



# IL PUDORE DELLE COSE, LA RESPONSABILITÀ DELLE AZIONI

a cura di Giuseppe Limone

Quaderno  
di Scienze filosofiche,  
sociali e politiche

11

**L'ERA  
DI ANTIGONE**



**FRANCOANGELI**

## Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



## ***L'era di Antigone***

Quaderno di Scienze filosofiche, sociali e politiche

*Direttore:* Giuseppe Limone

### *Comitato di Direzione:*

Luigi Alfieri, Domenico Amirante, Francesco Cammisa, Antimo Cesaro, Giulio Maria Chiodi, Franco Cipriano, Giuseppe Cirillo, Vincenzo Cocco, Amedeo G. Conte, Lucia Di Costanzo, Francesco Di Donato, Pasquale Femia, Gianni Francesetti, Diego Giannone, Carlo Lanza, Aldo Masullo, Virgilio Melchiorre, Mariano Menna, Andrea Milano, Lucia Monaco, Gian Maria Piccinelli, Giuseppe Riccio, Livio Rossetti, Osvaldo Sacchi, Floriana Santagata, Sergio Sorrentino, Rosanna Verde, Alberto Virgilio, Angelo Zotti.

*Quaderno n. 11*

**L'ERA  
DI ANTIGONE**

Quaderno  
di Scienze filosofiche,  
sociali e politiche

**IL PUDORE DELLE COSE,  
LA RESPONSABILITÀ  
DELLE AZIONI**

a cura di Giuseppe Limone

**FRANCOANGELI**

Quaderno di Scienze filosofiche, sociali e politiche

giuseppelimonepersona@gmail.com

**Redazione**

Carmela Bianco

Antonio Jannuzzi

Pasquale Viola

Luigi Vitullo

Giuseppe Castrillo

Giovanni Andreozzi

*In copertina: Charles Jalabeat, Antigone guida Edipo cacciato da Tebe  
Marsiglia, Musée des Beaux-Arts*

*Grafica della copertina: Elena Pellegrini*

Copyright © 2019 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

# Indice

Il pudore, la responsabilità. Il *Protagora* di Platone  
interroga i tempi contemporanei?, di *Giuseppe Limone* pag. 7

## **Parte prima Profili speculativi**

L'arte di essere infelice. Rousseau in Leopardi, di *Enzo  
Cocco* » 75

«Pudor in melius mutet» (Tac. ann. 3.54). Il valore eti-  
co-giuridico di *pudor* nel pensiero di G. Vico e in diritto  
romano, di *Oswaldo Sacchi* » 89

Alcune riflessioni su Diritto e Moralità in Hegel, di  
*Giovanni Andreozzi* » 129

## **Parte seconda Profili sociali, politici, giuridici**

Aspettando la catastrofe. L'emergenza climatica fra sto-  
ria della scienza e filosofia, di *Domenico Amirante* » 143

Più Stato, più mercato, meno democrazia: il neoliberali-  
simo in azione, di *Diego Giannone* » 153

Responsabilità e ispirazioni immateriali dell'aristocrazia  
italiana tra età moderna ed età contemporanea, di *Gi-  
useppe Cirillo* » 175

<i>Kafala</i> in Morocco, di <i>Adele Pastena</i>	pag.	185
Gli “spudorati”. Il soggetto dell’Azione alla prova dei fatti sociali, di <i>Angelo Zotti</i>	»	199
La questione della responsabilità nel mondo contemporaneo. Una ricostruzione sociologica a partire dalla prospettiva fenomenologica, di <i>Antonio Camorrino</i>	»	219
Costituzioni multiculturali e libertà religiosa in USA, Canada e India. Profili comparativi, di <i>Luigi Colella</i>	»	241
Riflessioni preliminari sul principio della relazione armonica nel costituzionalismo dell’Asia meridionale, di <i>Pasquale Viola</i>	»	271
Considerazioni in tema di omesso avviso alla persona offesa della richiesta di archiviazione, di <i>Alberto Virgilio</i>	»	283

**Parte terza**  
**Profili antropologici**

Note sull’opera teatrale <i>Amānat al-ḥubb (La fedeltà nell’amore, 1899)</i> e la sua “ribelle” protagonista, di <i>Paola Viviani</i>	»	299
La forza desiderante (Sehnsucht) nel processo di formazione interiore dell’individuo humboldtiano, di <i>Vanda Fiorillo</i>	»	311
Merito senza meritocrazia e meritocrazia senza merito, di <i>Enrico Mauro</i>	»	325
Gli autori	»	345



# *Il pudore, la responsabilità. Il Protagora di Platone interroga i tempi contemporanei?\**

di Giuseppe Limone

## **1. Una voce antica: il *Protagora* di Platone, ovvero la virtù politica**

Nella tela del nostro tempo due valori umani appaiono progressivamente oscurarsi: il pudore e la responsabilità. E si sta parlando di una “responsabilità” da intendere almeno in due accezioni: come individuabilità di un autore che risponda del suo atto e come “senso di responsabilità”. Le molteplici Dichiarazioni dei diritti umani, che dagli anni Quaranta si sono con esito crescente succedute, sembrano rappresentare, in forma rovesciata, una spia di ciò che nel mondo reale sta accadendo. Più si violano diritti, più si dichiarano diritti.

