerare il velo sempre nella complessità del contesto. Cfr. Diana Sartori, *La pratica femminile tra visibile e invisibile*, cit., *passim*.

<sup>443</sup> Michela Marzano, *La fine del desiderio*, cit. pos. 902.

#### 4. E oggi?

È indubbio che l'affermazione dell'individualismo osservata da Vernant a partire già dall'antichità, nella modernità abbia trovato via via la sua massima espansione, con un soggetto che diventa sempre più autonomo e padrone di sé.

E certo questo processo ha significato l'affermazione di inedite possibilità di libertà, di principi di uguaglianza e di giustizia sociale che vanno salutati positivamente e sicuramente salvaguardati.

Il problema è, tuttavia, che, come è stato mostrato oramai da un'ampia letteratura, l'affermazione dell'individuo a scapito della sua relazionalità mette in crisi la sua stessa esistenza. Come Simmel ha evidenziato più di un secolo fa, nel momento in cui l'affermazione dell'individuo incrina il legame sociale, viene meno la possibilità stessa dell'individuo di sostanzarsi in una forma, che presuppone sempre il legame sociale. Poiché la costruzione stessa dell'individuo avviene sempre *nella* relazione.

Se dunque, la modernità libera la soggettività al prezzo però di svuotarla, di isolarla e di metterla a nudo, si tratta, allora, di sorprendere nel suo punto debole questo "doppio gioco"; di rivelare come questa libertà sia un dono avvelenato della modernità, e giocarlo contro di essa.

##### 4.1 Dov'è la vergogna oggi?

Il nostro tempo sembra essere quello della scomparsa della vergogna. Il venir meno di ogni principio di autorità - religioso, culturale e sociale -, insieme al progressivo affermarsi di un individuo autonomo che si percepisce sempre meno in relazione con l'altro, sembra far sì che la vergogna non abbia più presa nella coscienza dell'uomo contemporaneo. Non c'è più nessun altro di fronte a cui vergognarsi della trasgressione di una norma, nessuna autorità che, tramite uno sguardo, ce ne faccia sentire la pressione.

Recentemente, Gabriella Turnaturi, studiosa particolarmente attenta allo studio delle emozioni, non ha mancato di mettere in evidenza questo "declino" della vergogna<sup>444</sup>. In un testo dedicato, l'autrice si sofferma in modo particolare sul processo di affermazione dell'individuo nella tardamodernità, evidenziando come questo processo sia caratterizzato dalla lotta contro la possibilità stessa della vergogna. Ogni mancanza, ogni incertezza, ogni frattura, deve essere eliminata per poter mostrare di essere un individuo che non ha alcun bisogno dell'altro, un individuo la cui esposizione e vulnerabilità non necessita di essere ospitata dall'altro. Come afferma Turnaturi:

---

<sup>444</sup> Gabriella Turnaturi, *Vergogna. Metamorfosi di un'emozione*, Feltrinelli, Milano, 2012. Sulla Sociologia delle emozioni cfr. Gabriella Turnaturi (a cura di), *La sociologia delle emozioni*, Anabasi, Milano, 1995; Massimo Cerulo, *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma, 2009; Paolo Iagulli, *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*, Franco Angeli, Milano, 2011.

La metamorfosi della vergogna, il suo essersi celata, corrisponde alla perdita della consapevolezza dell'interdipendenza, dell'intersoggettività, corrisponde all'affermazione patetica e illusoria di un Io solo, autonomo e senza limiti. [...] Ma se si vive pensando di esistere senza confini, senza gli altri, ormai ridotti a spettatori della propria esibizione, come si può provare vergogna?<sup>445</sup>

Nel momento in cui l'autorealizzazione diviene l'unico scopo da perseguire, e l'autenticità "una ricerca di sé egocentrica e narcisistica"<sup>446</sup>, il soggetto non può più nemmeno ammettere a se stesso la propria vulnerabilità e, contemporaneamente, non può nemmeno ammettere la dipendenza dall'altro, il quale scompare sempre più dalla sua esistenza.

L'autorealizzazione e l'autenticità, chimerico punto di approdo del mitizzato vero sé e supposto momento di verità, non possono sopportare un'emozione come la vergogna che guarda sempre contemporaneamente verso l'interno e verso l'esterno, verso sé e verso l'altro<sup>447</sup>.

L'individuo deve mostrare continuamente a se stesso di esistere indipendentemente dall'altro, guadagnandosi da solo la propria certezza. E qui sotto Turnaturi sembra vedere all'opera quel dispositivo di potere moderno descritto da Foucault, in base al quale l'individuo è chiamato a concepirsi in termini di verità. Una verità che necessita una costante "cura di sé" e che porta il soggetto a slegarsi sempre più dalla relazione sociale.

Proprio a partire da questo dispositivo si potrebbe spiegare anche quel processo di denudamento e spettacolarizzazione di sé oggi particolarmente evidente. La verità di sé, infatti, si compone di forme che esistono solo nella relazione. E ciò significa che il soggetto, per cercare la propria verità che sente sempre incerta e precaria, tutt'altro che rinchiudersi in sé, è chiamato continuamente a mostrarsi, a mettersi a nudo. Ma questo mostrarsi non significa affatto tenersi esposto e in relazione con l'altro. Il soggetto, al contrario, è solo interessato a dimostrare a sé e all'altro quella verità di sé che mai riesce a possedere.

Perciò, come scrive Gabriella Turnaturi, "[è] questa illusione, questa cultura, a produrre la società dello spettacolo e non viceversa"<sup>448</sup>.

---

<sup>445</sup> Gabriella Turnaturi, *Vergogna*, cit., pag. 62. Sul problema dell'alterità nella società contemporanea cfr. anche Jean Baudrillard, *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*, SugarCo, Milano, 1991 [1990] e dello stesso autore *Lo scambio impossibile*, Asterios, Trieste, 2000 [1999].

<sup>446</sup> *Ivi*, pag. 21.

<sup>447</sup> *Ibidem*.

<sup>448</sup> Gabriella Turnaturi, *Vergogna*, cit., pagg. 18-33. Si potrebbe osservare, del resto, che il mettersi a nudo inerisce l'individuo sin dalla sua nascita, seppur in altre forme. La pratica della confessione di sé, che abbiamo visto nel I capitolo, infatti, per Foucault è uno dei meccanismi principali della costruzione dell'individuo moderno, della costruzione dell'individuo in termini di verità. "L'individuo si è per molto tempo autenticato in riferimento agli altri e attraverso la manifestazione del suo legame con essi (famiglia, rapporto di vassallaggio, protezione); in seguito lo si è autenticato attraverso il discorso di verità che era capace o obbligato a fare su se stesso. La confessione della verità si è iscritta nel seno delle procedure d'individualizzazione da parte del potere". Michel Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pag. 54. Anche se qui siamo lontani dal palcoscenico dell'attualità, tuttavia, anche nella confessione si tratta di mettersi a nudo, di rendersi trasparente. E Jean Baudrillard, infatti, nella sua ultima opera, proprio in riferimento alla spettacolarizzazione di sé nella società contemporanea si domanda: "Quest'espressione di sé è la forma ultima della confessione, secondo il dettato di Foucault?". Jean Baudrillard, *Il patto di lucidità o l'intelligenza del male*, Raffaello Cortina, Milano, 2006 [2004], pag. 79. Potremmo dire che l'individuo moderno nasce già spudorato.

La stessa denuncia è stata avanzata già diversi anni prima da Günther Anders. Già intorno agli anni cinquanta del Novecento, Anders notava come la società da lui definita “conformistica” esigesse che l’individuo lasciasse cadere la parete tra dentro e fuori, per partecipare a quella mostra pubblicitaria e a quell’esposizione universale che, prepotentemente, stava divenendo il mondo e i suoi abitanti.

