

Introduzione

1. “Pudore”, parola controversa, ambigua, sfumata. Una parola che sembrava quasi destinata ad essere dimenticata, come se fosse qualcosa di cui finalmente ci saremmo liberati nel secolo scorso. Non di meno oggi essa torna ad essere invocata, per difetto. Se ne sente la mancanza, quasi che di quella parola non si possa farne a meno. Ma, se ci fermiamo a riflettere, torna segnata da uno slittamento semantico, assumendo cioè un significato diverso rispetto a quello contro cui si è lottato per liberarsene.

Se ciò di cui ci si voleva liberare era il pudore inteso normativamente, come interdizione oscurantista del corpo e della sessualità, oggi invece quella parola è richiamata generalmente contro la crisi “morale” – nel senso durkheimiano di questa parola – che affligge le società occidentali. “Non c’è più pudore!”, “Dov’è finito il pudore!”, quante volte oggi ascoltiamo o ci imbattiamo in queste espressioni, che però hanno di mira la crisi del legame sociale, della solidarietà sociale e non tanto tematiche relative al corpo o alla sessualità. O meglio, anche se richiamate in relazione al sesso o alla corporalità, lo sono perché lì *sentiamo* che ne va del legame sociale. Quella parola è invocata in altri termini contro la corruzione del costume, dei comportamenti, la corruzione di quell’*ethos* su cui la società poggia le sue radici, le sue fondamenta.

L’impressione però è che quella parola venga proferita in modo spontaneo, senza che il suo senso venga compreso fino in fondo. Come se nella parola “pudore” fosse nascosta un significato profondo e importante per la nostra vita sociale, a cui appunto ci aggrappiamo, il quale però resta enigmatico. L’impressione cioè che sotto la coltre “normativa” del significato della parola “pudore”, la cui cogenza, a partire già dai “*lumiers*” del ’700, è andata sempre più declinando nel Novecento, ci sia qualcosa di più profondo e radicale per la vita associata, che oggi sembra emergere in superfi-

cie senza che però riusciamo bene ad afferrare il suo *locus* semantico.

Proprio per tentare di prenderne consapevolezza, abbiamo cercato allora di interrogare un po' quella parola attraverso le riflessioni che nel Novecento le scienze umane e sociali – la filosofia, la sociologia e la psicologia – hanno dedicato alla nozione di pudore, provando a illuminare il suo significato e capire soprattutto se davvero possa rappresentare una risorsa importante per la vita associata così come sembra prospettare a volte il suo utilizzo nella quotidianità.

Sembra che il risultato della nostra ricerca sia positivo. È emersa infatti una nozione di pudore che ci sembra possa rappresentare e incarnare una specifica disposizione esistenziale della soggettività particolarmente significativa per la relazione sociale. Una disposizione cioè che contemplando l'originaria relazionalità della soggettività, permette a questa di *misurarsi* con l'altro da sé e conservare quella relazione alla base dell'esistenza stessa di entrambi soggetti.

2. Il primo passo del nostro lavoro è consistito nel prendere in esame la dimensione normativa della nozione di pudore che è quella che ha trovato maggiormente spazio nella riflessione sociologica. A tal fine abbiamo fatto riferimento in particolare alle tesi di Norbert Elias – il quale non manca comunque di prendere in esame anche l'aspetto interiore, emotivo-esistenziale del pudore –, Vilfredo Pareto e Michel Foucault.

Quindi ci siamo addentrati nel pensiero di Georg Simmel, che ci ha permesso di osservare il pudore dal punto di vista esistenziale, e al contempo di definire un quadro generale d'analisi attraverso cui valutarne il significato per la soggettività e il portato all'interno della relazione sociale. Partendo da Simmel, allora, abbiamo avviato il confronto, prima 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.

Chiarita la prospettiva simmeliana, abbiamo seguito la scia di quanto è andato emergendo da queste indagini, e diretto lo sguardo al passato, principalmente alla cultura antica greca e latina, scoprendo come, anche soltanto attraverso una primissima esplorazione, sia possibile recuperare un “senso” del pudore molto vicino a quando emerso dalle fonti contemporanee e porlo al servizio delle problematiche del nostro presente nella vita con gli altri.

Nell’ultima parte del lavoro, pertanto, abbiamo messo in opera questa ritrovata nozione di pudore all’interno della relazione sociale in contrapposizione alla nozione di vergogna, soprattutto osservando la complessità e le difficoltà di dare misura a un’interazione in cui la violenza, l’appropriazione dell’altro, la negazione dell’alterità rischiano continuamente di prendere il sopravvento. Il collegamento al diritto è stato una logica conseguenza. Se la funzione essenziale del diritto è regolare, normare, misurare la vita associata, la speranza è di riuscire a leggerlo e anche a riformularlo attraverso queste categorie, comprendendone il portato esistenziale, sensibile, vitale.

