

DAVID KONSTAN

La vergogna*

La vergogna ha avuto cattiva fama più o meno per tutto il secolo scorso. Come osserva Thomas Scheff,¹ «Negli ultimi duecento anni, nella storia delle società moderne, la vergogna è virtualmente scomparsa. La negazione della vergogna nelle società occidentali è stata istituzionalizzata».² Lo status della vergogna come emozione morale è stato messo in discussione da diversi critici, tra cui teologi e antropologi, che la considerano un precursore primitivo della colpa. La vergogna – è la loro argomentazione – risponde ai giudizi di altri ed è indifferente ai principi etici in quanto tali, mentre la colpa è espressione di una sensibilità interiore ed è propria dell'io moralmente autonomo dell'uomo moderno.³ Il passaggio da una società della vergogna a una società della colpa, secondo la formula resa popolare da Ruth Benedict,⁴ viene interpretato come un segno di progresso morale. Così, alla società guerriera rappresentata nell'epica omerica – una cultura della vergogna, secondo E.R. Dodds⁵ – è subentrata, col tempo, una cultura della colpa, che ha iniziato ad emergere nell'Atene democratica del quinto secolo, ma

* Questo saggio è una traduzione del capitolo 4 (pp. 91-110) del volume di D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press 2006, tradotto e pubblicato grazie al generoso consenso dell'autore e dell'editore. La traduzione italiana qui proposta è di Lucia Pasetti.

¹ T. J. Scheff, *Shame in Social Theory*, in *The Widening Scope of Shame*, ed. by M. R. Lansky - A. P. Morrison, Hillsdale NJ, Analytic Press, 1997, p. 205.

² Di conseguenza lo studio della vergogna è stato ampiamente trascurato: cfr. P. Gilbert - B. Andrews, *Preface* in P. Gilbert - B. Andrews, *Shame: Interpersonal Behavior, Psychopathology, and Culture*, New York, Oxford U. P., 1998, v.; da vedere anche per una rassegna ben fatta delle teorie recenti.

³ Cfr. L. Wurmser, *The Mask of Shame*, Baltimore, Johns Hopkins U. P., 1981, p. 17: nonostante Wurmser affermi che «si può provare vergogna e sentirsi colpevoli di fronte a qualcun altro»; cfr. inoltre J. P. Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, New York: Washington Square Press, 1996 (orig. 1943), p. 302: «mi vergogno di me stesso, come appaio all'Altro ... Ammetto che io sono come l'Altro mi vede»; M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, «Ethos» XVIII, 1990, p. 296. Per una critica dell'idea che la vergogna richieda un pubblico, vd. G. Taylor, *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, Oxford, Oxford U. P., 1985, pp. 57-68; D. L. Cairns, *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 16-18.

⁴ R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1946.

⁵ E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951.

non è giunta a uno sviluppo completo nel mondo antico fino all'avvento del cristianesimo.⁶

Gli psicologi hanno ignorato la vergogna, oppure l'hanno considerata una caratteristica della prima fase della socializzazione del bambino.⁷ Almeno finché Helen Block Lewis, in un saggio che ha esercitato una notevole influenza,⁸ ha sottolineato l'importanza della vergogna nella vita dell'adulto. Tuttavia, descrivendo la vergogna come l'esperienza dell'assoluta inutilità dell'io, in contrasto con la colpa, che è soltanto il sentimento negativo riguardo a un atto particolare (p. 40), anche Lewis ha contribuito a consolidare la convinzione che la vergogna sia qualcosa in assenza della quale si sta meglio.⁹ In realtà, è la colpa che può sfuggire di mano e trasformarsi in una condizione emotiva generalizzata, ovvero in un complesso di colpa, una condizione psichica che è stata in parte favorita, nella cultura occidentale, dall'importanza attribuita dal cristianesimo al peccato originale.¹⁰ Inoltre, il comportamento permissivo con i bambini e un'ingenua fiducia nella fondamentale bontà della natura umana hanno condotto alla denigrazione della colpa come espressione pericolosa della coscienza. Eppure, la colpa, come sentimento, mantiene una certa dignità, mentre la vergogna, nel migliore dei casi, appare infantile ed eterodiretta.¹¹ Così, Stephen Pattison¹² osserva: «Mentre la colpa