Questo processo, secondo il filosofo tedesco, si caratterizza proprio per il venir meno della vergogna nel soggetto, il quale, da una parte, espone ed esibisce completamente se stesso senza alcuna vergogna, con “odierna spudoratezza” dice Anders, e, dall’altra parte, non riconosce più alcun limite tra sé e l’altro, ancora una volta senza vergogna, con “sfrontatezza”. Non è ammesso alcun limite, nessuna autorità, nessuna barriera che non debba essere infranta: la vergogna verrebbe in gioco proprio qui, emergerebbe semmai per aver disatteso questi imperativi<sup>449</sup>.

Spudoratezza e sfrontatezza, sono dunque i due versanti del venir meno della vergogna e si manifestano come strettamente legati l’uno all’altro: “Entrambi i processi non possono essere separati l’uno dall’altro, così come non possono esserlo i loro soggetti, la *spia* e *l’esibizionista*”<sup>450</sup>, figure che per Anders, sono “*soltanto due varietà, anzi, due parti di un’unica figura, la figura dell’uomo contemporaneo*”<sup>451</sup>, caratterizzata dalla rinuncia da parte dell’uomo moderno alle proprie singolarità, particolarità, unicità, per l’assoggettamento e l’abbandono al conformismo di massa.

Tuttavia, il fatto che un individuo è sempre più slegato dall’altro non provoca soltanto il venire meno della vergogna. Se, da un lato, per certo viene meno quella forma di vergogna che possiamo ricondurre alla morale<sup>452</sup>, e dunque alla trasgressione di norme condivise, dall’altro lato, l’affermazione individualistica alimenta quella vergogna esistenziale che abbiamo visto cogliere il soggetto nel momento in cui assolutizza se stesso.

Ed è questa forma della vergogna che soffoca l’individuo che vuole affermare se stesso negando la propria vulnerabilità e la propria esposizione, come non mancano di sottolineare sia Turnaturi che Anders.

Nel primo volume de *L’uomo è antiquato*<sup>453</sup>, Günther Anders osserva infatti la vergogna come una contraddizione del soggetto con se stesso rispetto ad un’“istanza” sociale nei confronti

---

<sup>449</sup> Günther Anders, *L’uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003 [1980], pag. 193-226. Nella versione tedesca emerge chiaramente come tutto il discorso di Anders ruoti intorno alla vergogna: “*scham*”. Il termine tedesco tradotto con “spudoratezza”, infatti, è “*Schamlosigkeit*”, mentre quello tradotto con “sfrontatezza” è “*Unverschämtheit*”. Cfr. Gunther Anders, *Die Anquiertheit des Menschen. Band II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Beck, München, 2017 [1980], ed. Kindle.

<sup>450</sup> *Ivi*, pag. 219.

<sup>451</sup> *Ivi*, pagg. 219-220.

<sup>452</sup> Prendiamo l’espressione da Paolo Iagulli, Corruzione e declino della società della vergogna (e della colpa). Brevi note di sociologia delle emozioni, in *Sociologia - Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali*, n. 3, 2015, pagg. 133-138.

<sup>453</sup> Günther Ander, *L’uomo è antiquato. Considerazioni sull’anima nell’era della seconda rivoluzione industriale*, Il saggiaatore, Milano, 1963 [1956].

della quale si sente esposto<sup>454</sup>. E allo stesso nostro modo egli radicalizza questa condizione come il pericolo più proprio della soggettività<sup>455</sup>, rimarcando inoltre, che sia la vergogna l'emozione caratterizzante l'uomo contemporaneo. Ancora intorno alla metà degli anni cinquanta del Novecento, il filosofo tedesco vede la condizione dell'uomo a lui contemporaneo segnata proprio da una vergogna che definisce "prometeica": la vergogna nei confronti del mondo delle macchine, dei prodotti e delle opere tecniche, rispetto a cui l'uomo si percepisce sovrastato<sup>456</sup>.

Di quest'osservazione non è tanto importante il riferimento alla tecnica, quanto l'aver evidenziato all'origine della vergogna l'affanno dell'uomo contemporaneo nel rincorrere il successo sociale codificato come efficienza e prestazione, come progressiva realizzazione di una perfezione con cui non riesce a stare al passo. Ecco che allora il soggetto non è mai all'altezza di sé, trovandosi sempre in scacco rispetto a ciò che lo seduce: rispetto a ciò che lo attrae e poi a lui si sottrae.

Sul punto insiste particolarmente anche Gabriella Turnaturi, la quale osserva come

[p]arallelamente al sostituirsi dell'azione con la prestazione assistiamo non più alla costruzione di sé, ma all'impresa di sé. Ciò che sembra essere diventato il principio guida della propria vita è l'accettazione di sé come oggetto da trattare, su cui investire, il divenire imprenditori e venditori di se stessi e non più costruttori di sé<sup>457</sup>.

La cultura della prestazione significa pertanto per il soggetto la negazione della propria fragilità e delle proprie mancanze. Il diniego, in altri termini, di quella frattura che, interrompendo l'assolutizzazione della soggettività consente uno spazio di non definizione e indeterminatezza che è il solo in cui possibile, come si è visto, *sentire la vita*.

Cultura della prestazione significa inoltre nascondimento del mito dell'invulnerabilità dell'individuo:

Il mito della perfezione, dell'esser conformi agli altri, di essere forti e invulnerabili, indipendenti, sicuri e pronti alla prestazione produce un disagio diffuso, un senso di vergogna-inadeguatezza per il proprio essere umanamente fragili e vulnerabili che rende infelice la maggior parte delle persone proprio nell'epoca della felicità come dovere<sup>458</sup>.

Potremmo dire che oggi il soggetto, non soltanto è chiamato a donare a se stesso invece che all'altro della relazione, negando l'essenza del legame sociale, ma che essendo questo dono a se stessi la propria perfezione, la propria compiutezza, questo dono dal volto salvifico non può che essere avvelenato. La compiutezza, infatti, si rivelerà sempre un miraggio, e bisognerà

---

<sup>454</sup> *Ivi*, pagg. 67-77.

<sup>455</sup> Scrive Anders: "Considerata in questo modo, la vergogna non è dunque un qualsiasi stato psicologico casuale (seppure esiste qualche cosa di simile), bensì un fatto metafisico, la materializzazione della dialettica di «res» e «universale» trattata nella «disputa degli universali». *Ivi*, pag. 73.

<sup>456</sup> Cfr. *ivi*, pag. 31.

<sup>457</sup> Gabriella Turnaturi, *Vergogna*, cit., pag. 33.

<sup>458</sup> *Ivi*, pag. 39.

donarsi sempre qualcosa in più rispetto a ciò che non sembrerà mai essere abbastanza. Il soggetto, cioè, non farà altro che indebitarsi verso se stesso. Perciò Gabriella Turnaturi può dire che “l’inadeguatezza, il non sentirsi all’altezza, è la nuova forma della vergogna”<sup>459</sup>.

Questi autori ci fanno osservare, dunque, come sotto un’apparente insensibilità alla vergogna si nasconda invece una vergogna più profonda. Sotto la maschera superficiale del diniego della vergogna, oggi troviamo una vergogna carsica, che non emerge.

Ciò spiegherebbe, ad esempio, come mai il diniego della vergogna oggi sia particolarmente violento; perché un soggetto, non soltanto non si vergogni nel mettere in atto una trasgressione, ma esalti la propria azione. Forse si tratta dell’esaltazione della propria forza di non vergognarsi?

Si pensi alla corruzione endemica, o al fenomeno diffuso del “bullismo”. Altro che forza, qui si nasconde piuttosto quello che, parafrasando Michel Foucault, potremmo chiamare un “soggetto docile”, un soggetto fragile incapace di reggere l’urto della propria esposizione, al quale reagisce con l’esercizio del potere, un modo violento di vincere quella vergogna che lo attanaglia per non essere invulnerabile. Più è forte la vergogna della propria inadeguatezza, più forte sarà il gesto con cui dimostrare la propria forza di non vergognarsi.