Nella filigrana degli avvenimenti ciò che si sta rivelando non è un'emergenza storica, ma antropologica, che mette in questione la stessa essenza dell'umano. Per molteplici versi, l'interrogazione che da più direzioni ci viene, per quanto sottaciuta, è: che cosa è l'umano? Esiste una possibile risposta a questa domanda? E, se c'è, può essere un tale “umano” individuato e salvaguardato?

Si faccia attenzione, però. Si tratta non di pensare l'umano in senso astratto, intellettualmente definitorio, ma di pensare i singoli umani esistenti all'interno delle loro comunità di riferimento, quali che siano e a qualunque scala si pongano. In altri termini, non si tratta di occuparsi del *che*, ma dei *chi*. Occorrerebbe, cioè, individuare il “che” capace di *non* escludere nessun “chi”, a qualunque tempo appartenga: problema di grande valore filosofico, gravido di importanti paradossi, di cui è necessario parlare.

Una prima interrogazione può venirci dal *Protagora* di Platone, opera della sua giovinezza. Vi compare un Socrate a confronto col già maturo e cele-

\* Dedico questo lavoro a tre figure a me care: alla persona di Andrea Milano, alla persona di Giuseppe Razzino e alla memoria, sempre viva, di Giuseppe Zarone.

bre Protagora. Stiamo parlando, come è noto, di duemilaquattrocento anni fa.

La questione insorta fra Protagora e Socrate riguarda solo in prima battuta la critica ai sofisti. In realtà, nel discorso a più voci emergono più problemi connessi: che cosa sia la virtù politica, di quali parti sia costituita, quali siano e debbano essere le qualità specifiche di ogni essere umano all'interno di una comunità.

Il dialogo resta aperto, in quanto non lascia soluzioni definitive. Esso imposta, però, alcuni termini fondamentali all'interno dei quali può scorgersi una notevole parte della storia dell'Occidente.

A chi legga con occhi attenti il dialogo, possibilmente al di fuori di schemi rigidamente precostituiti, non emergono – fra Protagora e Socrate – un vinto e un vincitore. Lo scritto è, perciò, virtuosamente aporetico, nel senso che il suo lasciare aperto il problema ne rende visibili anche alcune coordinate di fondo, su cui Platone sembra invitare a riflettere anche se stesso.

Potrebbe forse addirittura dirsi che il *Protagora* platonico sia, più ancora che una critica ai sofisti, il modo con cui Platone fa emergere il pubblico riconoscimento che il celebre sofista fa della sapienza di Socrate<sup>1</sup>.

Il dialogo, per quanto ampio e differenziato, fa venire alla luce due problemi fondamentali: se la virtù politica, pur costituita di qualità distinte, sia una sola e se sia insegnabile.

La sostanza della questione è messa in luce dal mito raccontato da Protagora: la nascita del genere umano e il profilarsi dei suoi bisogni essenziali. Protagora racconta che, avendo Epimeteo sbagliato nel ripartire le doti fra gli animali e avendo lasciato inermi gli umani, intervenne a parziale compensazione il fratello Prometeo, il quale, a soccorso degli umani, rubò agli dèi il fuoco e la *techne*, allo scopo di fornir loro strumenti per la vita quotidiana e per la difesa dalle fiere. Nemmeno questo accorgimento, però, bastò. Gli uomini, stando insieme, si aggregavano e si disgregavano, perché si facevano torti reciproci e così perivano. Zeus, avendo avuto di loro pietà, li soccorse dandogli l'*aidos* e la *dike*, il pudore (o il rispetto) e la giustizia. Ciò allo scopo di consentir loro di costituirsi in stabili e non effimere comunità. Si tratta della virtù politica. Si faccia attenzione, però. Si parla di una virtù politica da intendere non nel senso ristretto di una virtù appartenente ai politici, bensì nel senso più radicale e fondante di quella virtù che

<sup>1</sup> Platone, *Protagora* 361d-361e: «Socrate, lodo il tuo zelo e la tua maniera di sviluppare il ragionamento. Non credo, neppure nel resto, di essere un uomo cattivo, ma penso di essere meno di ogni altro invidioso, visto che, anche di te ho già detto a molti che, fra quelli in cui mi accade d'imbattermi, tu sei quello che io stimo di gran lunga di più, e in modo particolare rispetto ai tuoi coetanei. E dico, anzi, che non sarei affatto stupito se tu entrassi nel novero degli uomini illustri per sapienza».

consente a ogni essere umano di vivere in una comunità. La si dice virtù politica perché consente alla comunità – alla *polis* – di costituirsi e di continuare a vivere. Si tratta, nel discorso di Protagora, di una virtù a tutti necessaria e fra tutti distribuita, almeno in potenza.

La virtù politica, o meglio la virtù comunitaria o civile, non è attribuita a nessuno in modo privilegiato: essa spetta a ognuno. Chiunque non riuscisse a coltivarla, o gravemente la violasse, metterebbe in pericolo la comunità di appartenenza. Per questa ragione, lo Zeus del mito di Protagora esplicitamente comanda la messa a morte dell'eventuale trasgressore<sup>2</sup>.

Si sta parlando, perciò, di una dimensione *costitutiva* del vivere in comunità, da intendere a più livelli: nella vita privata e nella vita pubblica, e perciò nei rapporti interpersonali, nelle assemblee dedicate a discussioni e a decisioni comuni, e nei contesti in cui deve operare chi governa. Si tratta, in sintesi, di più dimensioni: il vivere insieme, il lavorare insieme, il produrre insieme, il conoscere, il discutere, il decidere, il comandare, l'obbedire, il legiferare, il governare.