⁶ Cfr. S. Pattison, *Shame: Theory, Therapy, Theology*, Cambridge, Cambridge U. P., 2000, pp. 43-4; per una critica dell'idea della cultura della vergogna, vd. H. Lloyd - Jones, *Ehre und Schande in der griechischen Kultur*, «Antike und Abendland» XXXIII, 1987, p. 2; M. R. Creighton, *Revisiting Shame ...*, cit.; D. L. Cairns, *Aidos ...*, cit., pp. 27-47, ma l'idea persiste negli studi contemporanei, ad es. in A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge MA, Harvard UP, 1996, pp. 248-9.

⁷ M. R. Creighton, *Revisiting Shame ...*, cit., p. 286: «Il sentimento della vergogna precede lo sviluppo del Super-io, anche se in seguito può essere integrato nella formazione del Super-io. La colpa si sviluppa più tardi durante la fase edipica, e richiede la presenza del Super-io»; T. J. Scheff, *Shame in Social Theory ...*, cit., p. 210; Id., *Shame and the Social Bond: A Sociological Theory*, «Sociological Theory» XVIII, 2000, p. 86.

⁸ H. B. Lewis, *Shame and Guilt in Neurosis*, New York, International U. P., 1971.

⁹ D. Nathanson, *Shame and Pride: Affect, Sex, and the Birth of the Self*, New York, W.W. Norton, 1992, p. 19 «Mentre la vergogna riguarda la qualità della nostra persona ossia del nostro io, la colpa è un'emozione dolorosa che viene innescata quando diventiamo consapevoli di aver agito in modo da nuocere a un'altra persona o da violare un codice importante. La colpa riguarda l'azione e le leggi. Ogni volta che ci sentiamo colpevoli possiamo pagare per il danno causato». Cfr. poi M. Jacoby, *Shame and the Origins of Self-Esteem: A Jungian Approach*, London, Routledge, 1991 [trad. D. Whitcher], p. 1; M. Lewis, *Shame: The Exposed Self*, New York, Free Press, 1992, p. 10; M. Lewis, *Self-Conscious Emotions: Embarrassment, Pride, Shame, and Guilt*, in *Handbook of Emotions*, M. Lewis - J. M. Haviland-Jones, New York, Guilford Press, 2000², p. 629. Cfr. però R. C. Solomon, *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, Hackett Publishing Co, 1993 (ed. riv.), pp. 259; 301 e D. L. Cairns, *Aidos ...*, cit., pp. 23-4.

¹⁰ Plutarco (*La timidezza* 528D) tratta della timidezza esagerata o della sensibilità alla vergogna (*du-sopia*), ma si tratta di un'inclinazione (secondo Aristotele, *hexis*), più che di una condizione emotiva generale; Plutarco, tuttavia, ritiene che anche la vergogna intensa sia un *pathos* doloroso (529E); cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* 1108a33-4.

¹¹ Cfr. soltanto M. Lewis, *The exposed Self ...*, cit.; H. Lewis (*Introduction: Shame, the "Sleeper" in Psychopathology*, in Id., *The Role of Shame in Symptom Formation*, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum Associates 1987, p. 11) nota che nelle teorie moderne «la vergogna è un'emozione meno prestigiosa della colpa».