L’inadeguatezza dell’uomo contemporaneo, preso tra manifestazione di forza e coscienza della propria debolezza, emerge anche da un recente studio di Elena Pulcini, *La cura del mondo*<sup>460</sup>, in cui l’individuo contemporaneo è osservato all’interno di una contraddizione da cui non riesce a uscire: una condizione di “illimitatezza” che si rivela, da un lato, come “*perdita del limite, hybris* di onnipotenza, tensione autoaffermativa insofferente verso ogni strategia di contenimento”, e dall’altro lato, invece, come “insicurezza, disorientamento, perdita delle certezze e dei punti di riferimento dell’Io”<sup>461</sup>.

Anche per Pulcini, le cause di questa condizione vanno rintracciate nell’avvento della modernità, non tanto però per l’aver significato la possibilità per il soggetto di sciogliersi dalle catene che lo legavano ad una tradizione preconstituita, per affermare se stesso come individuo indipendente e libero di perseguire utilità, ricchezza felicità, quanto e soprattutto per l’aver perduto il *limite* in questa affermazione, smarrendo progressivamente quell’ancoraggio alla politica e all’etica che garantivano un certo equilibrio tra interesse individuale e interesse collettivo, e che invece, a partire dalla seconda metà del Novecento, ha iniziato a incrinarsi. Oggi, tuttavia, la stessa contraddizione assume nuove caratteristiche:

A un Io centrato in se stesso e progettuale, aggressivamente competitivo e utilitarista, fortemente acquisitivo ma capace di autocontrollo e di autolimitazione in vista di uno

---

<sup>459</sup> *Ivi*, pag. 33.

<sup>460</sup> Elena Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014 [2009]. Di Elena Pulcini sul legame sociale si veda anche *L’individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015 [2001].

<sup>461</sup> *Ivi*, pag. 43.

scopo razionale, si sostituisce un Io decentrato e desiderante, ipertrofico e vuoto, ancorato al presente e aperto alla manipolazione, illimitato e privo di scopo<sup>462</sup>.

In questa fase, afferma Pulcini, l'individuo sta reagendo alla razionalità strumentale della modernità, liberandosi dell'ideale produttivista della modernità per ricercare una riconciliazione con se stesso. È la fase del consumismo di massa, dell'affermazione del "mito del manager", di un individuo sempre meno assoggettato all'autorità parentale e sempre più votato all'"*edonismo* dell'Io". La fase in cui, sulla scorta dello studio dello studio di Christopher Lasch, vediamo l'affermazione di un soggetto narcisista ripiegato su se stesso, votato all'autorealizzazione e sempre più indifferente all'altro.

Ed è ancora frattura del legame sociale:

Ciò implica non solo lo smarrimento di quell'ottica progettuale e di quella razionalità rispetto allo scopo che ancora ispirava il modello prometeico dell'Io, ma anche l'*erosione del legame sociale* nella quale è possibile riconoscere la patologia fondamentale dell'Io postmoderno<sup>463</sup>.

All'Io postmoderno, tuttavia, argomenta Pulcini, fa seguito l'Io globale.

Ora, dunque, l'"individuo prometeico" è chiamato fare i conti con l'insicurezza, con il disorientamento, l'ansia, l'impotenza che sopraggiungono ogni volta che si trova di fronte l'illimitato. Sempre più indifferente e distante dall'altro, sempre più smanioso della propria affermazione egoica, il soggetto della società globale si trova in *impasse* al cospetto di un mondo che vede ogni confine - territoriale e identitario - venir meno<sup>464</sup>:

Preso nella forbice tra (onni)potenza e debolezza, l'Io globale si dibatte tra un'illimitata autoaffermazione che opacizza la figura dell'altro, e l'oscura percezione della propria passività e impotenza, che lo induce a una sorta di atomismo autodifensivo<sup>465</sup>.

La vergogna ritorna in definitiva come un sentimento particolarmente forte per l'individuo contemporaneo. Una vergogna nascosta, carsica, una vergogna che scorre all'ombra della spettacolarizzazione di sé, ma non per questo meno pungente e pietrificante. Anzi, più la si nasconde, più essa scava, corrode. Più la si nega più essa si afferma.

## 5. Corpi anestetizzati

La sentinella più accorta della vergogna che invade la soggettività contemporanea si incarna nel corpo.

---

<sup>462</sup> *Ivi*, pag. 40.

<sup>463</sup> *Ivi*, pag. 41.

<sup>464</sup> Cfr. *ivi*, pagg. 42-59.

<sup>465</sup> *Ivi*, pag. 58.

Per Anders<sup>466</sup>, come per Pulcini<sup>467</sup> e Turnaturi<sup>468</sup>, il corpo concretizza il più visibile limite alla smania (*hybris*) di perfezione e completezza del soggetto.

Lo abbiamo visto nel primo capitolo, analizzando il pudore dal punto di vista normativo. Il corpo e la sessualità oggi sono riscoperti come qualcosa di disincarnato, astratto, senza vita, cosa che rivela come, dietro il lavorio di individui indaffarati con le immagini dei loro corpi, vi sia in realtà un sentimento di vergogna per il proprio corpo reale. Un corpo, peraltro, che si tocca, senza riuscire davvero a prendere con sé.

Non è un caso, allora, come ci fa vedere Tamar Pitch, che la riscoperta del corpo si accompagna ad una recrudescenza delle norme del pudore e del decoro, solamente però verso quei corpi che ci chiamano al confronto con l'alterità: i corpi umili dei margini, i corpi ribelli della devianza, i corpi infranti del lavoro, i corpi malati degli ospedali, i corpi morti dei cimiteri<sup>469</sup>. In altri termini, in tutti quei luoghi dove davvero il corpo dell'altro ci espone al confronto con il nostro corpo, ecco che quei corpi fanno vergogna e sono etichettati come osceni. Nel barricarsi dietro quelle norme non possiamo che vedere ancora la vergogna di sé del soggetto contemporaneo.

La nostra impressione, in tutto ciò, è che seppure oggi l'individuo ha superato l'interdetto che riguardava il corpo e la sessualità, l'ha fatto, soltanto in modo individualistico: si è liberato dai divieti, perdendo l'esposizione all'altro.

Di fronte alla crisi e alla fragilità della soggettività contemporanea, pur di non riconoscere la propria frattura e il bisogno dell'altro, il soggetto si aggrappa al corpo e al sesso in cerca di una terraferma che lo sottragga alla vergogna di sé di fronte all'altro. Il corpo e il sesso divengono, in altri termini, il luogo più prossimo in cui ricercare la propria verità. Quando ogni verità di sé sembra venire meno, ci si rivolge al corpo e al sesso in cerca del proprio fondamento.

Tuttavia, come abbiamo visto, il corpo in senso autentico è là dove non se ne parla. Il corpo è dove la forma si sospende sulla soglia della vita. Laddove il corpo oggi è discusso, spettacolarizzato, messo in mostra, non abbiamo il corpo ma il discorso sul corpo. Abbiamo un corpo posseduto, invece di un corpo esistito. Tutt'altro che a difesa della propria esposizione all'altro, il corpo è uno scudo espropriato dietro cui nascondere la propria vergogna.

Se questa è la condizione dei corpi nella nostra società, non ci stupisce allora, come rilevano sia Anders che Pulcini, l'anestetizzazione della soggettività contemporanea, la sua incapacità di "sentire" la propria esperienza.

---

<sup>466</sup> Günther Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., pagg. 40-41.

<sup>467</sup> Elena Pulcini, *La cura del mondo*, cit., pag. 53.

<sup>468</sup> Gabriella Turnaturi, *Vergogna*, cit., pagg. 43-45.

<sup>469</sup> Su questo cfr. anche Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., pagg. 176-207.

