

Il pudore tra verità e pratica

A cura di Maria Letizia Perri

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

via Sardegna 50,
00187 Roma,
telefono 06/42 81 84 17,
fax 06/42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:
<http://www.carocci.it>



Carocci editore

11	Presentazione di <i>Giovanni Ferretti</i>
15	Una introduzione tra verità e pratica di <i>Maria Letizia Perri</i>
35	Per un significato etico e antropologico del pudore di <i>Franco Biasutti</i>
37	1. Introduzione
40	2. Pudore e giustizia
41	3. Il pudore come "passione"
43	4. Il pudore come "scissione"
49	5. Appunti per una conclusione
67	Le forme della sincerità e il pudore di <i>Andrea Tagliapietra</i>
67	Tra residui di pudore e germogli di verità pratiche di <i>Giorgio Boatti</i>

Il volume è stato pubblicato con il contributo finanziario R.S. ex 60% 2004
(*Polisemia dell'agire. Determinatezza delle attività e indeterminatezza dell'orizzonte umano*), condotta dalla curatrice

1ª edizione, luglio 2005
© copyright 2005 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Omnibook, Bari

Finito di stampare nel luglio 2005
dalla Litografia Vero (Pisa)

ISBN 88-430-3540-1

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

- LA MATINA M. (2001), *Il problema del significante. Testi greci fra semiotica e filosofia del linguaggio*, Carocci, Roma.
- ID. (2004), *Cronosensitività. Una teoria per lo studio filosofico dei linguaggi*, Carocci, Roma.
- ID. (2005), *What is a Philosophy of Languages About? Symbols Time Otherness*, in "Rivista italiana di Linguistica", II.
- NICOSIA S. (1992), *Il segno e la memoria. Iscrizioni funebri della Grecia Antica*, Sellerio, Palermo.
- PONTANI F. M. (a cura di) (1978-81), *Anthologia Palatina*, I-IV, Einaudi, Torino (vol. II, libri VII e VIII).
- ROSSETTI L. (1976), *Il momento conviviale dell'eteria socratica e il suo significato pedagogico*, in "Ancient Society", VII, pp. 29-77.
- STEIN E. (1917), *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle (rist. Kaffke, München 1980).

Il pudore tra orgoglio e umiltà. Il contributo di Agostino

di Donatella Pagliacci

I Introduzione

«Nessun sentimento, come il sentimento del *pudore*, esprime in modo così chiaro incisivo e immediato la *singolare posizione che l'uomo occupa nella grande serie degli esseri*, cioè la sua collocazione tra il divino e la sfera animale»¹. Con queste parole, tratte dall'opera *Pudore e sentimento del pudore*, Max Scheler ci conduce al cuore del nostro intervento. L'esperienza umana del pudore nasce, infatti, da un'impressione angosciante e conturbante, perché si leva «sull'esperienza di una condizione già decaduta», di timore, sottolinea Melchiorre, per la «ripetizione di una storia che già vive nella nostra esperienza e nella nostra memoria»². Il pudore, dunque, attraverso la percezione del nostro essere corporeo, investe il volume totale della nostra esistenza. Questo complesso dinamismo, tra interiore ed esteriore, trova nel pensiero e nell'opera di Agostino di Ippona una feconda tematizzazione.

L'analisi di Agostino si dispiega secondo un percorso lineare che, muovendo dall'esperienza dello scacco originario, coglie nel pudore una possibilità e una via per ricomporre e rigenerare la vicenda umana, trasformando dall'interno l'orientamento della vita intenzionale. Il pudore accompagna tanto l'orgoglio quanto l'umiltà, come se abitasse una terra di mezzo, a partire dalla quale è in grado di attivare un circolo per certi versi vizioso, che determina un ripiegamento negativo verso se stessi, ma anche virtuoso che produce un fecondo scambio tra l'inquietu-

dine interiore e le scelte pratiche dell'esistenza, diventando modello propositivo per l'intera vita morale.

L'intento di fondo della nostra indagine è dunque quello di cogliere, attraverso la puntuale lettura di alcuni testi paradigmatici, quale idea Agostino maturi nel corso della sua esistenza intorno al pudore. Il discorso si articola in due momenti: in primo luogo si cercherà di ricostruire la genesi del sentimento del pudore e come questo, accompagnandosi all'orgoglio, possa dimostrare l'uomo dall'orientamento al bene; in secondo luogo si proverà a ricostruire il sostegno che il pudore è in grado di offrire all'anima umana che, affranta dai propri vizi, si incammina, con umiltà, verso il compimento della propria vocazione alterita.

Agostino tratta la questione della genesi del pudore, tra l'altro, nel libro XIV del *De civitate Dei*, a cui dedica due paragrafi nei quali definisce come e quando nasca nell'uomo il pudore e in che modo questo accompagni il dispiegarsi della vita umana.

Il pudore nasce dalla disobbedienza del primo uomo nel momento in cui intrange la sua relazione con il Creatore. Esso non è tuttavia una conseguenza diretta del peccato, ma deriva dalla pena dovuta per la colpa commessa. Agostino è molto attento nel rileggere gli istanti immediatamente successivi al peccato per mostrare come, dopo l'errore, non c'è nell'uomo nessuna iniziativa per invocare la misericordia per ciò che aveva commesso, dunque non c'è *prima facie* né vergogna, né pudore, anzi ciascuna tenta di scaricare su altri la responsabilità di quanto ha compiuto: «Anche se essi non negano la loro azione. Come Caino, la loro superbia tuttavia cerca pur sempre di scaricare sull'altro lo sbaglio dell'uno: la superbia della donna sul serpente, quella dell'uomo sulla donna?».