¹² S. Pattison, *Shame ...*, cit., p. 129.

può avere un ruolo molto costruttivo nel creare e nel conservare le relazioni sociali e le responsabilità morali, gli effetti della vergogna sono molto più dubbi». E Zygmunt Bauman scrive:¹³

Proprio mezzo secolo fa, Karl Jaspers poteva ancora distinguere nettamente la “colpa morale” (il rimorso che proviamo quando facciamo del male ad altri esseri umani, per quel che abbiamo fatto o per quel che abbiamo mancato di fare) e la “colpa metafisica” (la colpa che avvertiamo quando si fa dal male a un essere umano, anche se il male non è in alcun modo legato al nostro agire). Questa distinzione ha perso senso con la globalizzazione. La frase di John Donne: «Non chiedere per chi suona la campana: suona per te» descrive, come mai nel passato, la solidarietà del nostro destino, anche se tale solidarietà non è ancora bilanciata dalla solidarietà dei nostri sentimenti e delle nostre azioni.¹⁴

Come molte altre culture, la Grecia e Roma non avevano termini separati per quello che definiamo vergogna e colpa: sembra che si siano accontentate di un solo concetto là dove noi ne riconosciamo due.¹⁵ Questo punto di vista, però, presuppone una corrispondenza naturale tra concetti psicologici che va al di là dei confini linguistici e sociali. Così, si suppone che il termine greco abitualmente tradotto con “shame” [“vergogna”] corrisponda più o meno al concetto inglese, a meno che, forse, in assenza di una parola per indicare la colpa, la vergogna greca non abbia un’estensione un po’ più ampia, così da includere in parte (o del tutto) la moderna nozione di colpa. In alternativa – e questa è l’ipotesi più comune – gli antichi Greci semplicemente non sono riusciti a produrre una nozione di colpa; il che è, a seconda dei casi, un segno della povertà del loro lessico etico o dell’incompletezza del loro sviluppo psicologico. Come si è visto, tuttavia, il lessico delle emozioni proprio del greco antico non corrisponde esattamente ai concetti dell’inglese moderno.¹⁶ Anziché supporre che la terminologia emozionale dei Greci relativa alla vergogna sia più confusa o più primitiva della nostra, dovremmo piuttosto cercare di cogliere la loro idea di questa emozione e il suo significato etico prestando parti-

¹³ Z. Bauman, *El desafío ético de la globalización*, «El País», 20 luglio 2001, p. 11.

¹⁴ E. Barkan (*The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices*, New York, W.W. Norton & Co, 2000, xxviii) nota, riguardo a quella che considera una nuova sensibilità alla colpa di intere nazioni: «Un nuovo elemento che consente di valutare questa moralità pubblica è la disponibilità politica, a volte lo slancio, ad ammettere le proprie colpe storiche».

¹⁵ I Greci erano tuttavia in grado di descrivere qualcosa di molto simile al nostro senso di colpa; così Tucidide (VII 75, 2-5) riferisce che, quando gli Ateniesi, dopo essere stati sconfitti a Siracusa, non riuscirono a portare in salvo i loro compagni feriti, provarono «biasimo per se stessi (*katamemphis sphon auton*)»; per una discussione, vedi R. Sternberg, *The Transport of Sick and Wounded Soldiers in Classical Greece*, «Phoenix» LIII, 1999, 3-4, pp. 196-7.

¹⁶ È stato affermato che la vergogna esiste in tutte le culture umane (M. J. Casimire - M. Schnegg, *Shame across Cultures: The Evolution, Ontogeny, and Function of a “Moral Emotion*, in H. Keller – Y. H. Poortinga – A. Scholmerich, *Between Culture and Biology: Perspectives on Ontogenetic Development*, 270–302. Cambridge, Cambridge U. P., 2003), ma si elude così il problema delle possibili differenze di significato dei termini impiegati. Per la vergogna in Cina, con una bibliografia sulla vergogna in diverse culture, comprese quelle dell’Indonesia, dell’India, del Giappone e del Medio Oriente, vedi J. Li, L. Wang - K. W. Fischer, *The Organization of Chinese Shame Concepts*, «Cognition and Emotion» XVIII, 2004, pp. 767-97.

colare attenzione al loro lessico. Qui, di nuovo, possiamo avvalerci della sottile analisi della vergogna (o, più precisamente, dell'*aiskhune*) compiuta da Aristotele, che credo apra nuove prospettive riguardo a molti dei problemi e dei paradossi che si presentano nell'ambito delle riflessioni moderne sulla vergogna e sui sentimenti ad essa legati. Nella seguente analisi, poi, il punto di partenza è l'esame dei significati e delle connotazioni di alcuni termini greci. Faccio appello all'indulgenza del lettore per quella che potrà sembrare un'insistenza eccessiva sugli aspetti lessicali o filologici (la trattazione sarà relativamente breve, ma chi desidera andare dritto ad Aristotele può saltare a p. 10). La contropartita, spero, sarà una cognizione più ampia del significato della vergogna sia nella società dell'antica Grecia che nella nostra.

