

JURI ZANCHI*

Homo absconditus. Il pudore al tempo dei social

Abstract

La pudeur and la honte appear to be obsolete phenomena in a transparent society where self-display has become imperative. Exposed to the point of ostentation, the personal identity of online users faces a fundamental contradiction: the shameless pursuit of visibility risks devolving into vulgar exhibitionism and self-objectification. Against this backdrop, and drawing upon the thought of Emmanuel Mounier, this paper offers a re-evaluation of the *pudeur* as an act of ethical and ontological resistance. The logic of digital commodification consistently degrades the intimacy of the person and reduces the ontological subjectivity of the body into an aestheticized object-commodity. Hence, the *pudeur* is redefined as the vestal of the person's transcendence and dignity. Ultimately, to rediscover the *pudeur* means to shield the *homo absconditus* from the tyranny of appearance and from the new forms of shame fostered by the digital environment.

Keywords: *Pudeur*; shame; intimacy; body; commodification.

NELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA, profondamente segnata dalla pervasività dei social media, si assiste a una progressiva marginalizzazione del pudore quale dimensione costitutiva dell'esperienza soggettiva. L'imperativo della visibilità promosso dalle piattaforme digitali tende oggi a incentivare una sovrapposizione sistematica del sé, spesso rivolta a un pubblico di *voyeurs* indistinti e anonimi. In tale contesto, in cui l'intimità viene sottoposta a una sorta di spettacolarizzazione forzata, il pudore si configura non come reticenza o timidezza, bensì come una postura etica e antropologica che mira a custodire l'irriducibilità del soggetto e la sua *opacità ontologica*.

1. *Pudore e identità nella società della vetrine*

La questione del pudore appare paradossale all'interno di quella che Emmanuel Mounier avrebbe definito una società dell'«essere in vetrina»¹, nella quale la visibilità non rappresenta più una libera scelta, ma si impone come norma tanto implicita quanto vincolante. L'identità personale, in questo scenario, sembra dipendere dalla capacità di esibirsi, appunto, con *spudoratezza* e di ottenere riconoscimento attraverso le dinamiche del consenso digitale. In questa logica dell'*essere*

* Professore a contratto, Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano.

¹ E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1940, p. 621.

in vetrina, la quotidianità si modella sulla *performance* del visibile che pretende un susseguirsi di immagini atte ad essere consumate sul mercato dell'apparenza. La tirannia della visibilità, dunque, non si limita a una questione estetica o comunicativa, ma incide profondamente sulla percezione di sé e sulla costruzione del valore esistenziale dell'individuo.

Riabilitare il pudore, in questa prospettiva, non equivale a promuovere una forma di occultamento regressivo, bensì a riconoscerne la funzione di salvaguardia della *trascendenza della persona*. Per Mounier, il pudore è un gesto di delimitazione e protezione del sé, che consente di preservare la profondità dell'identità personale dalla superficialità delle apparenze e delle rappresentazioni pubbliche. Esso si oppone alla riduzione dell'individuo a superficie esibita, rivendicando uno spazio di silenzio, di riserbo, insomma di invisibilità come condizione necessaria per l'autenticità.

Il contesto digitale attuale, viceversa, sembra dominato da una logica di perdita dell'intimità che trova la propria sintesi nel motto postcartesiano *videor, ergo sum*, in cui il riconoscimento dell'esistenza digitale, tanto dal punto di vista "ontologico" quanto assiologico, viene a dipendere dalla capacità di esibirsi e di ottenere approvazione, e la libertà di non apparire viene messa sotto scacco, relegando l'invisibilità a sinonimo di irrilevanza.

Nella società delle vetrine, allora, la riscoperta del pudore solleva interrogativi cruciali: è davvero possibile che tutto della persona sia esposto, detto, mostrato? Quali sono le implicazioni etiche e relazionali di una tale trasparenza forzata? Il pudore, inteso come fenomeno relazionale e non meramente individuale, può costituire un atto di resistenza alla mercificazione dell'identità e alla sua riduzione a contenuto fruibile?

Pur riconoscendo che le riflessioni di Mounier non si collocano originariamente nell'ambito della cultura digitale, esse offrono nondimeno strumenti concettuali utili per una critica della società delle vetrine. Tuttavia, è opportuno precisare che tale critica non intende demonizzare in modo assoluto l'uso dei social media, i quali possono anche veicolare contenuti di valore informativo, culturale e sociale. Molti utenti, infatti, adottano modalità di utilizzo selettive, preservando ambiti di vita nella sfera strettamente privata. L'analisi qui proposta si riferisce specificamente a un modello di esposizione totalizzante, in cui il profilo social diviene, senza soluzione di continuità, il principale dispositivo di narrazione iconografica del sé.

Si potrebbe, dunque, affermare, pur senza voler generalizzare, che c'è un fondo di *volgarità* sotteso alla società delle vetrine.

Scrivo, al riguardo, Mounier:

Ci si rende conto che la vita della persona è avvinta, per natura, a una sua *intimità*. Quanti sono totalmente al di fuori di sé, in una sorta di esibizionismo, non hanno intimità, né densità, né retroscena. Si possono leggere come un libro aperto, e presto si

esauriscono. Costoro, non avendo l'esperienza di questa distanza profonda, non conoscono il "rispetto dell'intimità", propria o altrui. Essi hanno un gusto volgare di raccontare, di raccontarsi e di far raccontare, di esibire e di indagare. Il riserbo nell'esprimersi, la discrezione è l'omaggio che la persona rende alla sua infinità interiore.