L'esperienza del pudore segna una svolta nell'essere umano. L'uomo, a cui erano stati concessi privilegi eccezionali (vivere

Genesi e caduta

2

eternamente, generare senza l'impulso disordinato, sperimentare la delizia di un'amicizia speciale), decide di intranquillare il disobbediente, più precisamente, per dirlo con Bonhoeffer, l'uomo «si vergogna perché ha perduto qualità che formava parte del suo essere originale, della sua integrità; si vergogna di essere stato messo a nudo»⁴. Agostino ammette che solo qualcosa di perverso può aver indotto l'essere umano a disobbedire, qualcosa che sottraendosi all'*ordo amoris* ne tenta il sovvertimento, qualcosa che determina un'inversione repentina nell'esperienza umana e da cui dipendono condizioni e ambivalenze di molte scelte che intrinsecano la stessa morale, tale è appunto l'agire della volontà.

A causa della perversione della *voluntas* l'uomo, dalle vertice dell'elezione sprofonda nell'abisso della caduta e rimane solo a dover sostenere la pesantezza della propria fragilità, il fallimento della propria esistenza⁵. La consapevolezza di aver abbandonato la via della fedeltà, per quella del desiderio, lo rende ancora più vulnerabile, fragile dinanzi allo sguardo dell'Altro da cui era stato scelto come creatura privilegiata. Lo sguardo divino interpellava l'uomo, gli ricorda l'offesa, si fa condanna e, nella colpa, siamo privati di tutto ciò che eravamo e che avevamo originariamente. Da adesso in poi ogni uomo è *nudo*⁶, di una nudità che diventa problema e che esprime, in chiave moderna, «la nostra oggettività senza difesa»⁷, quella passiva solitudine, di cui parla Agostino, quando riconosce la condizione nella quale ci troviamo immersi, consapevoli di dover combattere contro l'insorgere delle passioni che affliggono l'anima⁸.

La disobbedienza, responsabile dell'allontanamento e della dispersione della creatura, si fa compagna dell'inquietudine che tormenta la vita interiore; lontana dalla *quietes* e dalla patria, dal dominio sui desideri, la creatura cerca di mascherare la propria vergogna, come dice Scheler, con «il velo, per così dire l'"aloe" dell'impressione del pudore»⁹. Solo dopo la caduta l'uomo percepisce di aver perduto la solidità del proprio volume totale

e, sapendo di aver indebolito il proprio rapporto con ciò che sta in alto, si ripiega verso il basso, verso quel mondo che prima dominava e dal quale, ora rischia di essere dominato:

Non era così però prima del peccato – dice Agostino –; infatti sta scritto: *Tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna* [Gn. 2, 25], e non perché non conoscevano la propria nudità, ma perché essa non era ancora sconveniente, poiché la passione non turbava ancora quelle membra contro la volontà, e la carne, in certo senso non costituiva ancora un'accusa, nella sua disobbedienza, nei confronti della disobbedienza dell'uomo¹⁰.

Dunque l'uomo compie liberamente quella che Sartre chiama *caduta originale*, egli non è gettato da altri o dal proprio destino nella dispersione, per questo il suo essere solo con la propria corporeità, ridotto alla pura animalità, non dipende, per Agostino, dal suo *status* originario, ma dalla propria colpa:

Si accorsero dunque di essere nudi, cioè di essere stati spogliati di quella grazia per la quale la nudità del corpo non li turbava, in quanto nessuna legge del peccato si opponeva al loro spirito. Pertanto conobbero ciò che sarebbe stato meglio ignorare se, credendo e obbedendo a Dio, non avessero commesso un'azione che li avrebbe costretti a sperimentare le conseguenze funeste dell'infedeltà e della disobbedienza. [...] Quindi ciò che la passione, disobbedendo, provocava contro la volontà a causa della disobbedienza condannata, il ritegno lo nascondeva con pudore¹¹.

Sembra qui posta una discontinuità tra vergogna e pudore che forse un chiarimento terminologico potrebbe contribuire a precisare. Infatti, non sempre pudore e vergogna possono essere intesi come sinonimi; come sottolinea anche Melchiorre, «la vergogna nasce da un evento già compiuto, mentre il pudore è un'oscillazione angosciata che vive nella possibilità e precede ogni compimento; la vergogna vive nella colpa, il pudore sostiene ed invoca una positività e vive solo nella possibilità della colpa»¹². Dunque il pudore contiene in sé la positività che manca alla vergogna, è attivo, dove la vergogna è passiva¹³.

Ma è la radicalità del male commesso, cioè la perversione della volontà ad interessare in maniera preminente Agostino, che sottolinea come questa *res*, pur essendo costitutivamente *bona*, riesce a spingere l'uomo verso le tenebre e l'abisso del peccato. In questa situazione di smarrimento e caduta nella quale ogni creatura vive, Agostino ritiene che solo l'amore sia in grado di riattivare un processo di avvicinamento e di ricerca di sé con sé e con l'altro che da sempre ci costituisce¹⁴.

È qui che s'innesta una rilettura marcatamente positiva del pudore, che diviene sinonimo di virtù morale, retta abitudine, rispetto di sé e degli altri, come si evince da alcuni passi come: *De vera religione* 26, 49; *Confessioni* II, 3, 8; II, 9, 17; VIII, 5; *Commento al Vangelo di San Giovanni*, 123, 5¹⁵.