Ci sono due parole greche che vengono tipicamente tradotte in inglese con "shame": *aidos*, che ha recentemente suscitato l'interesse degli studiosi (soprattutto di Cairns¹⁷), e *aiskhune* (talora traslitterata *aishune*). Questi termini non sono completamente sinonimici: un difetto del bel libro di Bernard Williams sulla vergogna nella Grecia antica¹⁸ è proprio che *aidos* e *aiskhune* vengono aggregate, anche se la vergogna come sentimento morale viene difesa in modo efficacissimo e la teoria "progressivista" di un grande cambiamento intellettuale dal pensiero etico antico a quello moderno, con la sua nuova concentrazione sulla colpa (p. 7), viene messa in crisi. Così, in una nota conclusiva, Williams osserva:¹⁹ «Ci sono due radici greche che recano il significato di "vergogna": *aid-...* e *aiskhun-...*; in generale non mi sono preoccupato di distinguere l'impiego delle due tipologie verbali. La distinzione non comporta molti cambiamenti per i miei scopi e, soprattutto, molte variazioni sono diacroniche», notando che *aiskhune* prende il posto di *aidos* quando il primo termine diventa sempre più obsoleto tra il VI e il IV sec. a.C.,²⁰ Williams cita la breve analisi lessicografica di George Shipp,²¹ per cui le due radici, in realtà, sono distinte in Erodoto, dove i termini basati su *aid-* restituiscono il senso di "rispettare il potere", mentre le parole caratterizzate da *aiskh-* significano "vergognarsi". Erodoto però scriveva in dialetto ionico. Secondo Shipp, nel dialetto attico, che era il veicolo predominante della letteratura in età classica, «*aiskhunomai* [la forma verbale] assume entrambi i significati». Questa vicenda evolutiva non può essere vera. Come sottolinea Cairns,²² già in Omero *aiskhunomai* funge da equivalente per *aideomai*, la forma verbale di *aidos* (cfr. *Odissea*, VII 305-6, XXI 323-9). C'è di più: l'affermazione di Shipp prescinde dal fatto che anche *aidos*, che con la re-

¹⁷ D. L. Cairns, *Aidos ...*, cit.

¹⁸ B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press, 1993.

¹⁹ *Ibid.* p. 194, n.9.

²⁰ Il sostantivo *aiskhune* compare per la prima volta nel poeta Teognide, del VI sec. a.C. (v. 1271), nel senso di essere il "disonore", e diventa comune verso la metà del V sec. a.C.

²¹ G. P. Shipp, *Studies in the Language of Homer*, Cambridge, Cambridge U. P., 1992², p. 191.

²² D. L. Cairns, *Aidos ...*, cit., p. 138.

lativa forma verbale *aideomai* continua a comparire nel periodo classico (specialmente in poesia), ha acquisito entrambi i significati.²³

Douglas Cairns, autore di un saggio risolutivo su *aidos*, fornisce la seguente definizione preliminare del termine:²⁴ «Si intenda per *aidos* un'emozione inibitoria basata sulla sensibilità per la propria immagine e sulla tendenza a proteggerla»; Cairns suggerisce che la forma verbale *aideomai* significhi grosso modo «sono imbarazzato». Il dizionario standard Greco-Inglese (Liddle, Scott e Jones 1940) definisce *aidos* “reverence” [“venerazione”], “awe” [“timore reverenziale”], “respect” [“rispetto”] e “sense of honour” [“senso dell'onore”]: il termine di norma non indica il sentimento della vergogna per azioni che sono state compiute. In Omero, dove *aidos* e la sua famiglia ricorrono abbastanza spesso, il termine «guarda sempre alla possibilità futura ed è inibitorio»;²⁵ «non si avvicina alla nostra nozione retrospettiva di coscienza “cattiva” o colpevole» (p. 145). In modo più netto, Cairns afferma che «*aidos* non è vergogna».²⁶