La moderna cultura dell'essere in vetrina – pur tenendo conto della natura ambivalente del medium digitale – sembra ricalcare i caratteri qui delineati da Mounier: essa è costruita sull'esibizionismo che causa lo squadernamento e la messa in mostra di sé e, di pari passo, una morbosa e invadente curiosità nel voler spiare le vite altrui, fin nella più radicale intimità. Gli utenti dei social tendono, così, a cancellare ogni retroscena invisibile della propria quotidianità per costruire una narrazione di sé che, come un libro aperto, si può leggere immagine dopo immagine.

Del resto, le dinamiche relazionali inaugurate dai social ridefiniscono le modalità del rapporto con l'altro che caratterizzano, viceversa, gli *incontri vis-à-vis*: fuori dai social, l'accesso all'intimità della persona, propria o altrui, è limitato proporzionalmente al grado di profondità del rapporto che si ha con chi si ha di fronte. Nelle vetrine digitali, viceversa, la stessa intimità viene regolarmente spiattellata ed esposta alla vista di centinaia se non migliaia di seguaci che raramente sono veramente amici.



Marco Antonio Franceschini, *Cacciata dal Paradiso*, 1690

La volgarità, qui intesa come perdita di intimità, inoltre, ha una seconda sfaccettatura che consiste nel fatto che qualunque contenuto pubblicato online viene immediatamente oggettivato, tanto sartrianamente dallo sguardo altrui, quanto dalla propria auto-oggettivazione in immagini, e fa quindi smarrire la soggettività di chi lo pubblica.

Contro queste derive si iscrive il consiglio mounieriano di omaggiare con il riserbo e la discrezione l'intimità della persona. Mounier suggerisce che ci siano aspetti del vivere che non sia bene esibire immediatamente, anzitutto l'intimità dell'*en soi* che preferirebbe l'invisibilità o perlomeno la penombra rispetto alla visibilità.

Come baluardo rispetto alla decostruzione della soggettività operata dai social, Mounier suggerisce una via d'uscita: la riscoperta del pudore, che invece sembra del tutto assente nel mondo social.

2. Vergogna e pudore

È bene, anzitutto, distinguere semanticamente il *pudore* dalle analogie che evoca con il concetto di *vergogna*. Lo stesso Mounier, che viene introdotto alla tematica del pudore dalla capitale monografia di Max Scheler², si discosta dalla visione negativa del pudore come variante della *honte* elaborata da Sartre³ il quale non coglie adeguatamente nel segno la distinzione tra *pudeur* e *honte*.

Nell'impianto sartriano, la *honte* insorge nell'uomo esposto allo sguardo alienante che l'altro inevitabilmente gli indirizza oggettivandolo: essa è «vergogna di sé, è riconoscimento del fatto che *sono*, per l'appunto, l'oggetto che altri guarda e giudica»⁴. La vergogna, alla Sartre, si manifesta come un disappunto e un ritirarsi in sé del soggetto di fronte alla rappresentazione oggettuale di sé posta in essere dall'altro. La presa di consapevolezza di questo indebito furto genera allora nell'io, come reazione non riflessiva⁵, il vergognarsi dello scoprirsi nudo di fronte all'altro, derubato di quella soggettività che ci differenzia dalle cose. In questo orizzonte, secondo Sartre, la *pudeur* altro non è che «una specificazione simbolica della vergogna originale»⁶.

Sebbene entrambi si originano di fronte al *regard d'autrui*, in realtà, la distinzione è più sottile: infatti, come fa notare Andrea Tagliapietra nella sua ricca monografia sulla *Forza del pudore*, richiamandosi, peraltro, a una distinzione che era già propria di Tommaso d'Aquino:

Ci si vergogna sempre di qualcosa che è già accaduto, come la colpa, o che sta accadendo nel presente, come la situazione di vergogna in senso stretto, mentre il pudore

² Cfr. M. SCHELER, *Pudore e sentimento del pudore*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

³ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2014, pp. 271-358.

⁴ Ivi, p. 314.

⁵ Cfr. ivi, pp. 271-272.

⁶ Ivi, p. 344.

guarda avanti, si proietta nel futuro, spia verso qualcosa che certo *può* accadere, ma non necessariamente *dovrà* accadere⁷.

La vergogna, insomma, di chi si è o di quel che si fa, insorge quando il pudore è già stato violato da una mancanza di riserbo e discrezione, con l'imporsi, tra l'altro, di uno sguardo o la formulazione di un giudizio che risulta rilevante per chi lo riceve, il quale in qualche modo tende ad assumerlo su di sé. Il pudore, viceversa, si manifesta come un sentimento che vigila alle porte di ciò che, nella persona umana, ha le caratteristiche dell'intimo, del segreto, del prezioso ma allo stesso tempo delicato. Se la vergogna è una reazione di nascondimento e allontanamento dell'altro che ha profanato la nostra soggettività, e insorge quindi a fronte della violazione che è già accaduta o perlomeno sta accadendo; il pudore, viceversa, è un sentimento che, guardando al futuro, veglia sulla persona e invita alla custodia di sé prima ancora di qualunque intrusione indebita.

Nelle vetrine digitali, tuttavia, come spiega Adriano Pessina⁸, non è possibile alcuna esperienza né del pudore né della vergogna poiché l'utente non si trova mai di fronte a un "tu" nominato, ma piuttosto ad un'utenza impersonale e anonima. Nei social, allora, nessuno è mai *guardato*, ma semplicemente *visto*. Si tratta, insomma, di un vedere oggettivante, un atto di percezione sensoriale che si limita a fruire passivamente di immagini. Di conseguenza, «proprio perché lo spazio digitale non permette l'esperienza del guardare, dell'essere guardati, del farsi guardare, i social determinano relazioni virtuali, cioè puramente possibili, senza vergogna e senza pudore»⁹.

Ma questo, che è un fatto, è o meno anche un valore?