Nel primo testo Agostino, dopo aver definito quali sono i tratti distintivi dell'uomo che vive secondo la carne, cioè dell'uomo vecchio e dell'uomo nuovo, cioè di chi, rinnovando la propria esistenza, si conforma alle leggi spirituali, illustra quali sono le età e i progressi della vita. La prima età è quella in cui l'uomo segue gli esempi, la seconda segna l'abbandono delle cose umane per dedicarsi alle divine, la terza, quella che qui ci interessa, è contrassegnata non solo dal sostanziale equilibrio tra ragione e passioni, ma soprattutto da un gradevole godimento interiore accentuato dal pudore mediante il quale vive correttamente, tanto da smorzare il piacere che si può provare nel peccare. Nella terza, infine, ammette Agostino, «ormai più sicuro, congiunge l'appetito carnale con la forza della ragione e, quando l'anima si unisce alla mente, gode interiormente di una sorta di dolcezza coniugale, coprendosi con il velo del pudore, in modo che vive rettamente non più per costrizione, ma perché non ha piacere a peccare, anche se tutti lo permettessero»¹⁶. Le altre età vengono poi in qualche modo influenzate dalla svolta operata dal pudore, che finisce per acquistare un valore positivo, poiché è in grado di riabilitare dall'interno la condizione umana.

Alla consapevolezza della ferita interiore e alla possibilità di una possibile guarigione da questa infermità Agostino dedica l'affresco delle *Confessioni*. In questa sede emerge una certa ambi-

renza, ma dall'altro determina un'accelerazione verso quell'«istan-
te biograficamente databile – come dice Jaspers – che fa irruzione
nella vita e le dà una fondazione nuova»²⁰:

Tale era la mia malattia e io mi torturavo con accuse ben più aspre del
solito contro me stesso, avvolgendomi contro me stesso, avvolgendo-
mi e torcendomi nella mia catena, fino a spezzarla del tutto: era ormai
sortita quella che mi tratteneva, ma pur sempre mi tratteneva. E tu in-
calzavi nelle mie profondità, Signore raddoppiando con intrasigen-
te misericordia le frustrate del timore e della vergogna, perché non mi
indugiassi ancora una volta e così non si spezzasse più quel legame te-
nuo e sottile che era rimasto, rinvigorendosi di nuovo fino ad avvicinar-
mi più saldamente di prima²¹.

L'esperienza umana della conversione è dunque preceduta da
una profonda inquietudine interiore che invade e condiziona
ogni percezione, formando quasi una catena per la coscienza; in
questo ritorcersi dell'anima, che sienta ad abbandonare i lacci
che la tengono avvinata al desiderio perverso, il pudore esercita
una spinta contraria e orienta verso l'avventura dell'incontro, in
cui si rende presente la verità che da sempre abita nel cuore del-
l'uomo.

Un altro testo tratto dal secondo libro delle *Confessioni* mo-
stra un diverso volto del pudore, questa volta eminentemente
negativo. Descrivendo il proprio stato d'animo nel compiere in-
sieme ad altri un atto malvagio, Agostino riconosce il ruolo ne-
gativo svolto dal pudore nel *male facere*. La vicinanza di amici
persuasi a compiere azioni sconvenienti, amplificava, anche nel
giovane Agostino, il desiderio e la soddisfazione nel compiere
gesti disdicevoli. Anzi, egli arriva persino ad ammettere di ave-
re provato, trovandosi insieme a persone tanto insolenti, una
certa vergogna e pudore per non essere, in confronto a loro, ab-
bastanza temerario:

Da solo non avrei compiuto quel furto in cui non già la refulsiva ma
il compiere un furto mi attraeva; compiuto da solo non mi attraeva
davvero e non l'avrei compiuto. Oh amicizia inimicissima, seduzione
inespicabile dello spirito, avidità di nuocere nata dai giochi e dallo

valenza propria del pudore che riesce, talvolta, ad incoraggiare
l'uomo che così si abbandona alla sola via che possa ricondurre
al bene e, quindi, si qualifica come elemento positivo, mentre in
altre occasioni, assecondando il desiderio perverso, trascurando l'u-
mo verso attitudini del tutto immorali. I due passi a cui facciamo
riferimento sono tratti dal secondo libro nel quale, come noto,
Agostino riferisce il ben noto furto delle pere e dall'ottavo.

Il primo brano appartiene al racconto degli anni dell'adole-
scenza irrequieta di Agostino, precisamente nel momento in cui
la madre, temendo che il figlio potesse avventurarsi in legami
poco adatti alla sua condizione e a ciò che ella desiderava per
lui, lo esorta al pudore; Monica sembra qui essere pervasa da un
sentimento di angoscia che, con le parole di Scheier, «si verifi-
ca, in modo particolare, quando il pudore fuge da mezzo pro-
rettivo nei riguardi del compimento del primo atto sessuale [...]»
ed è qui che l'emozione del pudore si collega profondamente
con l'angoscia¹⁷. Agostino così descrive questo episodio:

La donna che era già fuggita dal centro di *Babilonia* [Ger. 51, 6], ma
ancora si attendeva negli altri quartieri, la madre della mia carne, mi
raccomandò, sì, il pudore, ma non si curò di rinserrare nei limiti del-
l'affetto coniugale, se non si poteva reciderla fino al vivo, la mia viri-
lità, di cui suo marito le aveva parlato, e che, lo sentiva, già allora fu-
nesta, sarebbe divenuta pericolosa in avvenire¹⁸.