Il dialogo si snoderà intorno ad alcune questioni ulteriori: quali siano le parti di cui questa virtù politica si compone, se esse possano essere considerate omogenee fra loro, se la virtù politica possa essere insegnata da qualcuno a qualcun altro e, in caso positivo, in quali limiti e con quali mezzi.

Tutte le questioni sollevate appartengono solo apparentemente al passato: esse sono fra noi vive e presenti, ben percettibili in filigrana nella tela del mondo contemporaneo. Che cosa significa vivere in comunità? Che cos'è oggi l'essere in comunità? A quali condizioni si può vivere in essa?

## **2. Esplorazione dei significati di *aidos* e di *dike*, ovvero riflessioni su una coppia agonale**

Proviamo a esplorare le due parole indicate da Protagora: *aidos* e *dike*. Esse rappresentano due qualità diverse. L'*aidos* non è la *dike* e la *dike* non è l'*aidos*. Si tratta, d'altra parte, di qualità che appaiono diverse e complementari: mentre si distinguono, si completano. Anzi, dovremmo dire: mentre si contrastano, si completano.

Vediamo il significato di *aidos*, che ne integra in sé molti altri. Alcuni traducono con pudore, altri con rispetto; ma, come vedremo, i due significati possono ben coniugarsi in unità. Per un'esigenza di metodo, ci atterremo quasi sempre alla parola "pudore".

<sup>2</sup> Platone, *Protagora* 322d.

Il pudore costituisce un nucleo fenomenologico complesso, che in forme e parole diverse ha attraversato la storia del mondo. Si tratta di un nucleo antropologico profondo che ruota intorno ad almeno tre fattori costituenti: il nascondersi, il rispettare, il vergognarsi.

Atteniamoci, in una prima approssimazione, a un piano semplicemente *descrittivo-narrativo*. In questo senso, il pudore contiene più strati. Se ne possono indicare aspetti contigui, cangianti, sfuggenti, difficilmente esauribili. Si tratta di un nucleo a più livelli: da un lato, è quella speciale forma interiore che distingue gli umani dagli animali (non a caso, nel racconto di Protagora, Zeus lo dona agli uomini perché possano salvarsi dalle fiere, e non a caso – a nostro avviso – Protagora inizialmente nomina l'*aidos* prima della *dike*<sup>3</sup>); dall'altro lato, il pudore è la formazione interiore che individua e custodisce ciò che a quell'individuo è più proprio, distinguendolo dagli altri (il suo *idion*); per altro verso ancora, individua il senso dei confini rispetto agli altri, confini intesi, però, non nel senso della separazione, bensì in quello della reciprocità. In questa prospettiva, il pudore proprio vive una specifica risonanza col pudore altrui: è riflessivo e proiettivo, riflessivo ed estroflessivo, riflessivo ed empatico.

Potremmo descrivere questi vari aspetti anche così: il nascondere le debolezze, per evitare che si sia colpiti; il nascondere le profondità, per evitare che si sia posseduti; il nascondere la propria visibilità, per evitare che si sia sorvegliati; il nascondere i momenti generativi, per evitare che si sia sorpresi, spiati, “guardonati”, copiati; il nascondere alcune qualità consolidate, per evitare che si sia banalizzati, ossia ridotti a una piatta superficialità; il sottrarsi a ogni tentativo di rappresentazione esaustiva, per scongiurare il timore che la propria esistenza reale sia ridotta alla propria esistenza manifesta. In questo senso, il timore per la propria nudità, cioè il rapporto con gli indumenti, non è la cosa essenziale, ma è – piuttosto – l'indizio-spia di un movimento fenomenologico più profondo, che ha da fare col velo di cui ha bisogno l'identità propria, come quella altrui, per farsi rispettare e valorizzare<sup>4</sup>. Si scopre qui un paradosso: non è vero che, scoprendo, si vede di più; può essere vero anche l'inverso, per cui, scoprendo, si vede di meno, o addirittura non si vede più. Il velo, facendo decrescere gli elementi visibili, potenzia l'invisibile e diventa, pertanto, un'espressione altra dell'eccedenza, di un'*eccedenza* che è messa in opera nella forma dell'*assenza*. Che l'essere umano abbia bisogno di vestirsi non è semplicemente un dato co-

<sup>3</sup> Platone, *Protagora* 322c.

<sup>4</sup> Sul nesso costitutivo fra il velo e la bellezza ha, come è noto, riflettuto Walter Benjamin. Cfr. W. Benjamin, *Le Affinità elettive di Goethe*, in *Angelus Novus*, a cura di R. Sommi, Einaudi, Torino 1995, pp. 163-243.

stumale. Egli, a differenza degli animali non razionali, si veste: per difendersi, per adornarsi, per velarsi. Ciò in un senso complesso, in cui i tre significati interagiscono senza sosta. Ci si copre per difendersi nella debolezza; ci si adorna per affermarsi nel valore; ci si veste, per valorizzare – attraverso il vestito come velo – la propria eccedenza, che strutturalmente rischierebbe di non essere compresa. È significativo che gli uomini, per rivestire di forme umane e di valore i loro animali domestici, li vestono.