3. *La vestale del sacro*

A tale proposito, si può analizzare la riflessione che Mounier formula sul pudore, la quale, benché non si possa rintracciare compiutamente in una sola opera, ricorre a più riprese nei suoi testi¹⁰.

Forse la più bella definizione che Mounier dà de *la pudeur* si trova nel *Trattato del carattere*:

Il vero pudore veglia alle porte di qualcosa di sacro; è per il credente una vedetta davanti al tempio dello Spirito Santo, oppure, da un posto di vista più profano, la vesta-

⁷ A. TAGLIAPIETRA, *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, Rizzoli, Milano 2006, p. 41.

⁸ Cfr. A. PESSINA, *L'essere altrove. L'esperienza umana nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 108-117.

⁹ Ivi, p. 110.

¹⁰ Un'analisi del tema del pudore in dialogo fra Mounier, Sartre e altri si trova in V. MELCHIORRE, *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 42-46 e, dello stesso autore, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987, pp. 45-51.

le di una specie di poesia del segreto e del disponibile. [...] Esso è l'“arretramento” della vita personale. Sacerdote e non guardiano [...] non rifiuta, ma custodisce; vi è nella flessibilità del suo gesto altrettanta apertura quanto riserbo e, più che un avvertimento, un invito a una più alta venerazione¹¹.

In questa definizione Mounier prende anzitutto le distanze da Sartre: *la pudeur*, a differenza della *honte*, è più un sacerdote che custodisce, piuttosto che un guardiano che protegge e rifiuta chi stia tentando – o abbia già tentato – di invadere lo spazio sacro cui è posto a difesa. Il pudore conserva un'apertura di fronte a qualcosa di positivo, non si gioca sul versante del negativo, della colpa, della chiusura e della difesa rispetto ad un'intrusione già commessa, come invece fa la vergogna. Il pudore non respinge l'altro, che va anzi allontanato quando il pudore stesso è già stato violato, ma veglia e invita alla venerazione di quel che di sacro sta ad indicare.

Il pudore ricopre, secondo il filosofo, il ruolo di *vestale*, ossia della sacerdotessa che, nell'antica Roma, aveva l'onore di presiedere ai culti della dea Vesta e, in particolare, aveva il compito, insieme al collegio delle altre vergini, di mantenere vivo il sacro focolare dello Stato. Analogamente, il pudore ha la grazia e la discrezione di vegliare alle porte di qualcosa di sacro, del fuoco eterno della persona umana, che si gioca al confine fra ciò che è segreto e ciò che si può mostrare, tra quel che si può rendere disponibile all'altro e ciò che va preservato nella sfera dell'indisponibile.

Il pudore veglia, anzitutto, sull'inesauribilità della persona e della sua interiorità, ma anche sul 'tempio dello Spirito Santo' che biblicamente è il corpo.

Mounier, riprendendo implicitamente la linea teorica scheleriana¹², distingue, infatti, come due tipologie di pudore: quello *fisico* o *corporeo* da quello più psichico o spirituale – se si vuole ricorrere alla terminologia scheleriana – che contraddistingue mounierianamente gli ambiti dell'*intimità*, del *pensiero* e dei *sentimenti*.

Prima di scendere a più precise distinzioni, in linea generale, *la pudeur* veglia sul rischio di fissare e oggettivare la persona – che nella linea teorica mounieriana è indefinibile¹³ – ad una delle sue manifestazioni. Non solo perché le manifestazioni della persona non sono finite, grazie alla possibilità del cambiamento e del perdono, ma anche perché non tutto della persona è manifestabile: ci sono appunto un'*intimità* e una *corporeità* che nella visione mounieriana meritano il riserbo e il rispetto dovuto a qualcosa di inviolabile. Come il focolare della città era custodito dalle sole vestali, allo stesso modo l'accesso all'*en soi*, così come al *corps*, deve essere vegliato e custodito perché alla ricchezza che vi è custodita è bene che acceda solo chi si trova con il soggetto in un rapporto di altrettanta intimità. Diversamente, il soggetto potrebbe cadere vittima della degradazione cui è sottopo-

¹¹ E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, p. 609.

¹² Cfr. M. SCHELER, *Pudore e sentimento del pudore*, pp. 57-58.

¹³ Cfr. E. MOUNIER, *Il personalismo*, Anonima Veritas Editrice, Roma 2004, p. 29.

sto tutto ciò che viene rivelato e quindi diventa possibilmente manipolabile da altri. Il pudore, in questo senso, va «contro la tendenza naturale di mostrare»¹⁴ tipica della cultura dell'essere in vetrina, il cui rischio permanente è quello di scambiare l'io manifestato sui social con l'io nella sua complessità. Esso, insomma, 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»¹⁵.

Questo sentimento, dunque, non vuole essere segno di debolezza, ma è, come afferma Giuseppe Limone, un atto di *resistenza ontologica*¹⁶ ed *etica* che protegge la persona dal rischio di essere ridotta a una semplice apparenza.

Un sentimento, questo, che – lungi dall'essere espressione di fragilità – si configura come 'risposta etica': non semplicemente una reazione emotiva o culturale, ma una postura filosofica che si oppone alla riduzione della persona a superficie comunicativa.

La *resistenza ontologica* del pudore si radica nella consapevolezza che l'identità personale non si esaurisce nelle sue manifestazioni esteriori, né può essere pienamente colta attraverso le sue rappresentazioni pubbliche. Il pudore appare, appunto, come un atto di *resistenza ontologica* di fronte all'erosione del digitale che rischia di degradare l'ontologia della presenza a un'evanescente estetica dell'apparenza.

Anche da un punto di vista etico, esso diventa una sorta di *diritto all'opacità*: il segnale di una tensione tra l'essere e il mostrarsi, ma al contempo ciò che preserva la persona dalla dispersione e dalla frammentazione. Esso custodisce l'idea che l'essere umano non possa essere interamente detto, né completamente visto, senza che qualcosa di essenziale venga perduto o violato.