Privato ormai, a causa della fine di ogni reale garanzia immunitaria, della possibilità di un porto sicuro nel quale sentirsi al riparo dai pericoli del mondo, l'Io globale si ritrae nell'unico spazio apparentemente in grado di proteggerlo da eventi e minacce che non è in grado di gestire: vale a dire nello spazio tutto interiore di *un'indifferenza emotiva, di un'anestesia delle emozioni*, generata dalla messa in atto di sofisticati, e per lo più inconsci meccanismi, di difesa<sup>470</sup>.

Dietro questa incapacità di vivere emozionalmente ciò che sta accadendo, possiamo riscontrare ancora una volta una soggettività erosa dalla vergogna. Una soggettività pietrificata di fronte alla propria contraddizione. E proprio perché la vergogna non può essere ammessa, dato che ammetterla significherebbe negare il proprio essere individuo, questa vergogna è ciò che rende incapace il soggetto di prendere atto della sua condizione. Questo meccanismo, dunque, sembra contribuire anche ad un altro tratto caratteristico del soggetto contemporaneo rilevato da Elena Pulcini: il “diniego”, l'incapacità del soggetto di fronteggiare emotivamente la realtà di fronte ai suoi occhi<sup>471</sup>. Questa infatti gli fa vergogna, lo costringe a mettersi in discussione, e dunque da essa cerca di difendersi.

Dobbiamo imparare a riconoscere la vergogna come ciò che accompagna il soggetto e ne condiziona la sua condotta di vita, ma che tuttavia, in quanto differita dall'individuo, dato che mette in discussione il suo stesso essere individuo, sembra non esistere. Dobbiamo imparare a riconoscere dunque la vergogna che sorprende l'individuo prima ancora di agire, impedendogli di fare esperienza. La vergogna inespressa, quella che non raccontiamo nemmeno a noi stessi, quella a cui non è concessa nemmeno la consistenza del rossore. Quella che impedisce al soggetto di sentire il corpo come il darsi dell'esperienza, e dunque ciò che gli impedisce di vivere a pieno la sua azione. Questa è la vergogna di conoscerci, la vergogna di incontrarci: di incontrare noi stessi, e di incontrare l'altro. Di incontrare noi insieme all'altro.

La vergogna non è semplicemente segno di una crisi del sé di fronte ad un giudizio morale negativo. Nell'assolutizzazione dell'individuo, essa è vergogna di esistere. Questa vergogna è ciò che blocca e pietrifica il soggetto preso nella contraddizione tra *hybris* e *nemesis*, tracotanza e realizzazione del fallimento.

La vergogna dunque, cova in noi stessi, e li rimane. Muta. Inespressa. Ma non per questo inattiva. Anzi, proprio correndo sottopelle, essa allontana sempre più i soggetti tra loro. Soggetti che divengono sempre più docili, incapaci di indignarsi e sempre più inclini al potere.

## 6. La *misura* del pudore

Impossibile dunque sottrarsi alla vergogna. Pensare di aggirare la sua presa non fa che intensificarne la pressione. E questo perché è impossibile aggirare il nostro originario essere

---

<sup>470</sup> Elena Pulcini, *La cura del mondo*, cit., pag. 171.

<sup>471</sup> Così è definito il “diniego” da Elena Pulcini: “Il diniego è una difesa contro le sollecitazioni, la quale viene razionalmente riconosciuta ma non emotivamente sentita e partecipata”. Elena Pulcini, *La cura del mondo*, cit., pag. 163. Cfr. anche tutto il paragrafo “*Diniego e autoinganno*”, pagg. 162-170.

insieme all'altro. Perché è impossibile aggirare la nostra vulnerabilità che è il nostro essere esposti all'altro. Se fosse possibile, infatti, il soggetto potrebbe semplicemente negare la vergogna negando la relazione con l'altro e superare quella potenziale crisi con un diniego indolore<sup>472</sup>. E invece no, l'altro è lì di fronte, e il soggetto non può sottrarsi al suo sguardo, perché il suo sguardo è parte di lui. Seppure è possibile volgere altrove lo sguardo, il punto è che la vergogna rimane. La si può nascondere all'altro, finanche a se stessi, ma non la si può nascondere al corpo, il quale non mente, non può mentire, perché non è a nostra disposizione<sup>473</sup>.

Da qui, come dicevamo, la contraddizione dell'individuo contemporaneo in bilico tra *hybris* e *nemesis*, tra tracotanza e biasimo per se stesso nel realizzare il proprio inevitabile fallimento.

La nozione di pudore che abbiamo cercato di ricostruire in questo lavoro si collega esattamente a questo movimento contraddittorio, ma interviene instaurando una distanza dalla contraddizione, uno *scarto*, per usare il termine caro a Jullien, che consenta il recupero del proprio sé, ma da una prospettiva diversa, non più di un soggetto teso all'affermazione individualistica in senso assoluto, ma relativizzata all'altro, nel contesto della relazione.

---

<sup>472</sup> Norbert Elias sembra essersi accorto di questo fatto sotteso alla vergogna quando osserva che il soggetto, alla minaccia dell'altro, "non può farvi fronte né con un attacco fisico, né con qualsiasi altra forma di attacco". Norberto Elias, *Potere e civiltà*, cit., pag. 377. Egli però giustifica questa incapacità di sottrarsi all'altro ricorrendo alla categoria del Super-Io. Afferma cioè Elias che, in quanto coloro da cui proviene la minaccia sarebbero in accordo con il Super-Io del soggetto, quest'ultimo tributa loro una certa autorità e dunque non si sottrarrebbe alla minaccia. Questo forse contribuisce a spiegare l'aspetto morale della crisi della vergogna, e cioè la dimensione della colpa, ma non quella della vergogna. In questo modo, infatti, non si spiegherebbe come mai ci vergogniamo anche di fronte al diverso da noi, soprattutto di fronte al diverso da noi, nei confronti del quale ci sentiamo esposti.

<sup>473</sup> Ciò significa che la vergogna è il punto debole del *potere*. Essa è il segno che il potere non può appropriarsi di tutto. C'è sempre una mancanza che mette in contraddizione colui che, invece, appunto vuole riempire questa mancanza attraverso l'assoggettamento dell'altro. Non troviamo migliore rappresentazione di questa vergogna che rappresenta la debolezza del potere che nel film *Salò o le 120 giornate di Sodoma* di Pier Paolo Pasolini. Per un'interpretazione del film in questa direzione, anche se non vi è tematizzata la vergogna, cfr. Roberto Esposito, *Pensiero Vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Einaudi, Torino, 2010, pagg. 202-206. A Pasolini, inoltre, non è sfuggito nemmeno il pudore in quanto forza della soggettività che si contrappone al potere. Recentemente Renzo Paris ha pubblicato alcune parti inedite del suo dattiloscritto di *Affabulazione* datogli in regalo da Pasolini nel 1966. In quest'opera Pasolini mette in scena in forma di tragedia la relazione padre-figlio. E proprio il figlio, nella versione pubblicata da Paris, inveisce contro il padre esclamando: "quanto al pudore sappi che è selvaggio/ e che si difende anche uccidendo." Renzo Paris, *Pasolini ragazzo a vita*, elliot, Roma, 2015, appendice, pag. 88. Tanto più interessante questa invocazione del pudore, se osserviamo che si contrappone alla volontà del padre di *superare ogni limite*. Padre che infatti non sa riconoscere né vivere il rispetto di sé e dell'altro che si cela dietro lo sforzo del pudore. Non che per il padre il pudore non abbia importanza, anzi, forse ha più importanza che per il figlio. Ma la sua importanza è solo quella di un'etichetta perbenista, quasi Pasolini volesse sottolineare in questo modo che la sua condizione di piccolo-borghese gli impedisce, oltre che di vivere, anche solo di riconoscere questa dimensione così fondamentale per l'esistenza umana. E questo emerge sia nella bozza pubblicata da Paris, sia nella sua versione definitiva, in particolare in quella famosa preghiera che il padre rivolge a Dio, dove, distanziandosi dai poveri e dagli "ultimi", il padre in modo dispregiativo afferma: "Chiacchierò con la mancanza di pudore/ della gente inferiore che Ti è tanto cara". Pier Paolo Pasolini, *Affabulazione*, Einaudi, Torino, 1992 [1969], pag. 30. Nella versione definitiva dell'opera Pasolini cancellerà il riconoscimento autentico del pudore da parte del figlio, e al suo posto, di fronte al padre afflitto perché incapace di violare il pudore del figlio e conoscere la sua forza sessuale, troviamo un laconico "Non posso farci niente". *Ivi*, pag. 49. Il pudore ora sembra farsi vivo nella forza di sopportare la situazione senza superare il limite.