Il pudore nasconde e preserva. Chi fallisce in questa sua spinta al nascondimento e al rispetto, sperimenta una intrinseca sanzione, a se stesso inflitta di mano propria: la vergogna. L'atto del nascondersi e del preservarsi indica non solo un'esigenza di difesa, ma la coscienza oscura del proprio valore, in quanto tale degno di protezione. Non a caso, nel lessico greco è riscontrabile all'interno della parola *aidos*, un nesso semantico sottile fra il *pudore* e l'*onore*, per quanto il significato dell'onore sembri più strettamente legato col senso del gruppo di appartenenza<sup>5</sup>. Potrebbe dirsi: c'è un onore del gruppo e un onore del sé, che è in ogni caso pudore.

Atteniamoci adesso a un piano più strettamente *analitico-esplicativo*. Qui, il pudore segnala il dislivello strutturale fra ciò che ci si sente e ciò che si teme che l'altro possa pensare di noi. Si tratta del dislivello fra la propria esistenza profonda e la propria esistenza manifesta. È un punto su cui ha acutamente centrato l'attenzione Giuseppe Capograssi occupandosi del pudore in Giambattista Vico<sup>6</sup>. Si sta parlando di uno speciale timore che può apparire – ma non è solo – timidezza. Potremmo formulare la situazione problematica anche così: un "io" che all'altro in modo inespresso dica "Io sono più di quello che appaio" (è il suo atto di pudore), mentre l'altro, credendogli, lo sente e lo stima come valore (è il suo atto di rispetto). Anzi: l'altro lo sente ancor meglio, e sente di proteggerlo e raggiungerlo ancor più, se non lo guarda. Si tratta del sentimento di un'eccedenza vissuta, praticata e condivisa.

Sono individuabili, a questo punto, tre tipi di rapporto: quello che si svolge in relazione all'altro, percepito come uguale; quello che si svolge in relazione all'altro, percepito come avente più potere; quello che si svolge in relazione all'altro, percepito come inferiore. Si tratta di tre dimensioni: quella orizzontale, quella verticale in senso ascendente e quella verticale in senso discendente.

Sul piano orizzontale, il pudore è proteggere e proteggersi: proteggere sé dall'altro, proteggere l'altro da sé e proteggere sé perfino da se stessi. In

<sup>5</sup> Vedi É. Benveniste, *Il Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, volume II, *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 2001.

<sup>6</sup> Si veda G. Capograssi, *L'attualità di Vico*, in *Opere di Giuseppe Capograssi*, Giuffrè, Milano 1959, vol. IV, p. 400 e *passim*.

questo senso, il pudore stabilisce confini, che valgono in senso bilaterale. Si tratta di non consentire all'altro di varcare i propri confini e di non consentire a se stesso di varcare quelli dell'altro. Il pudore è movimento sorgivo che istintivamente si oppone alla altrui invadenza e, corrispettivamente, si impone di non essere invadente con l'altro. Teme l'invadenza altrui e pratica la non invadenza nei confronti dell'altro: la prima come diritto, la seconda come dovere; la prima come vincolo all'altro, la seconda come vincolo a sé. In questo senso, costituisce, per così dire, l'imperativo irriflesso di una distanza di sicurezza, pur senza limitarsi a essa. Non è, perciò, indifferenza, ma rispetto. Ciò vale, come si è detto, anche in accezione riflessiva, nel senso del proteggere sé da se stessi. Potrebbe anche dirsi che un tale pudore contiene in sé un'aspettativa e un onere: come dire – per quanto in senso strettamente morale – un diritto e un dovere.

In questa prospettiva, si ha pudore non solo per se stessi, ma anche per il pudore dell'altro. Si ha vergogna non solo per se stessi, ma anche per la vergogna dell'altro. E ci si può, in alcune situazioni, vergognare di vergognarsi o vergognarsi di non essersi vergognati, e si tratta di un movimento che potrebbe continuare all'infinito. Dentro una tale fenomenologia sembra agire una profonda risonanza, come una speciale empatia.

Il pudore per il pudore dell'altro e la vergogna per la vergogna dell'altro individuano una medesima area fenomenologica: il rispetto. In questo processo, la vergogna è il movimento che tende a restaurare l'equilibrio perduto.

Una tale fenomenologia potrebbe caratterizzarsi, a ben vedere, in più passi: proteggere sé dall'altro e l'altro da sé; aver vergogna, in caso di violazione, per il fatto di aver varcato questo limite; sentirsi nella condizione disagiata di poter essere dagli altri screditato, svergognato, svillaneggiato. Si tratta, nella prima ipotesi, di spontaneo auto-controllo; nella seconda ipotesi, di auto-controllo potenziato da un'intrinseca sanzione; nella terza ipotesi, di auto-controllo derivante dalla possibilità dell'etero-controllo, cioè del controllo esercitato dall'altro. In quest'ultimo caso, è come se lo sguardo dell'altro fosse intrisecato nel proprio sguardo su sé.

Potremmo, conducendo ancora oltre l'analisi, distinguere cinque tappe: il nascondersi, il contenersi/frenarsi, il rispettare, il vergognarsi, l'essere sensibili all'eventuale svergognamento da parte dell'altro.