4. *Il pudore spirituale*

Una prima forma di pudore è, per Mounier, un *pudore* che potremmo definire *spirituale* che ha a che fare con la custodia dell'intimità, del pensiero e del segreto¹⁷, dei sentimenti¹⁸.

Esso, insomma, è il riserbo dovuto alla propria e altrui interiorità che, nella sua infinità, deve essere custodita nel segreto, senza essere cristallizzata in alcuna forma oggettuale. Il pudore di tipo spirituale, in altri termini, è la virtù di quelle «persone che hanno coscienza di non avere a loro completa disposizione l'infinita

¹⁴ E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, p. 609.

¹⁵ ID., *Il personalismo*, p. 75.

¹⁶ Cfr. G. LIMONE, *La persona come evento ontologico e come evento filosofico*, pp. 3-41, «Persona», vol. I, n. 1, 2011, p. 27.

¹⁷ Cfr. E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, pp. 609-910.

¹⁸ «Il pudore dei sentimenti – dice – che ciascuno di essi mi limita e mi falsa» (ID., *Il personalismo*, p. 76).

profondità di vita che s'inabissa in ciascuna di esse. [...] Esso respinge un certo gusto volgare di rivelare e di raccontare»¹⁹. L'intimità richiede un atteggiamento di rispetto, fondato sulla consapevolezza della sua natura non appropriabile. Essa implica una modalità di accesso discreta, attenta a non violare ciò che, per sua struttura, resiste all'esposizione.

Questa prospettiva, però, si colloca in contrasto con la logica delle vetrine digitali; Mounier ci ricorda che c'è un riserbo da preservare rispetto all'*en soi* della persona, che non deve essere sfacciatamente esibito alla mercé di chicchessia, pena la perdita di quell'intimità stessa in cui viene custodito quel che più segretamente la persona è. Rimane, comunque, al fondo della persona, un che di segreto che si potrebbe scegliere di non svelare comunque a nessuno, anzi, forse anche un fondo di opacità che rimane ignoto alla persona stessa, che non è mai trasparente nemmeno a se stessa.

Non è auspicabile, in questo senso, nemmeno la totale mancanza di opacità e riservatezza nei rapporti interpersonali: l'alterità dell'altro è segnata dal fatto che egli non mi sarà mai del tutto trasparente, pena la scomparsa dell'alterità stessa e, di conseguenza, la fine della relazione, che perderebbe qualunque attrattiva. Non-dimeno, anche volendo, una tale trasparenza interpersonale è impossibile per la distanza invalicabile costituita dalle nostra diverse e impenetrabili corporeità. Il pudore, in questo senso, ha anche una forte dimensione intersoggettiva e relazionale, in quanto introduce una sorta di "distanza" etica che permette la prossimità di una relazione basata sul rispetto e sulla cura.

Diversamente, in riferimento all'intimità, per Mounier «la vita personale comincia con la capacità di rompere il contatto con l'ambiente, di *riprendersi*, di *ripossedersi*, per riportarsi ad un centro, raggiungere la propria unità»²⁰. Per una architettura della persona stabile ed equilibrata, ad avviso di Mounier, occorre il bilanciamento di due strutture: il movimento di esteriorizzazione a cui fa da contrappunto quello di interiorizzazione²¹. All'estroversione verso gli altri nel cui sguardo la persona trova la possibilità di giungere a se stessa, il cui rischio però è quello della dispersione e della spersonalizzazione, in altre parole dell'alienazione nel mondo del *si impersonale*; Mounier abbina – senza contrapporre, ma anzi in modo complementare – un altrettanto necessario ritiro dal contatto con le cose e con le persone ridotte a cose, ossia un riprendersi verso la solitudine, che non è né isolamento né ripiegamento individualistico su di sé. Movimento, quello verso verso l'*en soi*, che è invece ostacolato dalla logica esibizionistica delle vetrine che implica un modello espositivo centrato sulla auto-rappresentazione, per cui la persona resta in balia di un regime di trasparenza performativa.

¹⁹ ID., *Trattato del carattere*, p. 610.

²⁰ ID., *Il personalismo*, p. 74.

²¹ Cfr. ID., *Trattato del carattere*, pp. 718-730.

5. *Il pudore corporeo*

Vi è poi un'altra tipologia di pudore che è quello corporeo.

Qui Mounier non coglie il versante moralistico per cui il pudore sarebbe la copertura di un tabù imposto dal puritanesimo borghese otto-novecentesco oppure dalla morale cattolica, sulla scorta di una svalutazione e una indecenza legata al corpo e ai suoi istinti e all'incapacità di gestirli dentro sistemi di potere. Contro questa visione, peraltro, si schiererà la rivoluzione sessuale del Sessantotto di cui la società della trasparenza è in qualche modo figlia perché, come rileva Monique Selz, la liberazione sessuale portata avanti dai sessantottini, che ha messo al bando il pudore come un sentimento retrogrado e patologico, succube di una cultura oscurantista, ha portato all'eccesso opposto dell'«imperativo del piacere a ogni costo e all'esibizione dei corpi»²².

Mounier, in proposito, non intende riabilitare il pudore a fronte di una vergogna ontologica relativa al corpo, considerato come un *pudendum* da nascondere e soffocare, tutt'altro. Secondo Mounier, di fatti:

Il pudore fisico non significa che il mio corpo sia impuro, ma che io sono infinitamente più del mio corpo guardato o colto da altri. [...] Non mi confonde il fatto di essere questa nudità o di rappresentare questo personaggio, ma il fatto che sembri che io non sia nient'altro che questo²³.