All'individuo contemporaneo che sente di non essere all'altezza *di sé*, vergognoso di sé perché incapace di affermarsi in modo totalizzante, il pudore si propone come il *sentimento di non essere all'altezza del sé*. Il sentimento di non poter totalizzare il proprio sé. Il sentimento che c'è qualcosa in sé, così come nell'altro da sé, che ancora non abbiamo colto, e per il quale non possiamo chiuderci nel nostro sé<sup>474</sup>.

Se certo, questo sentimento richiede fatica e sforzo, tuttavia solo in questo modo il meccanismo paradossale della vergogna viene meno. Si tratta di rispettare ciò che siamo, esseri fratturati, senza metterci in contraddizione con noi stessi. E ciò significa anche che, proprio perché non pensiamo di essere completi, possiamo cercarci, continuare a conoscerci e ad incontrarci: significa che ci accomuniamo.

Questo sentire è il pudore, e nella stessa direzione vanno le riflessioni di Gunther Anders, Elena Pulcini e Gabriella Turnaturi, nello sviscerare la condizione della vergogna. Leggiamoli con occhi nuovi.

Contro la condizione del soggetto contemporaneo, preso tra l'assenza di vergogna e una vergogna profonda di sé dovuta all'inadeguatezza, Gabriella Turnaturi propone un "buon uso della vergogna" nel quale questa diventi "timore non del limite e dell'altro, ma timore dell'essere senza limiti, senza confini, perché non c'è più niente e nessuno che ci contenga"<sup>475</sup>.

Il buon uso della vergogna implicherebbe quindi la sensibilità per se stessi e insieme per l'altro, perché "più che indurci all'isolamento, la vergogna può ricondurci al nostro ineliminabile *essere con*"<sup>476</sup>. Non si tratta dunque di negare la vergogna, ma di assumerla su di sé consapevolmente. Grazie ad essa, aggiunge Turnaturi, possiamo *indignarci* di fronte alle ingiustizie nostre e degli altri, e sollevarci per rimuovere l'ingiustizia<sup>477</sup>. In altri termini, meno vergogna esistenziale, e più vergogna morale nel rispetto della vita in comune.

Ma questo contenimento della vergogna, questo "buon uso", non è anche pudore?

Elena Pulcini, dal canto suo, conclude *La cura del mondo* sottolineando l'importanza di sopportare il peso del *pathos* e dell'inquietudine che attraversano la relazione nel momento in cui i soggetti si trovano esposti all'alterità. Due dimensioni esperienziali che stanno a indicare una scissione interna ai soggetti e la loro reciproca contaminazione<sup>478</sup>.

---

<sup>474</sup> È importante sottolineare che lo scarto non è mosso, così come non è tenuto, da una decisione del soggetto, la quale invece vive della presupposizione dell'io – qui sotto al massimo si può nascondere la *pruderie*. Lo scarto al contrario è mosso da questo *sensu* di non essere all'altezza *del sé*, che significa anche la consapevolezza della possibilità incombente della propria dismisura. In altri termini, lo scarto è mosso da una leggera, a volte appena percettibile, ma comunque tremante, vergogna per sé, dovuta non a una colpa particolare ma unicamente al senso della propria frattura, della propria incompletezza.

<sup>475</sup> Gabriella Turnaturi, *Vergogna*, cit., pag. 133.

<sup>476</sup> *Ibidem*.

<sup>477</sup> Cfr. *ivi*, pagg. 132-169.

<sup>478</sup> Cfr. Elena Pulcini, *La cura del mondo*, cit., pagg. 206-219, pagg. 239-241. Per un approfondimento della dimensione del "patire" in Elena Pulcini, rientrante nella più generale prospettiva della "*passione per l'altro*", cfr. Elena Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, Desideri, Cura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, in particolare il lungo saggio introduttivo *Sentire differentemente*.

Accettare, o meglio sopportare la contaminazione, vuol dire esporsi al rischio della relazione con l'altro, al rischio del contagio della relazione, nella consapevolezza che ogni processo di reciproco *riconoscimento* non può che essere [...] *inquieto*: vale a dire attraversato dal *páthos* e dall'inquietudine di fronte al diverso<sup>479</sup>.

Ed anche il patire e l'inquietudine sono sentimenti non lontani dalla nostra nozione di pudore.

Contro l'incapacità di sentire l'esperienza dell'individuo contemporaneo, Gunther Anders, infine, coglie il passaggio tra sé e ciò che è altro da sé, mettendo in gioco il *ritiro*. Ne parla come di un ritrarsi dal mondo delle macchine, di una *sosta alla soglia* prima dell'azione, e di uno *sforzo* di andare oltre se stessi per aprirsi e iniziare a *sentire* ciò che prima era stato soltanto *capito*.

E questo è davvero tutto quel che se ne può dire a parole. Perché nulla si può più comunicare di ciò che avviene dopo questo momento liminare: del vero e proprio risveglio delle facoltà, dei loro incerti tentativi di uscire da se stesse, dei loro sforzi di adeguarsi agli oggetti che costituiscono il compito loro assegnato – insomma: dell'autodilatazione in sé<sup>480</sup>.

Senza che “ne facciano parola”, per così dire, tutti e tre gli autori finiscono in definitiva con l'accostare l'idea di pudore che siamo andati ricostruendo, ragione che ci fa sperare che il lavoro compiuto possa avere intercettato quanto meno un'esigenza dei nostri tempi e del nostro vivere.

Con questa nozione di pudore abbiamo cercato di ripensare il legame sociale, scavandoci dentro nelle sue fratture e contraddizioni, come condizione ineliminabile dell'essere sociale dell'uomo, immaginando e offrendo uno strumento utile affinché nella relazione l'uno non neghi l'altro e così la forma non neghi la vita.

Poiché il pudore consente l'esistenza della relazione nella distanza, nello scarto appunto, rispetto al piano delle identità assolutizzate, ognuno può portare il proprio sguardo sull'altro e in perfetta reciprocità e interdipendenza vedersi esposto e vulnerabile.

Proprio perché lo sguardo è interrotto nel guardare quell'altro, proprio perché c'è un velo d'alterità che attraversa la relazione, il soggetto può guardarsi, e in questo guardarsi assumere la consapevolezza che l'altro di fronte a sé, in realtà, è la propria costruzione dell'altro, è l'immagine con cui egli ha guardato l'altro.

---

<sup>479</sup> Elena Pulcini, *La cura del mondo*, cit., pagg. 290-291.

<sup>480</sup> Günther Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit. pag. 271. Il punto è stato sottolineato anche da Elena Pulcini, *La cura del mondo*, cit., pag. 202 nota 61.

Il pudore allora è la resistenza alla *dismisura*, e al contempo è la possibilità per il soggetto di *misurare* la sua costruzione dell'altro, sempre incerta e mutevole. Tenendosi nel pudore, e cioè nella riflessività della frattura<sup>481</sup>, i soggetti possono stare in una relazione fatta di corpi, in cui la vita può tenersi al riparo dalla morsa della vergogna. Nel pudore, cioè, la vita può tenersi viva.