Ci siamo occupati, fin qui, soprattutto di quello che abbiamo chiamato il piano orizzontale. Ma una tale fenomenologia va osservata anche sul piano verticale, sia ascendente che discendente. Nella prima fattispecie, ci si protegge in qualche misura da chi ha potere e gli si chiede, contemporaneamente, di essere rispettati; nella seconda fattispecie, si protegge in qualche misura chi ha meno potere di noi; e, sentendocisi commossi dalla sua condizione di inferiorità, si tende in qualche modo a proteggerlo, fino a poter –

più attivamente – esprimere cura, tenerezza, compassione, solidarietà e pietà. Il pudore viene a costituirsi, così, come momento *precursore* della pietà. Non a caso, così come ha un senso attivo e riflessivo il pudore (si ha pudore per l'altro perché si ha pudore per sé e viceversa), ha un senso attivo e riflessivo la pietà: si ha pietà per l'altro perché si ha pietà per se stessi e viceversa. Si tratta, in quest'ultimo caso, di un punto su cui, andando oltre Rousseau, aveva richiamato l'attenzione Giacomo Leopardi<sup>7</sup>.

In ultima analisi, il pudore è un raccogliersi/preservarsi, un rispettare/tutelare e un vigilarsi/sanzionarsi. Sono, a ben vedere, altrettanti modi di declinare il *legame sociale*.

Vediamo il significato di *dike*. Essa è da intendersi, in questo caso, più precisamente come *dikaiosyne*. Non si tratta, infatti, semplicemente dell'idea di giustizia, ma della qualità dell'essere giusti. Si tratta di un esser giusti da intendere in più sensi: come comportamento, come sentimento e come virtù, cioè come pratica consolidata nel ben agire, ossia in quell'agire per il bene che è quello esercitato nel rapporto con l'altro, riconoscendo a ciascuno ciò che è suo. Ma si tratta di un "esser giusti" che investe tutti i livelli dell'essere in comunità. C'è un esser giusti nel vivere, nel convivere, nel lavorare insieme, nel produrre insieme, nel discutere, nel decidere, nel governare, nell'ubbidire, nel legiferare. A ogni livello spetta, nel comportamento dell'essere giusti, una corrispondente qualità.

Così come per l'esser pudichi, anche per l'esser giusti si profilano tre dimensioni: quella del rapporto con l'uguale, col superiore e con l'inferiore.

Vediamo, ora, questi due significati a confronto. È rilevabile un corrispondersi – in simmetria – di *aidos* (pudore) e di *dikaiosyne* (essere giusti). In una iniziale approssimazione, il primo termine segnala la capacità di esercitare la misura di una *distanza*; il secondo termine, la capacità di esercitare la misura di una *comunanza*. Il primo termine ha da fare con i limiti da non varcare, il secondo con l'azione di accomunamento da attivare. In questa prospettiva, la *dike* ha da fare col *mobilitarsi*, l'*aidos* col *limitarsi*.

<sup>7</sup> Sulla questione della bellezza e della pietà vedi G. Limone, *Kalos kai agathos: una formula, una pietra di scandalo e una sfida. La bellezza salverà il mondo?*, in ID. (a cura di), *L'era di Antigone. Kalos kai agathos. Il bello e il buono come crocevia di civiltà*, vol. 10, FrancoAngeli, Milano 2018, pp. 7-67, spc. pp. 62-63. Sulla pietà leopardiana vedi anche M.P. Paternò, *Leopardi e il concetto di dignità umana dei moderni*, in V. Fiorillo e M. Kahlo (a cura di), *Wege zur Menschenwürde: Ein deutsch-italienischer Dialog*, Mentis Verlag GmbH, Münster 2015. Sull'amore di sé cfr. G. Leopardi, *Zibaldone*, passi n. 611-612, del 4 febbraio 1821, e *passim*.

Con una possibile avvertenza, però: mentre l'accomunare conserva una sua qualità impersonale, il distare implica un suo profilo interpersonale.

Si tratta di una differenza e di una complementarità degne di pensiero. La *dike* esprime la qualità dell'esser giusti, l'*aidos* quella dell'essere pudichi, cioè riservati e rispettosi. Con la prima si esprime un agire, con la seconda un astenersi. Con la prima ci si riferisce a un attribuire, con la seconda a un non togliere.

Il nucleo dell'esser giusti sembra consistere in un "fare"; quello del pudore, invece, in un "non fare". Ma si tratta di una distinzione solo superficiale, perché anche il pudore è un fare, benché un *diverso* fare.

Il movimento del pudore – attività di auto-limitazione – opera, così, come un agire e un non agire, come un agire e un contro-agire, come un agire e un retro-agire. Ma compare qui un elemento più specifico e caratterizzante, su cui è necessario concentrare l'attenzione. C'è – a ben guardare – un esser virtuosi consistente nell'*attribuire* all'altro ciò che è suo e un esser virtuosi consistente nel *non togliere* all'altro ciò che è suo.

Come distinguere, in questa prospettiva, l'attribuire a un altro ciò che è suo rispetto al non sottrargli ciò che è suo? Crediamo che un criterio possa essere trovato nelle stesse pieghe del *Protagora*. In esso più volte si indica quale sia la massima punizione che possa essere inflitta a un reo. Si tratta di tre forme: l'essere privati della vita, l'essere spogliati di tutti i beni, l'essere cacciati dalla comunità<sup>8</sup>. Si sta parlando, a ben vedere, di tre forme di pena capitale, ossia di quella pena che sottrae a un essere umano ciò che è costitutivamente suo: la vita, i beni essenziali per sopravvivere, l'essere in comunità<sup>9</sup>. Attraverso queste indicazioni, messe in luce dal profilarsi della massima pena, possiamo in realtà più complessivamente ricostruire ciò che è considerato intimamente proprio, ossia l'*idion*: potremmo anche dire il nucleo più intimo della propria identità, cioè quella che oggi chiameremmo "dignità".