Non vi è, dunque, una svalutazione di un corpo ritenuto impuro e perciò da censurare, quanto piuttosto una rivalutazione della corporeità stessa, sebbene irriducibile a se stessa. Ciò che fa problema alla persona umana e su cui il pudore sta a vegliare, non è la sua nudità corporea ritenuta, alla maniera platonico-cartesiana, come un fardello di cui vergognarsi e liberarsi, un residuo animale che nostro malgrado ci trattiene nelle bassezze della vita organica. Il pudore corporeo, al contrario, vuole preservare la consapevolezza che *l'io* non è solo *un* corpo saputo, non un insieme di organi impudichi che dicono la nostra animalità, non un perimetro di carne che può essere guardata con sguardo oggettivante, nemmeno nella sfera sessuale. La prima evidenza che il pudore suggerisce è che la soggettività dell'io è irriducibile all'oggettività di un corpo colto da altri.

Il pudore corporeo, ma non solo questo, si configura, così, nella lettura mounieriana, come un «n'être que cela»²⁴, atto cioè a custodire l'irriducibilità della persona al *nient'altro che questo*. In pari tempo, il pudore salvaguarda l'essere *infinitamente di più* proprio del corpo della persona.

²² M. SELZ, *Il pudore. Un luogo di libertà*, trad. it., Einaudi, Torino 2005, p. 17.

²³ E. MOUNIER, *Il personalismo*, p. 76.

²⁴ Id., *Le personnalisme*, pp. 429-525, in *Oeuvres de Mounier*, tome III, Paris, Édition du Seuil 1947, p. 464. L'espressione torna anche in *Introduction aux existentialismes*, pp. 69-175, in *Oeuvres de Mounier*, tome III, p. 139.

6. *Vergogna digitale: fra corpi e merci*

Eppure, il punto che occorre meglio riguadagnare oggi per preservare il corpo dal *n'être que cela*, non solo dei social, è il valore, più ancora dell'interiorità, della corporeità stessa, il significato profondo dell'*esteriorità*. Il problema che un certo utilizzo delle vetrine digitali presenta, in fin dei conti, è quello di un materialismo mitigato da uno psichismo o mentalismo, in cui l'unica eccedenza rispetto alla corporeità è la psiche o la mente – non certo l'anima spirituale. In questa visione antropologica, una delle poche cose che l'io ha su cui poter costruire la propria identità è, secondo una formula riduzionistica, il proprio corpo, che viene così investito di tutta una fabbricazione che rende legittima la pubblicazione di qualsiasi contenuto della propria nudità, non solo simbolica. L'esteriorità diventa così forse l'unica superficie su cui poter disegnare la propria identità e il corpo viene ridotto a ornamento artificioso che, di conseguenza, come i bei gioielli che il soggetto possiede, può e deve essere messo in mostra anche in modo appariscente.

Questo comporta la necessità di una *estetizzazione del corpo*, che deve essere inevitabilmente bello, attraente, se serve modificato graficamente o anche chirurgicamente per eliminare difetti antiestetici, così da apparire al limite sensuale ed erotico e rispondere ai criteri estetici veicolati dai social stessi. Il modello del corpo, nelle vetrine digitali odierne, diventa, secondo l'analisi di Vanni Codeluppi, il «prodotto, il quale, indipendentemente dai suoi difetti, si presenta con un *packaging* luccicante sugli scaffali di vendita. Anche il corpo, dunque, è indotto a seguire il modello del *packaging* e a trasformarsi a sua volta in un oggetto sfavillante»²⁵.

Questo fenomeno, particolarmente evidente nella pratica dei *selfie*²⁶, tende a far svanire, di conseguenza, la netta distinzione fra corpi e oggetti, laddove i primi, confezionati appositamente per essere esibiti, tendono sempre più ad assomigliare ai secondi.

Il personaggio che si espone in vetrina è, alla somma, un soggetto che percepisce se stesso e il proprio corpo nella forma individualistica e gelosa dell'*avere*, che sui social si traduce nella possibilità di mostrarsi *en public* proprio perché ciò che viene mostrato è pensato nella forma dell'avere e non dell'essere. O meglio, di un essere che, ridotto ad apparire, sfuma nell'avere.

Se è vero, infatti, quel che dice il Marcel citato da Mounier secondo il quale «ciò che ho [...] è ciò che posso esporre»²⁷, risulterà vero che, nelle piattaforme social, i corpi e i volti, visti e pensati come forme dell'avere del soggetto, si possono, perciò, mettere in bella mostra. Insomma, se il corpo non è l'essere dell'io, esso, viceversa, rientra nella dimensione dall'avere e, quindi, può essere messo in vetrina.

²⁵ V. CODELUPPI, *Vetrinizzazione. Individui e società in scena*, Bollati Boringhieri, Torino 2021, pp. 50-51.

²⁶ Cfr. ivi, cap. 5, *Selfie dunque sono*, pp. 79-94.

²⁷ E. MOUNIER, *Gli esistenzialismi*, trad. it., Ecumenica editrice, Bari 1981, pp. 117-118.

Si capisce allora, perché le vetrine digitali si possano pensare più come un *mercato*, che come un *palcoscenico*, secondo quanto riporta Han nel suo testo *La società della trasparenza*:

Il mondo, oggi, non è un *teatro* [...] ma è un *mercato* nel quale le intimità vengono esposte, comprate e consumate. Il teatro è un luogo della *rappresentazione*, mentre il mercato è un luogo dell'*esposizione*²⁸.