3. Due ultime precisazioni. La prima precisazione mira a definire in modo più preciso la nostra prospettiva sul pudore. Il nostro lavoro, cioè, *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 categoriale. Il nostro discorso si sviluppa facendo riferimento al “soggetto” e all’“altro”. Per “soggetto” non intendiamo l'Io pieno e sovrano della modernità che si crede in grado di autodeterminarsi, che abbiamo invece 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.

Sulla categoria di “altro” invece è opportuno fermarsi più a lungo in quanto ci porta al cuore della nostra ricerca. Con questo termine non si intende semplicemente l'altro come colui che è separato dal soggetto e con cui quest'ultimo *decide* di entrare in relazione. Come ha mostrato Jean-Luc Nancy, a partire da questo concetto di “altro” e di “alterità”, il soggetto, con quello stesso atto con cui vuole aprirsi, finisce ineludibilmente e inesorabilmente per richiudersi rispetto all'altro¹. Ogni apertura all'altro concepita in questi termini, ogni decisione d'apertura da parte del soggetto, vive e si muove all'ombra di una “presupposizione infinita di sé che lo co-

¹ J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 2001 [1996], pp. 105-11.

stituisce, e in obbedienza alla legge necessaria di una presupposizione simile”². Nel concepire l’altro come l’altro da sé a cui ci si apre e con cui si decide di entrare in relazione, si finisce allora nel rimanere vittima della propria decisione d’apertura, della propria “presupposizione infinita”, la quale infatti scava uno iato incolmabile tra sé e l’altro, richiudendo, paradossalmente, quella stessa relazione che pure vuole aprire. Pertanto, punge Nancy, in questo modo, “con un paradosso estremo, l’altro si rivela *l’altro del con*”³.

Per Nancy, a questo punto, se si vuole uscire da questa *impasse*, non resta che abbandonare la categoria di “altro”, in quanto essa è presa già da sempre in un movimento dialettico di sé e dell’altro, appunto, che impedisce il darsi di una relazione che tenga insieme i soggetti. La nostra impressione, tuttavia, è che la categoria di “altro” possa comunque continuare ad essere feconda, almeno per il nostro piano d’analisi, che non è quello ontologico di Nancy, ma quello dell’indagine della dinamica della relazione nel suo farsi, nel suo svolgersi. Da questo punto di vista, l’identità, la forma chiusa, e con essa la presupposizione di sé, difficilmente si può rimuovere dal quadro d’analisi. Come pensare un soggetto che in una relazione non faccia riferimento ad un’identità? Come pensare di relazionarsi se non in riferimento ad una identità? E così come non si può rimuovere l’identità, non si può rimuovere dal quadro nemmeno l’altro da sé, nella cui e per la cui differenza sono poste, differenzialmente appunto, le identità.

Si tratterà allora di pensare non tanto fuori e oltre l’identità, ma di cercare invece una strada che a partire dall’identità ci permetta l’incontro *tra* i soggetti. Una strada dunque attraverso cui poter superare i confini escludenti dell’identità – foss’anche per poterli superare nello stesso movimento in cui l’identità è posta⁴.

² *Ivi*, p. 105.

³ *Ivi*, p. 110.

⁴ Pone questo problema in termini chiari Giorgio Agamben, seppur egli prenda le distanze dal paradigma relazionale di Nancy che noi invece continuiamo a tenere fermo. Cercando di pensare l’inoperosità, categoria con cui egli cerca di superare le aporie dell’identità, dell’opera e della forma chiusa alla vita, Agamben infatti osserva che “si dà, invece, forma-di-vita solo là dove si dà contemplazione di una potenza. Certo

Per inoltrarci in questa strada dobbiamo osservare che la categoria di “altro” non ci fa pensare esclusivamente l'altro come colui che è separato dal soggetto, a cui quest'ultimo si rivolge o appropriandosene, incorporandolo in sé, oppure mancandolo, senza riuscire cioè ad incontrarlo a causa della presupposizione di sé necessaria alla sua decisione d'apertura. Possiamo pensare l'altro, infatti, anche come colui che, nel momento in cui il soggetto gli si rivolge, non solo lo pone come altro da sé, ma insieme anche come altro in sé e *con* sé. Cioè, nel momento in cui il soggetto pone la relazione e si rivolge all'altro, egli al contempo si trova anche preso dallo sguardo dell'altro, si trova posto dal suo punto di vista⁵. E ciò significa che esso non è più solo qualcosa da raggiungere fuori di sé, ma diviene anche qualcosa che dall'interno del sé tira il sé fuori di sé. E così la presupposizione di sé all'origine di questo movimento, trovandosi per così dire a sua volta presupposta dallo sguardo dell'altro, può riaprirsi tendendo proprio a quest'ultimo.