---

<sup>481</sup> La riflessività e la frattura sono uno l'altra faccia dell'altro: il soggetto può guardarsi, può guardare se stesso, perché, appunto, non coincide con sé stesso, perché c'è un sé distante da sé.



## Bibliografia

---

Alberto Bevilacqua, *Introduzione*, in Allegra Rossignotti, *Yalta. Alla ricerca di Anton Pavlovič Čechov*, Greco&Greco, Milano, 1995.

Alessandro Cavalli, Lucio Perucchi, *Introduzione*, in *Filosofia del denaro*, Ledizioni, Milano, Ed. Kindle 2014.

Andrea Mubi Brighenti, Onore, sacro e intensità. Per una sociologia del timotico, *La società degli individui*, n. 56, anno XIX, 2016/2.

Andrea Mubi Brighenti, Tra onore e dignità. Per una Sociologia del rispetto, *Dipartimento di sociologia e ricerca sociale. Quaderni*, Quaderno 40, Aprile 2008.

Andrea Tagliapietra, *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, Rizzoli, Milano, 2006.

Andrea Zohk, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.

Angelo Andreotti, *Autoritratto*, in *Il guardante e il guardato*, Book Salad, Anghiari, 2015.

Anjum Alvi, Concealment and Revealment. The Muslim Veil in Context, *Current Anthropology* Volume 54, Number 2, April 2013.

Anton Čechov, *La steppa*, [1888], in Id., *Racconti*, (a cura di) Eridano Bazzarelli, traduzione di Alfredo Polledro, BUR, Milano, 2007.

Antonella Moscati, *Postfazione*, in Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Cronopio, Napoli, 2014.

Antonio De Simone, *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, Liguori Editore, Napoli, 2007.

Antonio De Simone, *L'inquieto vincolo dell'umano. Simmel e oltre*, Liguori editore, Napoli, 2010.

Antonio De Simone, *L'io reciproco. Lo sguardo su Simmel*, Mimesis, Milano, 2016.

Antonio Gilli, *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Einaudi, Torino, 1988.

Axel Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Messina, 1993 [1991].

Benedetto Spinoza, *Etica*, Bompiani, Milano, 2007 [1677].

Bongrae Sook, *Moral Psychology of Confucian Shame. Shame of Shamelessness*, Rowman & Littlefield International Ltd, London, New York, 2016, ed Kindle.

Byung-Chul Han, *La società della trasparenza*, nottetempo, Roma, 2014 [2012].

Carlin Barton, *Roman Honor. The fire in the Bones*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2001.

Chiara Lombardi, «*The face i see is blank*»: J. M. Coetzee, *il personaggio e l'atto della lettura, tra "illuminazioni" e "pudore"*, in F. Marengo (a cura di), *Il personaggio nelle arti della narrazione*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

Cristiana Caserta, *Corpo politico. Corpo, Dike, comunicazione fra Agamennone e Pericle*, Emil, Bologna, 2009.

David Konstan, *The emotions of the ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London, 2006.

Davide Ruggeri, *La sociologia relazionale di Georg Simmel. La relazione come forma sociale vitale*, Tutor: Chiar.mo Prof. Pierpaolo Donati, Università degli studi di Bologna, Dottorato di ricerca in Sociologia, Ciclo XXVII, pag. 233-234.

Dharm P.S. Bhawuk, *lajja in Indian Psychology: Spiritual, Social and Literary Perspectives*, in Elisabeth Vanderheiden, Claude-Hélène (a cura di), *The Value of Shame: Exploring a Health Resource in Cultural Contexts*, Springer, Cham, 2017.

Diana Sartori, *La pratica femminile tra visibile e invisibile*, in *Il pudore tra verità e pratica*, Maria Letizia Perri (a cura di), Carocci, Roma, 2005.

Douglas L. Cairns, Aidōs. *The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

Elena Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015 [2001].

Elena Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, Desideri, Cura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

Elena Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014 [2009].

Eligio Resta, *Le regole della fiducia*, Laterza, Roma-Bari, 2014 [2009], ed. Kindle.

Emile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. I. Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino, 1976 [1969].

- Emmanuel Lévinas, *Dell'evasione*, Elitropia, Reggio Emilia, 1988 [1935].
- Emmanuel Levinas, *Eros, littérature et philosophie. Inédits. Œuvres 3*, Éditions Grasset & Fasquelle, IMEC Éditeur, Paris, 2013.
- Emmanuel Levinas, *Il tempo e l'altro*, il melangolo, Genova, 2001 [1948].
- Emmanuel Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1980 [1961].
- Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, AVE, Roma, 1987 [1949].
- Emmanule Mounier, *Che cos'è il personalismo?*, Einaudi, Torino, 1975 [1948].
- Eric R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Rizzoli, Milano 1954 [1951].
- Erving Goffman, *Distanza dal ruolo*, in *Espressione e identità. Gioco, ruoli, teatralità*, il Mulino, Bologna, 2003 [1961].
- Erving Goffman, *Stigma. L'identità negata*, Ombre Corte, Verona, 2003 [1963].
- Erving Goffman, *Giocchi di faccia*, in Id. *Il rituale dell'interazione*, Il Mulino, Bologna, 1988 [1967].
- Erving Goffman, *Imbarazzo e organizzazione sociale*, in Id., *I rituali dell'interazione*, Il Mulino, Bologna, 1988 [1967].
- Erving Goffman, *La natura della deferenza e del contegno*, Id., *I rituali dell'interazione*, Il Mulino, Bologna, 1988 [1967].
- EtymologiconMagnum seu verius lexicon saepissime vocabolorum origines indagans ex pluribus lexicis scholiatis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum*, ad codd.mss. recensuit et notis variorum instruxit Thomas Gaisford, Typographeo Academico, Oxonii 1848.
- Eugenio Montale, *Diario del '71 e del '72*, Mondadori, Milano, 2010 [1973].
- Francesca Fermeglia, *L'importanza dell'"aischyne" nella dialogica socratica e nella dialettica platonica. Le "componenti emozionali" possono influire nel dialogo filosofico?*, Tesi di Dottorato, Università degli studi di Trieste, 2008.
- Francesco Totaro, *Il pudore come sentimento dell'intero*, in *Il pudore tra verità e pratica*, (a cura di) Maria Letizia Perri, Carocci, Roma, 2005.
- Franco Cardini, *Onore*, Il Mulino, Bologna, 2016.
- Franco Crespi, *Le vie della sociologia*, il Mulino, Bologna, 1985.
- Franco Rella, *Figure del male*, Feltrinelli, Milano, 2002.

- François Jullien, *Accanto a lei. Presenza opaca, presenza intima*, Mimesis, Milano, 2016.
- François Jullien, *Contro la comparazione. Lo scarto e il tra. Un altro accesso all'alterità*, Mimesis, Milano-Udine, 2014 [2012].
- François Jullien, *Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia*, Einaudi, Torino, 2002 [1998].
- François Jullien, *Sull'intimità. Lontano dal frastuono dell'amore*, Raffaello Cortina, Milano, 2014 [2013].
- Franz Kafka, *Il processo*, Mondadori, Torino, 2012 [1925].
- Friedrich Nietzsche, *Aurora*, Adelphi, Milano, 2001 [1881].
- Friedrich Nietzsche, *La gaia Scienza*, Adelphi, Milano, 2016 [1882].
- Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zaratustra*, Adelphi, Milano, 2016 [1883 - 1885].
- Gabriella Turnaturi (a cura di), *La sociologia delle emozioni*, Anabasi, Milano, 1995.
- Gabriella Turnaturi, *Vergogna. Metamorfosi di un'emozione*, Feltrinelli, Milano, 2012.
- Georg Simmel, *Sulla psicologia del pudore*, [1901], in Georg Simmel, *Sull'intimità*, a cura di Vittorio Cotesta, Armando, Roma, 1996.
- Georg Simmel, *Filosofia del denaro*, Ledizioni, Milano, 2014 [1900 - 1907], ed. Kindle.
- Georg Simmel, *Sociologia*, traduzione di Giorgio Giordano, Edizioni di Comunità, Torino, 1998 [1908].
- Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin, 1958 [1908].
- Georg Simmel, *Ponte e porta*, [1909], in Georg Simmel, *Ponte e porta. Saggi di estetica*, (a cura di) Andrea Borsari e Cristina Bronzino, Archetipo Libri, Bologna, 2011, ed. Kindle.
- Georg Simmel, *Metafisica della morte*, SE, Milano, 2012 [1910 - 1911].
- Georg Simmel, *Michelangelo*, Abscondita, Milano, 2003 [1910 - 1911].
- Georg Simmel, *La civetteria*, [1911], in Georg Simmel, *Filosofia dell'amore*, a cura di Marco Voza, Donzelli, Roma, 2001.
- Georg Simmel, *L'avventura*, [1911], in Georg Simmel, *Filosofia dell'amore*, a cura di Marco Voza, Donzelli, Roma, 2001.