Gli schermi vitrei dei dispositivi moderni diventano oggi non tanto dei palcoscenici teatrali in cui si inscena uno spettacolo in cui gli utenti sono gli spettatori²⁹, poiché lo schermo crea una sensazione di fusione tra esso e il corpo dell'utente, tale che lo spettatore è irresistibilmente attratto all'interno dello schermo, annullando la distanza tra spettacolo e spettatore³⁰. Al contrario, si tratta di veri e propri *mercati* in cui le persone si confondono con le cose, entrambe pensate nella forma dell'avere, suscettibili, dunque, di essere esposte e mercificate. Nella società consumistica, tutto è in vendita, anche le immagini e le persone, come le cose, che possono essere consumate secondo il diritto degli spettatori, che sono più che altro consumatori³¹.

Con tutto ciò si dimentica che il corpo e, di rimando, la persona umana, appartengono, viceversa, alla dimensione del *non-inventariabile* che è incompatibile con il paradigma del corpo-merce in vetrina.

Per contrastare la deriva consumistica della cultura della vetrina, risulta interessante richiamare la tesi di Mounier, ripresa da Marcel³², secondo la quale la persona umana è definita come il «non-inventariabile»³³. L'*inventaire* è l'atto di rilevazione ed enumerazione con il quale si catalogano le merci sugli scaffali secondo codici numerici e tipologici. La persona umana, al contrario, è colei di cui non si può fare l'inventario perché non è un «qualche cosa»³⁴ da ostentare nei moderni mercati digitali, ma un qualcuno che non è seriale e dunque nemmeno catalogabi-

²⁸ B.-C. HAN, *La società della trasparenza*, trad. it., Nottetempo, Milano 2014, p. 59.

²⁹ Cfr. V. CODELUPPI, *Vetrinizzazione*, p. 16.

³⁰ Cfr. ID., pp. 38-39.

³¹ Si noti che il consumo delle immagini e delle attività svolte dagli utenti sul web è stratificato, tanto che Shoshana Zuboff ha potuto parlare di un *capitalismo della sorveglianza*: com'è noto, anche le imprese che gestiscono le piattaforme digitali utilizzano le informazioni pubblicate per schedare i loro consumatori, così da poter vendere ad altre aziende profili quanto più precisi degli interessi dei consumatori a cui proporre in modo preciso prodotti e pubblicità plasmatis sui loro comportamenti digitali. Gli stessi dati, poi, servono anche a nutrire gli algoritmi di intelligenza artificiale che regolano i social e prevedono i comportamenti degli utenti. Si tratta, dunque, di un vero e proprio mercato digitale, in cui l'utente offre gratuitamente i propri contenuti che le imprese trasformano effettivamente in merce, sotto forma di dati. Per un approfondimento su questi aspetti si veda S. ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, trad. it., Luiss University Press, Roma 2023.

³² Cfr. G. MARCEL, *Essere e avere*, trad. it., Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999, p. 81.

³³ E. MOUNIER, *Il personalismo*, p. 105.

³⁴ ID., *Il personalismo*, p. 75.

le. Nemmeno il suo corpo e il suo volto possono essere ridotti a soprammobili da esposizione, perché dicono l'inesauribile valore della persona, irriducibile ad un'immagine possedibile e consumabile da chiunque.

Per quanto non inventariabile, per la persona si profila nel mercato digitale un nuovo tipo di vergogna che né Mounier, né Sartre, ma Günther Anders avrebbe più avanti avuto modo di studiare, ossia la *vergogna prometeica*³⁵. La vergogna intesa alla Sartre è *vergogna ontologica*³⁶ dell'essere ridotti dallo sguardo altrui a oggetti, della caduta originale in mezzo alle cose³⁷ che, tuttavia, non si manifesta neppure nei social in quanto, come già si è osservato, non c'è propriamente nessuno che ci guarda e che, dunque, possa farci vergognare in questo senso.

Quella che Anders intravede e che la società delle vetrine fa esplodere è, all'opposto, la vergogna di *non essere all'altezza*, in questo caso *estetica*, degli oggetti, quando invece lo si vorrebbe. Una vergogna particolare e nuova, dunque, quella andersiana – che qui non si ha modo di approfondire: ciò di cui ci si vergogna, ormai, «non è affatto di essere ridotto a cosa, ma al contrario di *non esserlo*»³⁸.

L'attuale *vergogna corporea digitale*, quale sfumatura della *vergogna prometeica*, è vergogna di un sé corporeo che non corrisponde ai canoni estetici dominanti imposti dai social media. È la vergogna non per la propria nudità, ma per un corpo che non è conforme agli standard di bellezza plasmati sui canoni perfetti, nella loro artificialità, delle merci. Ci si vergogna, allora, di mostrarsi in modo inadeguato, di fallire nella propria *auto-oggettivazione*, per un corpo che non si reputa mai *abbastanza*, nonostante venga confezionato attivamente come un prodotto, in quella che Alessandra Papa definisce una sorta di «fisiotecnica»³⁹ che nell'online si documenta nella scelta di filtri, pose, angolazioni, per narrare una versione idealizzata di sé. Qualora non regga, quindi, il confronto con le performance estetiche degli altri utenti, il corpo diviene fonte di una nuova vergogna indotta dal digitale: esso viene quindi censurato nella sua possibilità di accesso alle vetrine digitali a cui solo gli oggetti seducenti, e non quelli difettosi, possono ambire.

7. Corpo più del corpo

Mounier, di contro alla cultura della vetrina e al suo strisciante materialismo, ci suggerisce un riguadagno della soggettività della corporeità stessa, tale per cui,

³⁵ Cfr. G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, vol. 1, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 31 ss.

³⁶ Cfr. M. BIZZOTTO, *Il corpo e il volto. Linguaggio, pudore, malattia*, Edizioni Studium, Roma 2005, p. 100.

³⁷ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, p. 344.

³⁸ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, p. 37.