In questo senso, la vita, i beni essenziali e l'appartenere al vivere comune sono il nucleo primo di quel "proprio" che non può essere sottratto a nessuno. Il significato fondamentale del pudore, infatti, è raccogliersi intorno al nucleo interiore più proprio, che correlativamente evoca, per proiezione ed empatia, il riconoscere all'altro la stessa cosa. Naturalmente, di un tale nucleo fanno parte ulteriori profili, essenziali anch'essi, per quanto in qualche misura variabili a seconda delle civiltà. Ma si badi. Una tale variabilità non significa affatto che questi profili siano banalmente relativi, cioè

<sup>8</sup> *Protagora* 325b-325c.

<sup>9</sup> Sul profilo dell'essere messo al bando, come è noto, ha acutamente lavorato lo studio di Giorgio Agamben. Vedi, fra l'altro, ID., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.



variabili a caso: significa solo – più precisamente – che essi nella loro relatività esprimono una medesima struttura profonda.

A questo punto, per differenza specifica, possiamo individuare ciò che appartiene all'esser giusti, cioè all'*attribuire* all'altro ciò che è suo. Si tratta di un'attività che, per quanto in modo discrezionale e controvertibile, attribuisce all'altro – a ciascun altro – ciò che è considerato ragionevolmente degno di attribuzione. Oggi diremmo il merito, che non a caso ha etimologicamente da fare con l'idea della “parte”, della parte che spetta (il *meros*).

Potremmo, a questo punto, dire che, mentre la *dike* ha competenza su ciò che può essere ragionevolmente attribuito a qualcuno come proprio, l'*aidos* ha competenza su ciò che assolutamente non può essergli sottratto (a meno che non si tratti di una pena capitale, che intenzionalmente toglie a qualcuno ciò che gli è intimamente proprio). Ciò significa, in altri termini, che, mentre la *dike* ha competenza su ciò che è comune (il *koinon*) da ripartire, l'*aidos* ha competenza su ciò che appartiene fin dall'origine a qualcuno (l'*idion*), da riconoscere senza passare per alcuna attribuzione. Potremmo anche dire, forse: il merito si attribuisce, il bisogno si constata. In termini più moderni forse diremmo: il merito si attribuisce, la dignità si riconosce.

Diremmo, a questo punto: la *dike* tiene insieme accomunati, l'*aidos* tiene insieme distanziati; la prima esercita la misura dell'“accomunanza”, la seconda la misura della distanza.

In altra prospettiva, certo più moderna, diremmo ancora: il pudore chiede e dà rispetto, relazionandosi col volto di qualcuno. Ciò significa che, mentre la giustizia è impersonale, nel pudore, in quanto raccoglimento e rispetto, incomincia a spuntare il volto di un altro, per quanto graduato da una sottile distanza.

Osservando in modo combinato la *dike* e l'*aidos*, possiamo accorgerci che l'esser giusti è *negato* e *continuato* dall'esser rispettosi. La prima qualità ritrova nella seconda un suo limite interno e una sua sanzione: quasi come un interno termostato, che scatta con la vergogna. Potremmo forse dire che la *dike*, ovvero la *dikaiosyne*, ancor prima di incontrare l'*aidos* come suo limite, in qualche misura la presuppone, per quanto non possa confondersi con essa.

In altri termini: il pudore, da un lato, nega la *dike* nel senso che la limita e, dall'altro lato, la continua, nel senso che ne è una trasposizione qualificata. Potremmo dire che qui si danno due significati diversi di una geometrica “addizione”: l'aggiungere come limitare e l'aggiungere come prolungare.

Non va trascurato, a questo punto, che, fin dall'inizio, il dialogo platonico è costruito intorno a un racconto di distribuzione e di compensazioni. La compensazione mette in opera il limite alla distribuzione, trovando una solu-

zione appropriata al problema insorto. Per essere veramente giusti bisogna saper dare la cosa e la sua compensazione. Si tratta di una compensazione che, pur operando in seconda battuta, arriva proprio per riparare a una violenta lesione: l'aver tolto all'altro ciò che è suo. Quello che arriva in seconda battuta è il riconoscimento dell'intollerabile errore compiuto nella prima.

Un tale rapporto fra distribuzione e compensazione accade, nel racconto di Protagora, due volte: una prima volta, attraverso l'azione di Prometeo, che dà agli uomini il fuoco e la *techne*; una seconda volta, attraverso l'azione di Zeus, che dà loro l'*aidos* e la *dike*.

In questa complessiva ottica, come si comportano, insieme combinandosi, *dike* e *aidos*? La *dike*, nello sforzo di ripartire il comune nelle parti dovute, compara (bilancia), attribuisce, decide. E l'*aidos*, a compensazione, ritornando su di sé e su quanto è stato operato, si frena (si contiene), rispetta (tutela), vigila su di sé.