- Georg Simmel, *La moda*, SE, Milano, 1996 [1911].
- Georg Simmel, *Goethe*, Quodlibet, Macerata, 2012 [1913].
- Georg Simmel, *La legge individuale*, a cura di Ferruccio Andolfi, Armando, Roma, 2000 [1913].
- Georg Simmel, *Rembrandt*, SE, Milano, 1991 [1916].
- Georg Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997 [1918].
- Georg Simmel, *Frammento sulla libertà*, traduzione e cura di Monica Martinelli, Armando Editore, Roma, 2012 [opera postuma 1922], ed. Kindle.
- Georg Simmel, *Frammento sull'amore*. In Georg Simmel, *Filosofia dell'amore*. A cura di Marco Vozza. Donzelli Editore, Roma, 2001 [opera postuma].
- Georg Simmel, *Zur Psychologie der Scham*, in Georg Simmel, *Gesamtausgabe, Bd. 1, Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie. Abhandlungen 1882–1884. Rezensionen 1883–1901*, Frankfurt am Main 1999, S. 431–442.
- Gian Antonio Gilli, *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Einaudi, Torino, 1988.
- Giorgio Agamben, *Introduzione*, in Emmanuel Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata, 2003.
- Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001 [1990].
- Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer, III*, Bollati Boringhieri, Torino, 2016 [1998].
- Giorgio Agamben, *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
- Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza, 2017 [2014].
- Giovanni De Vincentis – Bruno Callieri, *Psicologia e psicopatologia del pudore*, “Il pensiero scientifico” Editore, Roma, 1974.
- Guido Cusinato, Unipatia ed espressività nel «Sympathiebuch» di Max Scheler, in «Iride», a. XXV, n. 65, gennaio-aprile 2012.
- Guido Maggioni, *Percorsi di storia della sociologia: i classici*, Liguori editore, Napoli, 2012.
- Günther Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Orothes, Salerno, 2015 [1936].

Günther Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Il saggiatore, Milano, 1963 [1956].

Günther Anders, *Die Anquiertheit des Menschen. Band II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Beck, München, 2017 [1980], ed. Kindle.

Günther Anders, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003 [1980].

Gustavo Zagrebelsky, *L'idea di giustizia e l'esperienza dell'ingiustizia*, in Carlo Maria Martini, Gustavo Zagrebelsky, *La domanda di giustizia*, Einaudi, Torino, 2003, pag. 3-50.

Guy Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2008 [1967].

György Lukács, *Georg Simmel*, [1906 - 1907], in Georg Simmel, *Michelangelo*, Abscondita, Milano, 2003.

Ilaria Ramelli e Giulio A. Lucchetta, *Allegoria: L'età classica*, Vita e Pensiero, Milano, 2004.

J. M. Coetzee, *Pornografia e censura*, Donzelli, Roma, 1996.

J. M. Coetzee, *Vergogna*, Einaudi, Torino, 2014 [1999].

J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, Einaudi, Torino, 2005 [2003].

Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano, 2007 [1976].

Jean Baudrillard, *Dimenticare Foucault*, Cappelli editore, Bologna, 1977.

Jean Baudrillard, *Della seduzione*, SE, Milano, 1997 [1979].

Jean Baudrillard, *Le strategie fatali*, SE, Milano, 2001 [1983].

Jean Baudrillard, *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*, SugarCo, Milano, 1991 [1990].

Jean Baudrillard, *Lo scambio impossibile*, Asterios, Trieste, 2000 [1999].

Jean Baudrillard, *Il patto di lucidità o l'intelligenza del male*, Raffaello Cortina, Milano, 2006 [2004].

Jean Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, Il saggiatore, Milano, 1997 [1943].

Jean-Claude Kaufmann, *Corpi di donna, sguardi di uomo. Sociologia del seno nudo*. Raffaello Cortina, Milano, 2007 [2004].

Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 2013 [1986].

- Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Cronopio, Napoli, 2014 [1992].
- Jean-Luc Nancy, *Dell'anima*, [1994], in Id., *Indizi sul corpo*, (a cura di) Marco Vozza, Ananke, Torino, 2009.
- Jean-Luc Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 2001 [1996].
- Jean-Luc Nancy, *Il «c'è» del rapporto sessuale*, SE, Milano, 2002 [2000].
- Jean-Luc Nancy, *L'intruso*, Cronopio, Napoli, 2000.
- Jean-Luc Nancy, *il giusto e l'ingiusto*, Feltrinelli, Milano, 2007.
- Jean-Luc Nancy, *À la nue accablante ...*, [2007], in Id., *Indizi sul corpo*, (a cura di) Marco Vozza, Ananke, Torino, 2009.
- Jean-Luc Nancy, *Corpo teatro*, Cronopio, Napoli, 2011.
- Jean-Luc Nancy, *C'è rapporto sessuale – e poi*, in Id., *Del sesso*, Cronopio, Napoli, 2016.
- Jean-Luc Nancy, *Corpo Nudo*, in Id., *Del sesso*, Cronopio, Napoli, 2016.
- Jean-Pierre Vernant, *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia*, il Mulino, Bologna, 2013 [1985].
- Jean-Pierre Vernant, *L'individuo nella città*, [1987], in Id., *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina, Milano, 2000.
- Jean-Pierre Vernant, *Figure femminili della morte in Grecia*, [1989], in Id., *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina, Milano, 2000.
- Laura Boella, *Introduzione*, in Vladimir Jankélévitch, *Georg Simmel filosofo della vita*, Mimesis, Milano-Udine, 2013.
- Laura Praglin in *The Nature of the "In-Between" in D.W. Winnicott's Concept of Transitional Space and in Martin Buber's das Zwischenmenschliche*, in Universitas, Volume 2, Issue 2, Fall 2006.
- M. Paola Mittica, *Cantori di nostoi. Strutture giuridiche e politiche delle comunità omeriche*, Aracne, Roma, 2007.
- M. Paola Mittica, *Raccontando il possibile. Eschilo e le narrazioni giuridiche*, Giuffrè, Milano, 2006.
- M. Paola Mittica, *Sul crinale delle forme. Arte e diritto*, in *La vita nelle forme. Il diritto e le altre arti. Atti del VI Convegno Nazionale ISLL, Urbino 3-4 Luglio 2014*, (a cura di) Luigi Alfieri e M. Paola Mittica, pag. 485-492, ISLL - *Italian Society for Law and Literature*.[www.lawandliterature.org](http://www.lawandliterature.org)