³⁹ A. PAPA, *Natum esse. La condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2018, p. 177. Per un approfondimento, nella cornice di una antropologia natale, circa il concetto andersiano di vergogna prometeica e la relativa vergogna verso la propria corporeità *démodé* poiché *nata da donna* si veda ivi, pp. 157-199.

mentre è vero che io sono infinitamente di più del mio corpo, al tempo stesso non posso dimenticare che io *sono anche e soprattutto* questo mio corpo.

Il corpo, nel personalismo mounieriano, appartiene alla dimensione dell'*essere* – non dell'*avere* – della persona umana, la quale ontologicamente è composta dall'unione inscindibile di corpo e spirito.

Io sono persona fin dalla mia esistenza più elementare e la mia esistenza incarnata, anziché spersonalizzarmi, è un fattore essenziale del mio modo di essere personale. [...] Le due esperienze in realtà non sono distinte: *io esisto soggettivamente, io esisto corporalmente* sono un'unica e medesima esperienza. Non posso pensare senza essere, né essere senza il mio corpo⁴⁰.

Non a caso, fra le tre dimensioni tipizzanti della persona umana, Mounier annota, oltre alla *comunione* e alla *vocazione*, il tratto dell'*incarnazione* che dice, per un verso, il necessario *engagement* della persona nelle vicende storiche in cui è calata e, per altro verso, la sua natura corporea⁴¹. Natura corporea che, a sconfessione del cartesianesimo francese, è fattore essenziale dell'essere personale: l'essere umano è persona *grazie* e non *malgrado* la sua corporeità⁴².

Non solo, allora, io sono più del mio corpo, che sia o meno visto da altri, perché oltre all'esteriorità manifesto una interiorità spirituale; nondimeno questa ulteriorità si manifesta già a livello corporeo, di modo che il corpo umano non è mai 'nient'altro che' un corpo, ma anzi, nel suo non essere mai riducibile alla sua datità materiale o a residuo animalesco, si fa custode e rivelatore della dimensione tipicamente umana della trascendenza. Io *sono*, dunque, il mio corpo, secondo Mounier.

Nel personalismo mounieriano, quindi, il pudore corporeo non è una negazione del corpo, ma un atteggiamento che si prende cura del corpo come qualcosa di ontologicamente essenziale per la persona.

Tanto che Mounier non solo scrive che *io sono più del mio corpo*, ma si spinge paradossalmente ad affermare che «il pudore dice: il mio corpo è più del mio corpo»⁴³.

Non si tratta, dunque, di una distinzione che potrebbe apparire residualmente dualista tra un *en moi* che eccede il corpo e un corpo come semplice oggetto. Per Mounier, il corpo stesso non si riduce mai a una pura nudità oggettuale o all'animalità, ma è, in sé, un '*più*' rispetto a ciò che appare, una presenza che non si esaurisce nelle sue manifestazioni visibili.

⁴⁰ E. MOUNIER, *Il Personalismo*, p. 51.

⁴¹ Cfr. ID., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1949, p. 82.

⁴² Per un approfondimento circa lo statuto della corporeità nel quadro dell'antropologia personalista, dell'autore si veda J. ZANCHI, *Persona e corporeità. Per un'antropologia personalista*, pp. 263-290, «*Aisthema*», vol. X, n. 1, 2023.

⁴³ E. MOUNIER, *Gli esistenzialismi*, p. 169 e ID., *Il Personalismo*, p. 105.

La corporeità, infatti, è il manifestarsi visibile dell'essere della persona, ossia di un'*eccedenza spirituale*⁴⁴, custodita dal pudore, che trova nel corpo stesso il suo ancoraggio. Per cui, secondo l'adagio che Mounier riprende da Péguy, lo spirituale, e quindi il personale, è il carnale⁴⁵. Di conseguenza, si riduce lo statuto della corporeità stessa se la si tratta come un oggetto di possesso del soggetto. Si dimentica che la nudità, tutt'altro che invereconda, è – fuori da ogni materialismo – l'essere della persona e, in quanto tale, è più di un corpo, alle cui porte il pudore deve continuare a vegliare.

8. *La vergogna dell'absconditus*

Ebbene, il pudore, non solo quello corporeo, in Mounier, sta a custodire la persona che non può essere ridotta a *n'être que cela*, ma che, al contrario, conserva sempre in sé un'eccedenza che è il tratto tipico della *trascendenza*.

In proposito, Mounier, commentando e correggendo l'utilizzo ambiguo fatto dagli esistenzialisti, Sartre in primis, dei concetti di vergogna e pudore, scrive:

Il pudore o la vergogna morale esprimono che tra la mia natura corporale o sociale oggettivata e la mia esistenza non c'è identità. Io non ho vergogna di *essere confrontato con un altro*. [...] Io ho vergogna di *non essere che questo*, o piuttosto di sembrar non essere che questo, io che sento in me la possibilità di essere infinitamente di più, e nell'altro, nel suo richiamo o nel suo rimprovero, di essere infinitamente di più. [...] L'uomo potrebbe così definirsi come un essere capace di vergogna. Ho vergogna, dunque esisto, nel senso pieno della parola: esisto come un essere trascendente, fatto per svincolarsi perpetuamente da sé, dalle sue passioni, dalle sue azioni, dalle sue perfezioni paralizzanti⁴⁶.

Il pudore risulta essere, in ultima analisi, ciò che veglia alle porte della *trascendenza* stessa, di cui è espressione tipica. La persona umana, infatti, non è mai un 'non essere che questo', bensì il movimento del suo stesso *traboccamento* verso una eccedenza che è espropriazione dell'io, vocazione verso l'altro, verso la spiritualità che trascende i limiti dell'individuo stesso. Il pudore, così inteso, è «esperienza dell'inesauribilità dell'essere»⁴⁷, inesauribilità che un certo uso dei social tende a ridurre al solo visibile.