Aiskhune, invece, in Liddle, Scott e Jones (s.v.) è definita “shame” [“vergogna”], “dishonour”, [“disonore”], e inoltre “sense of shame” [“senso di vergogna”] e “honour” [“onore”]; in quest'ultimo significato, si dice, il termine «equivale ad *aidos*». Quando si afferma che un termine restituisce significati contraddittori come “onore” e “disonore”, si inizia a sospettare che ci sia sotto un problema di interpretazione. Il nuovo ampio *Dizionario griego-español* (1980-) riferisce che *aiskhune* può denotare sia “sfregio o bruttezza”, che un sentimento indotto dalla pubblica disapprovazione, e cita Euripide, *Andromaca* 224: «Cose vergognose [*aiskhra*] implicano *aiskhune*». Tucidide (II 37) mette a confronto le violazioni della legge, che hanno per conseguenza la punizione, con quelle delle usanze non scritte che generano *aiskhune*. Ma *aiskhune* è anche una «virtù

²³ Schipp sostiene l'ipotesi di Dodds, per cui in Grecia si passa da una cultura della vergogna a una cultura della colpa; uno sviluppo che egli vede riflesso nel passaggio da *aidos* a *aiskhune*. Tralascio qui le differenti sfumature del sostantivo *aidos* e del verbo *aideomai*, benché Cairns, (*Aidos ...*, cit., p. 2) osservi che «hanno significati differenti». Nell'*Ippolito* euripideo, Fedra esclama «Provo *aidos* [forma verbale *aidoumetha*] per quanto è stato detto»: questo significa che il verbo può indicare la vergogna dovuta al rimorso; per un impiego simile del sostantivo, cfr. Euripide, *Ecuba* 968-72, dove *aidos* equivale ad *aiskhune*. Vedi anche R. A. Gauthier - J. Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, vol. II/1, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1970², p. 320.

²⁴ D. L. Cairns, *Aidos ...*, cit., p. 2.

²⁵ *Ibid.* p. 13.

²⁶ *Ibid.* p. 14. J. T. Hooker (*Homeric Society: A Shame-Culture?*, «Greece and Rome» XXXIV, 1987) sostiene che *aidos* e i termini affini abbiano acquisito il senso di “vergogna” nella letteratura post-omerica. Un caso significativo è *Odissea* VIII 83-9, dove Odisseo si copre la testa con un cencio per celare le sue lacrime ai Feaci, che hanno ascoltato una recitazione poetica del suo alterco con Achille durante la guerra di Troia: «perché senti *aidos* [verbo: *aideto*] davanti ai Feaci, quando lasciò scendere le lacrime dalle palpebre» (VIII 86). Odisseo non si vergogna di essere stato visto mentre piange, dato che si nasconde proprio per evitarlo. E non è verosimile che provi vergogna al pensiero di essere visto (vergogna proiettata verso il futuro, benché chiaramente non inibitoria, in questo caso). Invece, la sua motivazione è il rispetto per i Feaci, che sono i suoi ospiti, e lo scrupolo di interrompere il piacere del canto mostrando il proprio dolore.

restrittiva» (*una virtus restrictiva*) e in questa accezione significa: «vergogna o onore (*vergüenza, honor*) nel senso di rispettare i propri impegni ad ogni costo, integrità morale (*pundonor*) e a volte quasi eroismo». Così Tucidide (I 84,3) è citato per la sua osservazione, che «*aidos* ha molto in comune con la modestia, il coraggio (*eupsuchia*) con l'*aiskhune*»,²⁷ che testimonia, tra l'altro, una consapevolezza ancora molto forte della differenza tra i due termini in età classica.²⁸