Nel brano tratto dall'ottavo libro delle *Confessioni*, viene confer-
mata una certa fiducia che possiamo riportare nel pudore, poiché as-
seconda il nostro desiderio di abbandono. Come noto questo libro
rappresenta un momento cruciale dell'intero itinerario agostinia-
no, perché è qui che viene affrontato più da vicino il tema del dis-
sidio interiore della volontà e della lacerazione che la *voluntas* de-
termina nella coscienza personale¹⁹. Così Agostino, nel descrivere
il tormento e l'angoscia che lo assalivano a causa della volontà per-
versa, riferisce di sentirsi, nonostante il peso dei propri peccati, una
forza che lo attrae e lo rafforza dall'interno. Questa energia, che
consolida e sostiene l'ascesa interiore, riesce anche a potenziare il
pudore e la vergogna; così, da un lato cresce il dolore e la soffe-

scherzo, sete di perdita altrui senza brama di guadagno proprio o avidità di vendetta! Uno dice: "Andiamo, facciamo", e si ha pudore a non essere spudorati²².

Il pudore, dunque, può costituire una specie di esperienza di «ritorno su se stessi»²³ che, da un lato, mette a nudo gli eccessi dovuti al perverso amore di sé²⁴, quella «insidia che, nell'amore, sembra strapparci al nostro essere per la totalità»²⁵ e, dall'altro, permette di discernere ciò di cui dobbiamo gloriarcisi da ciò di cui dobbiamo vergognarci. Si apre, in tal senso, la strada per ritornare al nostro essere originario e dunque anche, come noto alla verità trascendente che ci abita e ci supera: «Noli foras ire in teipsum redi in interiore homine habitat veritas et si tuam naturam mutabiles inveneris trascende et teipsum»²⁶.

Il peccato originale, secondo Agostino, mette in primo piano, in maniera emblematica, il tema della fragilità umana²⁷. Solo un evento altrettanto radicale può neutralizzare questo male della colpa e trasformarlo in bene. Solo un uomo *nuovo, diverso* capace di compiere il bene per il bene, potrà riscattare tutto il dolore e la sofferenza che fanno gemere l'umanità. Agostino sembra via via propendere per un'interpretazione più propositiva della vicenda umana, in cui l'umiltà si oppone all'orgoglio, dove questa apre una voragine che risucchia dall'interno le migliori intenzioni, quella ci dona la forza di lottare, dove questa genera il vuoto, quella riempie la nostra esistenza e ci avvicina all'esperienza di quell'umile che sulla croce ha perdonato; stringendo una nuova alleanza con l'umiltà il pudore ricostituisce le fondamenta del nostro essere.

3 La sede del pudore

Un ulteriore passo avanti nel nostro percorso può essere operato attraverso l'analisi del nesso istituito da Agostino tra pudore e umiltà. Questo accostamento ci viene suggerito dalle parole con le quali il vescovo di Ippona, in un discorso sulla passione di Gesù, scritto intorno al 410 circa, sottolinea quanto orgoglio

si deve provare ad essere cristiani, tanto che persino il segno, che più di ogni altro rappresenta la nostra fede, ossia la croce, viene impresso nella fronte che è la sede del pudore:

Perché di questa croce non avessimo a vergognarci, noi ce la siamo collocata nel bel mezzo della fronte, ossia nella sede del pudore. Se poi volessimo spiegare quanta dottrina di pazienza, e quanto salutare, sia in questa croce, quali parole saranno adatte per l'argomento, o quale tempo per le parole? Se uno infatti crede veramente e intensamente in Cristo, come oserà alzarsi in superbia, quando Dio stesso si fa maestro di umiltà non tanto con la parola, ma più ancora con l'esempio?²⁸

La croce, vanto²⁹ e scandalo³⁰ per i cristiani, chiede di essere interpretata perché mostra una via radicalmente nuova capace di riscattare l'uomo dalla vergogna ed aprirlo ad un orizzonte di vita nuovo, trasfigurato. Nella sua deformità, la croce è in grado di svelare il difficile equilibrio del rapporto, costitutivamente asimmetrico, che si istituisce tra l'umiltà di chi sta in alto e l'orgoglio di chi sta in basso, tra la luce che è venuta a rischiare le tenebre e l'oscurità del peccato che ci impedisce di vedere. In questo senso la croce di Cristo è l'immagine più forte con cui Dio ha rivelato al mondo ciò che è possibile compiere nel suo nome, perché in essa e per essa l'umiltà sconfigge l'orgoglio, la pace vince la guerra, l'amore trasforma l'odio, il perdono riscatta il peccato³¹.

Agostino ricorda inoltre che i catecumeni, anticamente, venivano segnati con la croce sulla fronte³², quel gesto testimonia l'adesione a Cristo, perché ciò che viene realmente segnato non è il volto esteriore, ma quello dell'uomo interiore. Essere cristiani significa aderire interiormente all'umiltà e alla regalità del Figlio, far vincere non l'orgoglio, ma la docilità del pudore, mediante il quale riconosciamo e accogliamo la nostra condizione:

C'è infatti la fronte nel volto, ma c'è anche quella nella coscienza. Alorché dunque alle volte riceve un'impressione la fronte interna, arrossisce quella esterna; arrossisce sotto l'emozione del pudore o impallidisce a causa del timore. C'è dunque la fronte dell'uomo interiore. Li

furono contrassegnati coloro che non dovevano essere sterminati, poiché, sebbene non correggessero i mistari che venivano compiuti in mezzo a loro, tuttavia se ne addoloravano e se ne separavano grazie allo stesso dolore; ma pur separati davanti a Dio, erano mescolati agli occhioni degli uomini. Vengono contrassegnati occultamente, ma non vengono offesi apertamente».