In questo senso si può capire il rimaneggiamento del motto cartesiano che, scevro dalle confusioni concettuali sartriane, risuonerebbe: *provo pudore* – o in

⁴⁴ Circa la teorizzazione del pudore quale custode dell'*eccedenza* della persona rispetto alla sua apparenza corporea si veda G. LIMONE, *La persona come evento ontologico e come evento filosofico*, p. 37 e la rilettura di G. CAMPANINI, *Mounier. Eredità e prospettive*, Studium, Roma 2012, pp. 136-147.

⁴⁵ Cfr. E. MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, trad. it., Ecumenica, Bari 1982, p. 62.

⁴⁶ ID., *Gli esistenzialismi*, pp. 118-119.

⁴⁷ Ivi, p. 169.

conseguenza vergogna – *dunque esisto*, un'esistenza che il pudore testimonia essere autenticamente umana in quanto capace di *trascendenza*, della quale il pudore è la vestale.

Nella cultura della vetrina, invece, come afferma Han: «la trasparenza è nemica della trascendenza»⁴⁸. Nella trasparenza in cui tutto deve essere esposto, del resto, non c'è posto per custodire la trascendenza o l'eccedenza spirituale e al contempo corporea della persona umana.

Nella trasparenza senza trascendenza, la persona viene degradata ed erosa nel suo fondo opaco e misterioso che ne custodisce il valore e la differenza con le cose:

Questo senso dell'intimità è il senso del mistero personale. *Ego sum homo absconditus. Noli me tangere*. C'è nella distanza spaziale come un simbolo imperfetto della trascendenza e nel comportamento del segreto come un riconoscimento della distanza metafisica⁴⁹.

Il pudore apre, in conclusione, al senso del *mistero* della persona umana, la quale non è mai trasparente, né per sé, né per gli altri, e non è mai 'nient'altro che' i suoi contenuti messi in vetrina. C'è, al contrario, nella persona, tanto al suo fondo di intimità, quanto nell'esteriorità della sua corporeità, un *quid* che è il senso della trascendenza personale che conserva, e deve conservare, i tratti del misterioso, in quanto non ostentabile a chiunque. Questo senso dell'*uomo nascosto* spiega il monito dell'evangelico *noli me tangere*, un invito a non trattenere l'inappropriabile, che è tuttavia negato dalla struttura stessa delle vetrine digitali.

Vetrine nelle quali, forse, si vorrebbe suscitare un senso di inadeguatezza ed esclusione per persuadere all'omologazione al digitale attraverso la provocazione di un ennesimo nuovo tipo di vergogna: la *vergogna dell'absconditus*. L'inedita vergogna dell'*absconditus* che la logica delle vetrine vorrebbe indurre sarebbe la vergogna di fronte al non mostrarsi, al celarsi, al volersi sottrarre allo sguardo panottico dei social⁵⁰. Per una cultura il cui valore è l'esibizionismo, ci si dovrebbe forse vergognare, ormai, della propria resistenza a mostrarsi in pubblico, del non volersi piegare all'imperativo etico della trasparenza, del proprio essere *homo absconditus*. Ci si dovrebbe vergognare della propria stessa pudicizia.

L'*homo absconditus*, viceversa, è colui che resiste all'appropriazione, che rifiuta di essere ridotto a superficie. Una figura 'personale' che – nel suo lavoro di sottrazione – incarna una critica radicale alla cultura dell'iper-esposizione. L'essere umano non è, del resto, un profilo, né una sequenza di immagini. In questo senso nel nascondimento l'umano si fa custode di una verità mai ostentata, che non si piega alla logica del *like*, ma che soprattutto non si lascia imprigionare dalle logiche panottiche dei social.

⁴⁸ B.-C. HAN, *La società della trasparenza*, p. 24.

⁴⁹ E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, p. 610.

⁵⁰ Cfr. M. SELZ, *Il pudore*, pp. 107-108.

L'*absconditus* rappresenta, in definitiva, per l'uomo un duplice invito a non guardare e a non farsi vedere, un riparo dallo sguardo impertinente dell'altro; da quello sguardo che voglia vedere troppo, che voglia spingersi fino a ciò che nella persona deve essere custodito nell'invisibile, o che, viceversa, ritenga che la persona, ormai trasparente, sia esauribile in ciò che rende visibile.

L'analisi di Mounier offre una via d'uscita dall'*impasse* della *società delle vetrine*, senza, tuttavia, auspicare utopicamente il ritorno a un passato *a-digitale*. La sua riabilitazione del pudore, inteso non come debolezza o tabù, ma come *resistenza ontologica e custodia della trascendenza* della persona, rappresenta un antidoto alla logica dell'esposizione forzata. In un mondo social in cui il corpo è ridotto a merce, il sé è plasmato per la vetrina e la dignità umana sembra dipendere dalla visibilità digitale, il pudore ci ricorda che il nostro valore risiede in un visibile che tuttavia custodisce l'invisibile. In tal modo, il pudore si configura come una scelta volontaria di coraggio etico, che preserva l'uomo da una logica che vorrebbe renderlo totalmente trasparente e, di conseguenza, dominabile.

Ecco perché, senza cedere a demonizzazioni sull'utilizzo dei social, un ripensamento del concetto e della pratica del pudore può essere utile perlomeno per una presa di consapevolezza della logica sottesa all'economia delle vetrine digitali e a quel che è in gioco nel nostro inevitabile essere inseriti in questo ambiente trasparente, in cui siamo al contempo venditori e consumatori.

Riabilitare il pudore significa, in ultima analisi, vegliare sul mistero di ciò che non può e non deve essere esposto e affermare che l'uomo non è una cosa e che la sua dignità risiede nel suo essere *homo absconditus*, un essere che si manifesta senza mai esaurirsi, un essere che sceglie il riserbo per onorare il proprio *fuoco sacro*.