L'altro, dunque, non è solo colui a cui devo aprirmi, presupponendomi, ma insieme colui per cui sono aperto e su cui devo insistere per corrispondere alla sua apertura. E ciò implica, in altri termini, che a partire dall'altro fuori di sé il soggetto può scoprire – anche qui, foss'anche nello stesso movimento in cui l'altro fuori di sé è posto – l'altro con sé, l'altro che altera il soggetto in se stesso e lo conduce fuori di sé.

Osservata da questa angolazione, allora, la categoria di “altro” risulta particolarmente feconda, e lo è proprio in forza della sua ambivalenza. Portandoci sul piano di un ineludibile riferimento all'identità

contemplazione di una potenza si può dare soltanto in un'opera; ma, nella contemplazione, l'opera è disattivata e resa inoperosa e, in questo modo, restituita alla possibilità, aperta a un nuovo possibile uso”. G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi, Homo sacer, IV*, 2, Neri Pozza, Vicenza 2017 [2014], p. 313. Inoltre per un confronto critico con Nancy che va nella nostra direzione cfr. E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014 [2009], pp. 288-290.

⁵ Lo rileva chiaramente l'autore che sarà il nostro punto di riferimento per tutto il lavoro: “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”. G. SIMMEL, *Sociologia*, traduzione di G. Giordano, Edizioni di Comunità, Torino, 1998 [1908], p. 551.

essa ci fa vedere però entrambi i lati: quello dell'identità ma insieme quello dello scarto, dell'alterazione. Ci fa vedere l'uno insieme all'altro appunto. L'altro è l'altro *dall'*identità, l'altra identità, ma anche l'altro *dell'*identità, l'alterazione del soggetto che lo espone e lo apre all'altro. Se compresa fino in fondo, essa ci fa vedere che c'è sempre qualcos'altro che disturba, che inquieta l'identità del soggetto con sé stesso: un'altra identità che si contrappone al soggetto, ma che insieme, essendo anche *altra* dall'identità del soggetto, abitando lo altera⁶.

Niente più dell'"altro" ci fa vedere il fatto che l'altro irrompe nel soggetto, e lo porta fuori di sé; niente più dell'altro perciò chiama il soggetto a rispondere: a rispondere all'altro che lo chiama, identificandolo e insieme alterandolo. A rispondere, dunque, infinitamente, perché l'altro infinitamente gli ingiunge il suo farsi altro, infinitamente si presenta al suo cospetto senza smettere di essere altro. E dunque l'altro lo chiama all'impossibilità di rispondere una volta per tutte, correttamente e propriamente, perché la risposta corretta e appropriata ha sempre con sé il suo altro. L'altro pertanto ci chiama all'infinita ricerca dell'altro – e insieme, dunque, di noi. Come vedremo, chiameremo "pudore" proprio il farsi carico di questa impossibilità e di questa ricerca: la possibilità nell'impossibilità.

Prima di proseguire desidero esprimere la mia gratitudine verso la professoressa M. Paola Mittica che ha accettato la sfida di questo lavoro e mi ha diretto nel corso della ricerca, continuando a crederci anche quando i sentieri sembravano davvero interrotti. Del resto, come dice il poeta, "viandante, non esiste il sentiero,/il sentiero si fa camminando". E proprio camminando, passo dopo passo, Paola

⁶ Come rileva bene F. Jullien, un autore anche lui su cui ritorneremo nel corso del lavoro, "lo specifico del sé è di scoprire l'altro immediatamente presente in se stesso: ed è proprio ciò che permette alla «sostanza» di non restare inerte. Distaccandosi, scartandosi da se stessa, attivando questa «ineguaglianza» (*Ungleichheit*) di sé con sé, può elevarsi a Soggetto. L'«altro», salvando dall'asfissia della chiusura su se stessi, mantiene il «sé» in costante progresso". F. JULLIEN, *Contro la comparazione. Lo "scarto" e il "tra"*. *Un altro accesso all'alterità*, Mimesis, Milano, 2014, p. 74. Appunto proprio perché l'altro è in me e insieme fuori di me, o meglio è l'altro da me che è anche in me, per questa ambivalenza esso altera il soggetto.

mi ha accompagnato nella costruzione di questo sentiero di riflessione.

Mi fa piacere ricordare, inoltre, che lungo il sentiero sono state presenti – anche a loro va la mia gratitudine – la professoressa Emanuela Susca e la professoressa Roberta Dameno.

Un grazie speciale va ad Alba. Senza di lei, senza il suo pudore incarnato, e nondimeno senza il nostro confronto quotidiano, questo lavoro forse non sarebbe esistito. Purtroppo però, è ancora il poeta a dirlo, “Camminando si fa il sentiero/e girando indietro lo sguardo/si vede il sentiero che mai più/si tornerà a calpestare”.

Un grazie immenso, infine, alla mia famiglia.