I cristiani, "segnati" dalla croce, vivono un'esistenza che scoprono essere profondamente annodata alla croce³⁴; nel volgere lo sguardo verso l'umile legno, sono esortati da Cristo sofferente a seguirlo il suo esempio. Lui, che ha portato sulle proprie spalle la croce, ma sarebbe stato crocifisso, ci chiede di prendere la nostra croce, ma cosa significa per l'uomo portare la croce, se non, avverte Agostino, saper «dominare la propria parte mortale»?

Ricondotto a riflettere sulla propria vita e sulle proprie scelte, l'uomo è chiamato a vivere responsabilmente nel mondo e con gli altri, affinché sia l'amore lecito³⁵, accompagnato dal retto pudore, a prevalere sulla libidine. La perversione della libidine, che non dipende dalla natura malvagia del soggetto che desidera, crea una *dependenza* da qualcosa che è *fuori*³⁷ e cerca nel pudore un alleato per nascondere la scelleratezza del proprio desiderio. In queste condizioni all'uomo è data comunque una possibilità, quella di riconoscere che il centro del proprio equilibrio riposa nel suo essere interiore. E qui che ognuno può sperimentare la fecondità dell'incontro con colui che, essendo «interiore intimo meo et superior summo meo»³⁸, è il solo che può insegnarci ad accogliere correttamente la nostra realtà e ad amarla³⁹.

Note

1. M. Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*, trad. di A. Lambertino, Guida, Napoli 1979, p. 19 (ed. or. *Über Scham und Schamgefühl*, in Id., *Schriften aus dem Nachlass*, I, *Gesammelte Werke*, vol. X, Francke, Bern 1957). Anche E. Mounier cerca di definire questo sentimento in relazione all'essere personale: «Il pudore è 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. E come il pudore fisico non significa che il mio corpo sia impuro, ma che io sono intintamente più del mio corpo guardato o colto da altri, alla stessa maniera il pu-

dore dei sentimenti significa che ciascuno dei miei sentimenti mi limita e mi falsa; e uno e l'altro significano ugualmente che io non posso essere in balia della natura o degli altri. Non mi confonde il fatto di essere questa nudità o di rappresentarla questo personaggio, ma di far sì che io sembri essere niente altro che questo» (E. Mounier, *Le personalisme*, 1949, in *Œuvres*, III, Seuil, Paris 1962, p. 464; trad. di A. Cardin, *Il personalismo*, AVE, Roma 1964, p. 64).

2. V. Melchiorre, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987, p. 48.
3. «Nusquam hic sonat petitio veniae, nusquam impiorum medicinae. Nam licet isti non sicut Cain [cfr. Gen. 4, 9] quod commiserunt negent, adhuc tamen superbia in aliud quærit referre quod peccatam fecit: superbia mulieris in serpentem, superbia viri in mulierem» (*De civitate Dei*, XIV, 14).
4. D. Bonhoeffer, *Erica*, trad. di A. Comba, Bompiani, Milano 1969, p. 16 (ed. or. *Erbik*, Chr. Kaiser, München 1949).

5. Risuonano su questo punto le parole di Jankelevitch che dichiara: «L'ipotesi immanente e trascendente tutta insieme nello stesso soggetto, non è dunque solamente ciò che *io sono*, ma ciò che ho; la mia essenza morale la più intima rassomiglia a una specie di tesoro prezioso che mi sarebbe rivelato: questo *avere* che *io sono*, questo *essere* che *io ho* riassume tutto il mistero inscaltabile della mia responsabilità. L'ipotesi è un fardello, il fardello del destino umano nella mia persona» (V. Jankelevitch, *Traité des Vertus*, 1970, vol. II, *Les vertus et l'amour*, Flammarion, Paris 1986, p. 75).

6. In un paragrafo del suo *Corpo e persona*, Virgilio Melchiorre, parlando il nesso che corre tra corpo e verità, introduce il tema del pudore come ricordo del corpo. Così dopo aver brevemente interceduto alcune prospettive più significative sul tema del pudore, tra cui quella hegeliana centrata proprio sul pudore come ricordo del corpo, precisa che «il pudore non si erge dunque contro la differenza, ma contro la differenza che non sa trascendersi e che non sa mantenere in questo trascendimento, così come l'amore non esige il naufragio delle diversità, ma solo la loro reciprocità» (Melchiorre, *Corpo e persona*, cit., p. 46).

7. Ivi, p. 47.

8. «Dolores porro, qui dicuntur carnis, animæ sunt in carne et ex carne. Quid enim caro per se ipsam sine anima vel dolere, aut ipse homo est, sicut dissertimus, aut concupiscere caro dicitur vel dolere, aut ipse homo est, sicut dissertimus, vel aliquid animæ, quod dolor carnis afficit passio, vel aspera, ut faciat dolorem, vel lenis, ut voluptatem. Sed dolor carnis afficit passio, sicut animi dolor, quæ tristitia carne et quædam ab eius passione dissensio, sicut animi dolor, quæ tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quæ nobis nolentibus acciderunt. Sed tristitiam plerumque præcedit metus, qui et ipse in anima est, non in carne. Dolorem autem carnis non præcedit ullus quasi metus carnis, qui ante dolo-

rem in carne sentiatur» (*De civitate Dei*, XIV, 15, 2).

9. Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*, cit., p. 20.

10. «Quod ante peccatum hominis non fuerunt. Nam sicut scriptum est: *Nudi erant, et non confundebantur* [...]; non quod eis sua nuditas esset inco-

ter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inoboedientiam redarguendam sua inoboedientia caro quodammodo testimonium perhibebat» (*De civitate Dei*, XIV, 17).