A ben vedere, nel momento in cui *dike* e *aidos* si accoppiano emerge un profilo nuovo: quello per cui l'*aidos* non è soltanto il pudore per il sé, ma è il pudore per l'azione compiuta da sé. In effetti, il pudore con cui si prova un generale sentimento di rispetto per se stessi e per gli altri, *si prolunga* in un sentimento che accompagna l'azione – qualsiasi azione (come quella giusta) – compiuta in relazione a se stessi e agli altri. Non solo si ha pudore per se stessi e per gli altri, ma si ha pudore per l'azione compiuta nella relazione con se stessi e con gli altri. In altri termini, non si tratta soltanto di un pudore come sentimento, ma di un pudore come limite all'azione e come senso di responsabilità per questa azione. Si fa luce, qui, il profilo di un pudore dell'azione, facendo emergere che le azioni debbono avere il senso del limite e della responsabilità.

In tale comportamento d'insieme, l'*aidos*, in quanto accoppiata alla *dike*, *appone un limite* all'azione compiuta e *risponde* a chi ne metta in discussione la ragionevolezza: è capace di contenersi e di essere *responsiva*, cioè responsabile. Responsabile verso chi e di che cosa? Verso l'altro, a seconda che l'altro sia uguale, superiore o inferiore, e nella misura dovuta.

In ultima analisi, il pudore viene a caratterizzarsi attraverso tre momenti: il contenimento di sé, il rispetto verso l'altro, il sottomettersi – più o meno conscio – al giudizio proprio e altrui. Si tratta, in ogni caso, del rispondere a sé e all'altro del proprio operato. Si sta parlando di un movimento di (intrinseca) responsività.

In breve, la giustizia distribuisce, il pudore riconosce; la giustizia attribuisce, il pudore rispetta; la giustizia agisce, il pudore compensa. Si tratta di una vera e propria coppia indissolubile e agonale.

Ma anche la compensazione è un'azione. La quale, in quanto azione, potrà necessitare di una ulteriore compensazione. Si genera, così, una spirale di-

scendente di azioni e di compensazioni, che, come vedremo, appare significativamente analoga alla struttura a spirale discendente generata da quella che è stata matematicamente chiamata una proporzione speciale, quella aurea.

In sintesi: la *dike* si mobilita, l'*aidos* contiene; la *dike* esprime una comunanza, l'*aidos* una distanza; la *dike* attribuisce, l'*aidos* riconosce; la *dike* agisce, l'*aidos* compensa. La *dike* è il senso della spettanza nella comunanza, l'*aidos* il senso della spettanza nella distanza. A ben vedere, il principio "a ciascuno il suo" appare qui operare contemporaneamente in due sensi: nel regime della comunanza e in quello della distanza.

I due termini, insieme accostati, aprono lo spazio a una combinazione nuova. Il secondo termine indica un limite al primo. Ma ne è anche la continuazione. Perché l'*aidos* è – nel contenersi – un altro modo del mobilitarsi; è – nel distare – un altro modo dell'accomunare; è – nel riconoscere – un altro modo dell'attribuire; è – nel compensare – un altro modo dell'agire; è – in questo medesimo compensare – un modo di rispondere, ossia di esprimere la propria responsabilità, verso se stessi e verso gli altri che chiedano, per l'azione compiuta, ragioni.

In sostanza, la *dike* svolge la funzione motrice e l'*aidos* quella limitatrice. Ma, nella prospettiva ora individuata, possiamo comprendere che l'*aidos* può trasformarsi – anch'essa – in una funzione *motrice*, diventando attività mirata, premurosa e discreta, ossia compassione, cura, solidarietà e pietà.

Il pudore si rivela, così, un dispositivo psicologico con tre funzioni: rispetta una doppia eccedenza (quella dell'altro e quella propria); fissa un doppio limite (in relazione all'altro e in relazione a sé); sancisce una doppia responsabilità (verso l'altro e verso sé). Il pudore, velando la profondità, si guarda dallo snaturarla esibendola. È esperienza comune che i rapporti quotidiani, diventando superficiali e scontati, perdono la freschezza e la profondità di quell'intimità vera che è nascosta ed espressa dal pudore. È nel mantenimento del pudore la salvaguardia dell'intimità, anche in due. Agostino aveva espresso questo pensiero con una frase forte: *nimia familiaritas contemptum parit*, la troppa familiarità genera disprezzo. Le cose, viste troppo frequentemente e troppo da vicino, si snaturano. Una delle forme di questo snaturamento è la quantificazione pura. Uno dei modi per reagire a questo snaturamento è scoprire quanta nuova ricchezza ci venga svelata da un'assenza. In un tale contesto, il pudore è il sentimento dell'eccedenza, del limite e della responsabilità.

In conclusione: l'*aidos* e la *dike* sono idee, sentimenti, azioni, esperienze, pratiche virtuose; possono appartenere a uno stesso uomo, a uomini diversi, a più uomini, a una intera comunità. E, all'interno della comunità stessa, agiscono come desideri di giustizia, richieste di rispetto, sentimenti del vivere insieme, rivendicazioni di misura, e così via. Si tratta di movimenti fra loro relazionati in più modi: si distinguono, si completano, si prolungano l'uno

nell'altro, si oppongono. Come i flutti e le onde del mare. In tale contesto, c'è un'azione di giustizia che trova un limite nel proprio stesso pudore e c'è un'azione di giustizia che trova un limite nel pudore esercitato dall'altro. Se la *dike* è rendere a ciascuno il suo, l'*aidos* è non dover varcare mai alcuni confini, a salvaguardia dei quali c'è il fondamento stesso della propria comunità. La *dike* evoca la sensibilità a un universo da ben ripartire, l'*aidos* la sensibilità a un universo di uomini differenziati e accomunati nella distinzione.