- Marcel Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino, 2002 [1950], ed. Kindle.
- Marcela Jacob, *Dal buco della serratura. Una storia del pudore pubblico dal XIX al XXI secolo*, Edizioni Dedalo, Bari, 2010 [2008].
- Marcello Cesa-Bianchi, *Prefazione*, in *Il pudore nel linguaggio*, Hoepli, Milano, 2006.
- Marco Aime, *Da Mauss a MAUSS*, in Marcel Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Einaudi, Torino, 2002, ed. Kindle.
- Marco Vozza, *I confini fluidi della reciprocità. Saggio su Simmel*, Mimesis, Milano, 2002.
- Marco Vozza, *Introduzione*, in Georg Simmel, *Filosofia dell'amore*, a cura di Marco Vozza, Donzelli, Roma, 2001.
- Maria Felicia Schepis, *Come il fiore della steppa. L'effimero e l'altro tra Čechov e Jankélévitch*, in *HELIOPOLIS CULTURE E CIVILTÀ*, Numero 1-2013.
- Maria Grazia Soldati, *Il purdah o della protezione. Educazione e trasmissione culturale nelle famiglie emigranti pakistane*, Franco Angeli, Milano, 2011.
- Marianne Constable, *Just Silences. The limits and possibilities of modern law*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2005.
- Marion Holmes Katz, *Shame (Ḥayā') as an Affective Disposition in Islamic Legal Thought*, in *Journal of Law, Religion and State*, 3 (2014) 139-169.
- Marta Appiani, *Tabù: elogio del pudore*, Franco Angeli, Milano, 2012 [2004].
- Marta Appiani, *Il pudore nel linguaggio*, Hoepli, Milano, 2006.
- Martha C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma, 2012 [2004].
- Martin Heidegger, *Aletheia*, in Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1991 [1954].
- Martin Heidegger, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, Adelphi, Milano, 2007 [opera postuma 1989].
- Massimo Cerulo, *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma, 2009.
- Maurice Blanchot, *La comunità inconfessabile*, SE, Milano, 2002 [1983].

- Max Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*, Guida Editori, Napoli, 1979 [opera postuma 1933].
- Melissa Marie Coakley, *Aeschynē in Aristotle's Conception of Human Nature*, PHD Thesis, University of South Florida, May, 2014.
- Michel Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 2008 [1976].
- Michel Foucault, *L'uso dei piaceri, Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano, 2015 [1984].
- Michel Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano, 2015 [2008].
- Michela Marzano, *La fine del desiderio. Le derive della pornografia contemporanea*, Mondadori, Milano, 2012 [2003].
- Michele Gardini, *Il Goethe di Simmel*, in Georg Simmel, *Goethe*, Quodlibet, Macerata, 2012.
- Monica Martinelli, *L'altra libertà. Saggio su Georg Simmel*, Vita e pensiero, Milano, 2011.
- Monica Martinelli, *Introduzione. Georg Simmel e la questione della libertà*, in Georg Simmel, *Frammento sulla libertà*, traduzione e cura di Monica Martinelli, Armando Editore, Roma, 2012, ed. Kindle.
- Monica Martinelli, *L'uomo intero. La lezione (inascoltata) di Georg Simmel*, il melangolo, Genova, 2014.
- Monique Selz, *Il pudore. Un luogo di libertà*, Einaudi, Torino, 2005 [2003].
- Norbert Elias, *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1998 [1939].
- Norbert Elias, *Potere e Civiltà. Il processo di civilizzazione II*, Il Mulino, Bologna, 2010 [1939].
- Norbert Elias, *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna, 1990 [1987].
- Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza*, in Id. *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, il saggiatore, Milano, 2014 [1998].
- Olli Pyhtinen, *Simmel and the social*, Palgrave Macmillan, London, 2010, ed. Kindle.
- Paolo Iagulli, *Corruzione e declino della società della vergogna (e della colpa). Brevi note di sociologia delle emozioni*, in *Sociologia - Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali*, n. 3, 2015, pag. 133-138.
- Paolo Iagulli, *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*, Franco Angeli, Milano, 2011.

- Philip Roth, *La macchia umana*, Einaudi Torino, 2003 [2000].
- Pia Campeggiani, *Le ragioni dell'ira. Potere e riconoscimento nell'antica Grecia*, Carocci, Roma, 2013.
- Pier Aldo Rovatti - Alessandro Dal Lago, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1989.
- Pier Aldo Rovatti, *Abitare la distanza*, Raffaello Cortina, Milano, 2007.
- Pier Aldo Rovatti, *Se la musica è silenzio*, in *La Repubblica*, 2 Febbraio 1986.
- Pier Paolo Pasolini, *Affabulazione*, Einaudi, Torino, 1992 [1969].
- Pierre Zaoui, *L'arte di scomparire. Vivere con discrezione*, il Saggiatore, Milano, 2015.
- R. A. Shweder, Toward a deep cultural psychology of shame, *Social Reserch*, 2003, 70, 1401-1422.
- Remo Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- Renzo Paris, *Pasolini ragazzo a vita*, elliot, Roma, 2015.
- Richard Sennet, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, il Mulino, Bologna, 2004 [2003].
- Robert Kaster, *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome*, Oxford University Press, New York, 2005.
- Roberto Calasso, *K*, Adelphi, Milano, 2005.
- Roberto Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano, 1988.
- Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 2006 [1998].
- Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002.
- Roberto Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Einaudi, Torino, 2007.
- Roberto Esposito, *Pensiero Vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Einaudi, Torino, 2010.
- Rosa Rita Marchese, Quasi quidam ornatus vitae. Il decorum nel de Officiis di Cicerone, in *Montesquieu.it*, Vol. 5, 2013. <https://montesquieu.unibo.it>
- Salman Rushdie, *La Vergogna*, Mondadori, Milano, 1999 [1983], ed. Kindle.

Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano, 2010 [1986].

Santi Lo Giudice, *Sul pudore e sull'osceno*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2011.

Sergio Givone, *Metafisica della pesta. Colpa e destino*, Einaudi, Torino, 2012.

Silvia Fornari, *Del perturbante. Simmel e le emozioni*, Morlacchi, Perugia, 2006.

Silvia Vizzardelli, *Io mi lascio cadere. Estetica e psicoanalisi*, Quodlibet, Macerata, 2014.

Tamar Pitch, *Contro il decoro. L'uso pubblico della pubblica decenza*, Laterza, Roma, 2013.

Timothy Bewes, *The Event of Postcolonial Shame*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2010, Ed. Kindle.

Tito Marci, *Il "circolo grazioso". L'idea della grazia alla radice del legame sociale*, in *Scritti in ricordo di Armando Saitta*, Franco Angeli, Milano, 2002.

Tommaso Greco, *Un weiliano inaspettato. Norberto Bobbio e la mitezza*, ISLL - *Italian Society for Law and Literature*, 2012, Vol. 5. [www.lawandliterature.org](http://www.lawandliterature.org)

Umberto Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 2005 [1983].

Vilfredo Pareto, *Il mito virtuista e la letteratura immorale*, Liberilibri, Macerata, 2011 [1911], ed. Kindle.

Virgilio Melchiorre, *Metacritica dell'eros*, Vita e pensiero, Milano, 1984.

Vittorio Cotesta, *Introduzione*, in *Sull'intimità*, a cura di Vittorio Cotesta, Armando, Roma, 1996.

Vittorio D'Anna, *Il denaro e il terzo regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*, Clueb, Bologna, 1996.

Vittorio D'Anna, *Un frammento di vita: l'istante dell'avventura*, in *Georg Simmel e l'estetica. Arte, conoscenza e vita moderna*, (a cura di) Claudia Portioli e Gregor Fitzi, Mimesis, Milano, 2006.

Vladimir Jankélévitch, *Georg Simmel filosofo della vita*, Mimesis, Milano-Udine, 2013 [1925].

Walter Friedrich Otto, *Le muse e l'origine divina della parola e del canto*, Fazi Editore, Roma, 2014 [1954].

<http://www.treccani.it/enciclopedia/ade>

<http://www.etymonline.com/word/Hades>