11. «*Cognoverunt ergo quia nudi erant, nudati scilicet ea gratia, qua fiebat ut nuditas corporis nulla eos lege peccati menti eorum repugnante confunderet. Hoc itaque cognoverunt, quod felicius ignorarent, si Deo credentes et oboedientes non committerent, quod eos cogeret experiri infidelitas et inoboedientia quid noceret [...]. Quod itaque adversus damnatam culpa inoboedientiae voluntatem libido inoboedienter movebat, verecundia pudenter tegebat*» (*De civitate Dei*, XIV, 17). Sul nesso tra pudore e colpa riflette anche Scheler, che sottolinea il peso della colpa soprattutto a partire dalle esperienze interpersonali. In particolare afferma: «Il pudore dunque è un sentimento di colpa per l'io individuale in generale: non necessariamente per il mio io individuale, ma per l'io individuale come tale, ovunque esso sia dato, in me o in un altro. Ed è proprio questo che indica anche come il pudore non sia una qualità affettiva inerente all'io come lo sono l'afflizione e la malinconia» (Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*, cit., p. 38).

12. Melchiorre, *Corpo e persona*, cit., p. 48.

13. «Il fenomeno fondamentale del pudore consiste piuttosto nel "vergognarsi", che è sempre un vergognarsi di qualcosa ed è sempre relazionato a un dato di fatto, che "esige" per sé tale relazione, del tutto indipendentemente dallo stato del nostro io individuale. Il "vergognarsi" è un moto emozionale del tutto particolare che non chiama in causa alcun "sé", cioè un rapportarsi vissuto del sentimento all'io, meno che meno il fatto che io mi vergogno "di" me. Per questo l'insorgere del pudore può assumere anche la forma di un "muoversi", di un "essere presi", di un "essere pieni"» (Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*, cit., p. 38).

14. Sotteso a tutto il discorso agostiniano vi è un fondamentale ottimismo antropologico, che emerge dalla rilettura della vasta produzione agostiniana. Qui riportiamo come testo paradigmatico un passo del *De civitate Dei*, in cui appunto, Agostino dichiara: «Neque enim caeci creati erant, ut imperitum vulgus opinatur: quando quidem et ille vidit animalia, quibus nomina imposuit [...]. Patebant ergo oculi eorum, sed ad hoc non erant aperti, hoc est non attenti, ut cognoscerent quid eis indumento gratiae praestaretur, quando membra eorum voluntati repugnare nesciebant» (*De civitate Dei*, XIV, 17).

15. Cfr. anche alcuni testi di *De civitate Dei*, I, 6-16; II, 2-4-5-6, 26, 2; IV, 7-26; V, 14; VI, 6-3, 9, 3; VII, 24, 2; VIII, 18; XIII, 15-18.

16. «Tertiam iam fidentiorem, et carnalem appetitum rationis robore maritantem, gaudentemque intrinsecus in quadam dulcedine coniugali, cum anima menti copulatur, et velamento pudoris obnubitur, ut iam recte vivere non cogatur, sed etiamsi omnes concedant, peccare non libeat» (*De vera religione*, 26, 49).

17. Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*, cit., p. 46.

18. «Non enim et illa, quae iam de medio Babylonis fugerat [...], sed ibat in ceteris eius tardior, mater carnis meae, sicut monuit me pudicitiam, ita cu-

ravit quod de me a viro suo audierat, iamque pestilentiosum et in posterum periculosum sentiebat cohercere termino coniugalis affectus, si resecari ad vivum non poterat» (*Confessiones* II, 3, 8).

19. Per un approfondimento della considerazione agostiniana della *voluntas* rimandiamo al nostro articolo su *Male e peccato: "De civitate Dei XIV"*. *Riflessi antropologici*, in AA.VV., *Il mistero del male e la libertà possibile (III): Lettura del "De civitate Dei" di Agostino. Atti del VII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Institutum patristicum Augustinianum, Roma 1996, pp. 191-206 e al nostro volume *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Città Nuova, Roma 2003.

20. K. Jaspers, *I grandi filosofi*, trad. di F. Costa, Longanesi, Milano 1973, p. 410.

21. «Sic aegrotabam et excruciar accusers memetipsum solito acerbius nimis ac volvens et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar. Sed tenebar tamen. Et instabas tu in occultis meis, Domine, severa misericordia flagella ingeminans timoris et pudoris, ne rursus cessarem et non abrumperetur id ipsum exiguum et tenue, quod remanserat, et revaleresceret iterum et me robustius alligaret» (*Confessiones* VIII, 11, 25).

22. «Solutus non facerem furtum illud, in quo me non libebat id quod furabar, sed quia furabar; quod me solum facere prorsus non liberet, nec facerem. O nimis inimica amicitia, seductio mentis investigabilis, ex ludo et ioco nocendi aviditas, et alieni damni appetitus, nulla lucra mei, nulla ulciscendi libidine, sed cum dicitur: "Eamus, faciamus" et pudet non esse impudentem» (*Confessiones* II, 9, 17).

23. Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*, cit., p. 36. Avverte in tal senso il filosofo tedesco: «Ciò significa che il "ritorno su se stessi", nella cui dinamica sorge il pudore, non ha luogo né quando si sa di essere "dati" nella propria individualità, ma soltanto quando l'intenzionalità affettivamente percepibile dell'altro *oscilla* tra un modo di intendere individualizzante e un modo di intendere generalizzante, e quando l'intenzionalità proprio e quella vissuta, di chi la guarda lungi da coincidere, hanno una direzione opposta» (*ibid.*).