Si conferma, così, che nel loro rapporto la *dike* ha funzione motrice, l'*aidos* funzione limitatrice; entrambe, possibile funzione ricompositrice. Fra *dike* e *aidos* è pensabile una dialettica, che divide e oppone, ma anche una proporzionalità, che divide e compone; ed è pensabile, ancora, una maieutica che dall'interiorità di entrambi gli interlocutori fa emergere nuovi elementi alla luce.

Si guardi al mito messo in scena da Eschilo. Sotto gli occhi degli spettatori scorre una vicenda da essi ben conosciuta. Da un lato, si assiste all'accusa delle Erinni contro Oreste; dall'altro, alla sua difesa da parte di Apollo. Potremmo anche dire: da un lato la rivendicata giustizia da parte delle Erinni, dall'altro lato l'invocato limite da parte di Apollo. Le Erinni e Apollo, contrapponendosi nell'accusa e nella difesa di Oreste, che ha ucciso la madre dopo che questa ha ucciso suo padre, sembrano rappresentare la *dike* e l'*aidos*: le Erinni affermano la giustezza della punizione per il matricida; Apollo afferma l'*aidos*, il rispetto per il matricida, essendogli stato ucciso dalla madre il padre. Sotto questo piano, in realtà, se ne intravede un altro: quello dell'accusa a una moglie che ha compiuto l'uxoricidio e quello di una sua possibile difesa per essersi vendicata per l'uccisione della figlia Ifigenia da parte del marito. Siamo davanti a un doppio piano, in ognuno dei quali si scontrano un'azione mobilitata per la giustizia e una contro-azione che ne chiede il contenimento. Da un lato, l'accusa al matricida, dall'altro lato la sua difesa per aver vendicato la morte del padre. A decidere, non a caso, sarà Atena, la Sapienza<sup>10</sup>.

Domandiamoci: può esserci giustizia senza rispetto o rispetto senza giustizia? In realtà, qualora manchi o *dike* o *aidos*, l'umano sarebbe ugualmente vulnerato. Si osservi, a questo punto. Il rispetto, in realtà, *continua* la giustizia in altri modi; ma, per altro verso, la limita e le si oppone.

Visti con occhi contemporanei, questi due movimenti (la giustizia e il rispetto), confrontati fra loro, sembrano far emergere due note differenziali:

<sup>10</sup> Su questa vicenda, connessa al problema del giusto processo, vedi G. Azzoni, *Nomofanie. Esercizi di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2018.

da una parte, il profilo dell'impersonalità e, dall'altra parte, il volto dell'altro. Pudore e giustizia, nel loro rapportarsi, esprimono, così, più livelli di significati. Un tale quadro d'insieme potrà ricevere, a seconda delle varie circostanze storiche, molteplici declinazioni.

Un'ultima notazione, svolta con occhi contemporanei, è a questo punto possibile. La compresenza di *dike* e di *aidos* – dell'idea di giustizia e di rispetto – richiama il senso della loro reciproca necessità. Ciò nel senso che ogni idea di giustizia, passando necessariamente per la sua formulazione, è caratterizzata da un inevitabile limite strutturale, consistente nel fatto che essa, non potendo prevedere tutti i casi possibili e le loro caratteristiche, non potrà mai collocarsi al livello della universalità suprema, cioè assoluta, incondizionata. Ciò significa che l'idea di giustizia deve necessariamente misurarsi con un'idea di rispetto che sia capace di richiamarle i limiti costituiti dal caso concreto: si tratta di quel limite che è il *rispetto*, l'*aidos*. E si badi: la non idoneità di ogni formulazione dell'idea di giustizia a essere l'universalità suprema non è legata a un fattore contingente (quello per cui non sarebbero stati *ancora* previsti tutti i casi possibili e le loro caratteristiche), ma alla condizione strutturale per cui nessun sistema teorico può essere *completo*<sup>11</sup>. In tale prospettiva, *dike* e *aidos* – l'idea motrice e l'idea limitatrice – possono ben dirsi una coppia indissolubile, essenziale, non solo sul piano teorico, ma anche su quello pratico ed esistenziale.

Ribadiamo: fra *aidos* e *dike* appare emergere una precisa dialettica, che non solo divide e oppone, ma anche compone. C'è da domandarsi: è leggibile, accanto a una tale dialettica, altro?

### **3. Un'ipotesi: l'idea di una invisibile matematica soggiacente alle parole indicate**

Come dicevamo, *aidos* non è *dike* e *dike* non è *aidos*. Si tratta, d'altra parte, di qualità che appartengono entrambe alla virtù politica. Come apparirà dallo svolgimento ulteriore del dialogo, che mette a tema anche altre qualità della virtù politica, ci si domanderà se le qualità indicate costituiscono cose distinte o un'unica cosa.

<sup>11</sup> Sulla differenza di statuto fra idea (modello mentale a comprensione e a estensione incomplete) e concetto (modello mentale a comprensione ed estensione complete) e sul problema della completezza dei sistemi logici ci siamo intrattenuti in G. Limone, *Persona e memoria. Oltre la maschera: il compito del pensare come diritto alla filosofia*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2017.