24. «Cum vero ille diligitur de quo vivitur, non se diligendo magis diligit, qui propterea non se diligit, ut eum diligit de quo vivit. Non sint ergo *seipsos amantes* qui pascunt oves Christi, ne tamquam suas, sed tamquam ipsius eas pascant; et velint ex illis sua lucra conquirere, sicut *amatores pecuniae*; vel eis dominari, sicut *elati*; vel gloriari de honoribus quos ab eis sumunt, sicut *superbi*; vel in tantum progredi ut etiam haereses faciant, sicut *blasphemi*: nec cedant sanctis patribus, sicut *parentibus non obediens*; et eis qui illos corrigere volunt quia perire nolunt, mala pro bonis reddant, sicut *ingrati*: interficiant animas et suas et alienas, sicut *scelesti*; materna Ecclesiae viscera dissipent, sicut *irreligiosi*; non compatiantur infirmis, sicut *sine affectione*; famam sanctorum maculare conentur, sicut *detractores*; cupiditates pessimas non re frenent, sicut *incontinentes*; exercent lites, sicut *immites*; nesciant subvenire, sicut *sine benignitate*; indicent inimicis piorum quae occultanda cognove-

rim, sicut *prodiores*; humanam veterandam inverecunda exagitazione perturbent, sicut proccaces; non intellegant neque quae loquuntur, neque de quibus affirmant [cfr. 1. *Timoteo* 1, 7] sicut *caecati*; laetitas carnales spiritualibus gaudiis anteponant, sic ut *volutipatum amatores magis quam Dei*. Haec enim atque huiusmodi vitia, sive uni homini accidant omnia, sive his alia, illis alia dominentur, ex illa radice quodammodo pullulant, cum sunt homines *repsos amantes*. Quod vitium maxime cavendum est eis qui pascant oves Christi, ne sua proequantur, non quae Iesu Christi; et in usus cupiditatum suarum confertant, pro quibus sanguis fusus est Christi. Cuius amor in eo qui pascat oves eius, in tam magnam debet spiritalem crescere ardorem, ut vincat etiam mortis naturalem timorem, quo mortu nolimus, et quando cum Christo vivere volumus» [In *Iohannis evangelium tractatus* 123, 5].

25. Melchiorre, *Corpo e persona*, cit., p. 47.

26. *De vera religione*, 49, 72.

27. Cfr. su questo punto l'opera dedicata alla controversia pelagiana *Contra Iulianum opus imperfectus* in cui il tema del pudore è ampiamente dibattuto perché connesso alla questione della concupiscenza della carne prima e dopo il peccato.

28. «De qua cruce ut non erubesceremus, eam in ipsa fronte, hoc est, in pudoris domicilio collocavimus. Tam vero quae in ista cruce, vel quam salubris sit doctrina patientiae, si explicare conemur, quae verba rebus, quae verbis tempora suppetunt? Quis enim homo, qui veracissime atque intensissime credit in Christum, superbitre audeat, docente humilitatem Deo non tantum verbo, sed etiam exemplo suo?» (*Sermo* 218/C, 4; cfr. *Sermo* 215, 5).

29. «Coniteamur itaque, fratres, intrepidi, vel etiam profliteamur, Christum pro nobis esse crucifixum; non paventes, sed gaudentes; non verecundantes, sed gloriantes dicamus. Vidit hunc apostolus Paulus, et commendavit titulum gloriae. Qui cum haberet multa atque divina, quae de Christo commemoraret, non dixit glorianti se in mirabilibus Christi, quia, cum esset apud Patrem Deum, mundum creavit, cum esset etiam quod nos homo, mundo imperavit; sed mihi autem, inquit, *absit gloria, nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi* [Gal. 6, 14]. Videbat pro quibus, quis, ubi pependerat; et de tanta humilitate Dei et divina celsitudine Apostolus praesumebat» (*Sermo* 218/C, 2).

30. «Hunc ergo volens videre Zacchaeus, in quo figurabatur persona humilium, non attendit turbam impedientem; sed ascendit sycocomorum, quasi fatui pomi lignum. Nos enim, inquit Apostolus, *praedicamus Christum crucifixum, Iudaes quidem scandalum: attende sycocomorum: Gentibus autem stilicitium* [1 Cor. 1, 23]. Denique de cruce Christi nobis insultant sapientes huius mundi, et dicunt: Quale cor habets, qui Deum colitis crucifixum? Quale cor habemus? Non utique vestrum. Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum [cfr. 1 Cor. 3, 19]. Non enim vestrum cor habemus. Sed dicitis cor nostrum stultum. Dicitis quod vultis: nos ascendamus sycocomorum, et videamus Iesum. Ideo enim vos Iesum videre non potestis, quia sycocomorum ascendere erubescitis. Apprehendat Zacchaeus sycocomorum, ascendat humilis crucifixum».

cem. Parum est si, ascendat; ne de cruce Christi erubescat, in fronte illam figat, ubi sedes pudoris est: ibi omnino, ibi in quo membro erubescitur, ibi figatur unde non erubescatur. Puto quia tu irrides sycocomorum: et ipsa me fecit videre Iesum. Sed tu irrides sycocomorum, quia homo es: stultum autem Dei sapientius est quam hominum [cfr. 1 Cor. 1, 25]» (*Sermo* 174, 3, 3).

31. Cfr. su questo punto Cavadini, che ritiene che «per Agostino il segno della croce è un segno non solo nel senso di un segno distintivo impresso nella fronte, ma nel verso senso della parola, come sintommarico del significato della vita cristiana e del suo conformarsi all'umiltà di Cristo» (J. Cavadini, *The Tree of Silly Fruit: Images of the Cross in St. Augustine*, in AA.VV., *The Cross in Christian Tradition. From Paul to Bonaventure*, ed. by E. A. Dreyer, New York-Mahwah, NJ, 2000, pp. 153-4).

32. Cfr. In *Iohannis evangelium tractatus* 3, 2; 11, 3-4; 36, 4; 43, 9; 53, 13; 117, 3; 118, 5. Sullo stesso argomento si veda anche *Confessiones* 1, 11, 17; *De catechizandis rudibus* 20, 34; 26, 50; *Sermo* 88, 9, 8; *Sermo* 160, 5-6; *Sermo* 174, 3, 3; *Sermo* 218/B, 1; *Sermo* 218/C, 4; *Sermo* 272/A, 1.

33. «Cemunt tamen et moerent: et ideo signati sunt in fronte; in fronte interioris hominis, non exterioris. Est enim frons in facie, est frons in conspectu: aut pudore obrubescit, aut timore pallescit. Est ergo frons hominis interioris. Ibi signati sunt illi, ne vastarentur: quia etsi peccata quae fiebant in medio eorum, non corrigebant; tamen dolerant; et ipso se dolere separabant; et separati Deo, oculis hominum mixti erant» (*Sermo* 107, 6, 7).

34. Ci siamo soffermati su questo tema in un lavoro, di prossima pubblicazione, sulla croce in Agostino: *Opere di Sant'Agostino, La croce, Roma. La croce sintetica e riassuntiva dell'intero volume dell'esistenza perché si dispiega in senso orizzontale che simboleggia la consapevolezza del nostro essere limitato e la ricerca della gloria presente; in senso verticale in cui è simboleggiato, da un lato il fine verso cui è protesa la nostra vita e dall'altro lo spessoro della vita morale che si dispiega non solo nella ricerca dell'onore, della gloria e dell'immortalità, ma anche della tolleranza e della pazienza. Queste virtù, storicamente accreditate, sono buone se rivolte verso il bene. E, infatti, il fine buono verso il quale siamo protesi a salvaguardare l'identità di ciò che viviamo e scegliamo nel presente temporale.*

35. *Sermo* 218, 2.

36. «Non facit, si est ibi tertia divina dilectio. Etenim tres dilectiones commemoravi: de tribus me, quod Dominus daret, diciturum esse promisi; de licita humana, de illcita humana, de illa excellenti atque divina. Interrogemus divinam caritatem, et ponamus ante illam duas humanas caritates, et dicamus ei: Ecce licita caritas humana, qua uxor diligitur, et filiae aliaequae necessitudo saecularis: ecce alia illcita, qua diligitur meretrix, qua diligitur ancilla aliena, qua diligitur aliena filia non petita, non promissa, qua diligitur uxor aliena. Duae ante te sunt caritates; cum qua istarum vis maneret? Qui diligit manere cum illa humana licita, cum illa humana illcita non manet» (*Sermo* 349, 4).

37. «Et haec est concupiscentia carnis, qua caro concupiscit adversus spiritum; adversus quam propterea concupiscit et spiritus, ne quo impellit excurrat. Malum est ergo, et quod impellit in malum; sed si non excurrit, repugnante sibi spiritu, non vincitur homo a malo. Tunc autem omni malo carebit, quando cui repugnet non erit. Neque hoc cum fiet, natura, sicut Manichaeus insanit, a nobis separabitur aliena, sed sanabitur nostra. Quae nunc, si quemadmodum regeneratione et remissione peccatorum sanatur a reatu, sic ab omni esset infirmitate iam sana; non contra carnem spiritus concupisceret, ut non operaremur nisi licitum; sed ita caro spiritui consentiret, ut nihil contra illum concupisceretur illicitum» (*Contra Iulianum opus imperfectum* 5, 19).

38. *Confessiones* III, 6, 11.

39. «Amate quod eritis. Eritis enim filii Dei, et filii adoptionis. Hoc vobis gratis dabitur, gratisque conferetur» (*Sermo* 216, 8).

Teoria e pratica del gesto come pudore

di *Eleonora Bairati*

Per uno storico dell'arte, ovviamente, la parola *pudore* immediatamente suscita il pensiero della censura, in quanto l'invocazione del comune senso del pudore, dalla Controriforma in avanti, è stata una delle molle fondamentali degli atti censori, ma di questo non voglio parlare.

Mi ha invece stimolato moltissimo l'invito – e ringrazio Letizia Perri per averlo fatto – per pensare nel concreto delle immagini, per cui ho fatto tre passaggi che qui rapidamente vi sintetizzo: la ricerca del simbolo, la ricerca dell'immagine come allegoria o personificazione e la verifica nel concreto della pratica artistica.

Nello sterminato immaginario simbolico della tradizione visiva occidentale non c'è un simbolo per il pudore, esiste invece la personificazione allegorica della pudicizia. In quel repertorio incredibile di personificazioni e immagini, esteso a tutti i livelli – gli oggetti, le cose concrete, le idee e via dicendo – che è l'*Iconologia* di Cesare Ripa, un testo che ha avuto un'immensa fortuna, ma che poi ha agito molto limitatamente sulla pratica degli artisti, e che raccoglieva – essendo agli inizi del Seicento – tutto il grande dibattito sulle immagini che si era svolto nella Controriforma, la pudicizia è descritta in questo modo: «una giovanetta vestita di bianco, in testa abbia un velo dell'istesso colore che le cuopra la faccia fino alla cinta, con la destra mano tenghi un giglio parimenti bianco e sotto il piede destro una testuggine»; la banalità del testo è quasi estrema, l'unica cosa che devo spiegare è la testuggine, anche per far capire un po' il succo della cosa: «la testuggine dimostra che le donne pudiche de-