Benché alcuni studiosi siano certi che «non c'è una differenza apprezzabile» nell'uso che Aristotele fa di *aidos* e *aiskhune* negli scritti di etica,²⁹ un'analisi più accurata dimostra che egli in effetti rispetta i distinti ambiti di significato, limitando di norma *aidos* al senso inibitorio e di possibilità per il futuro. Non è il caso di procedere qui a un accurato resoconto dell'uso di Aristotele, ma possiamo ricorrere, per illustrarlo, a un importante passo dell'*Etica Nicomachea* (1128b32-3) di cui si è spesso pensato che fornisse una prova dell'intercambiabilità tra i due termini: «se la mancanza di vergogna (*anaiskhuntia*) è una cosa negativa e lo è anche non percepire *aidos* (*to me aideisthai*) nel fare cose vergognose, non è più onorevole per chi fa tali cose percepire *aiskhune* (*to me aiskhonesthai*)», s'intende: dopo che le azioni sono state compiute. Da questo passo si comprende chiaramente che l'*aidos* inibisce il comportamento negativo, mentre l'*aiskhune* lo considera retrospettivamente con rimorso.

Ma se l'*aidos*, per quanto complessa possa essere di per sé, è comunque un concetto ragionevolmente coerente,³⁰ che dire dell'*aiskhune*, che sembra avere una dimensione rivolta sia al futuro che al passato, indicando contemporaneamente la “vergogna” e “il senso del pudore”?³¹ I due significati sono, in apparenza, piuttosto diversi: perché do-

²⁷ Nella tragedia di Euripide *Gli Eraclidi*, la giovane Macaria accetta di essere sacrificata per il bene di Atene, perché si vergognerebbe (v. 516) a non morire per la città che le ha dato riparo (cfr. vv. 541-2); il re ateniese Demifonte riconosce nel suo gesto un segno di coraggio (*eupsuchia*, 569).

²⁸ Nello *Ione* di Euripide (v. 934), citato da Shipp, Creusa esclama: «provo *aiskhune* [forma verbale: *aiskhunomai*] davanti a te, vecchio»; cfr. anche i vv. 341, 367, 395, 1074. Il senso “restrittivo” di *aiskhune* è principalmente all'opera nel *Gorgia* di Platone, dove trattiene gli interlocutori di Socrate dal confessare apertamente opinioni in contrasto con i valori convenzionali, cfr. 482E, 487B, 492A, 494C-E, ecc. Cfr. anche Euripide, *Elettra*, vv. 45-6.

²⁹ W. M. A. Grimaldi, *Aristotle Rhetoric II: A Commentary*, New York, Fordham U. P., 1988. R. A. Gauthier - J. Y. Jolif (*L'éthique à Nicomaque ...*, cit., p. 321) specificano che Aristotele non distingue *aidos* e *aiskhune* nella *Retorica*.

³⁰ Cairns (*Aidos ...*, cit., p. 13) distingue due significati di *aidos*, cioè: “provo vergogna di fronte” e “rispetto”, ma aggiunge che i due significati sono legati: «provare la vergogna inibitoria ... significa rappresentarsi mentre si perde l'onore, mentre mostrare rispetto significa riconoscere l'onore di un altro. La combinazione dei due concetti in uno solo, però, è insolita», benché, afferma Cairns, sia piuttosto logica.

³¹ La forma verbale *aiskhunomai*, come quella di *aidos*, è usata nel senso di “provare vergogna davanti a...”; cfr. Eschine (IV sec. a.C.), *Contro Timarco* 24 e anche 180 «uno degli anziani davanti ai quali provavano vergogna (*aiskhunontai*) e che temevano si fece avanti»: Eschine usa le espressioni negative *anaides*, *anaideia* = “senza vergogna” (ad es. 1, 189), ma non *aidos*, che era, come ho detto, obsoleto a quel tempo. Al contrario R. A. Kaster (*The Shame of the Romans*, «Transactions of the American Philological Associa-

verrebbero coesistere in uno stesso concetto? Di sicuro si sovrappongono anche in inglese: «have you no shame?» [“non hai vergogna?”] significa «have you no sense of shame?» [“non hai il senso del pudore?”] (così pure nel composto negativo “shameless” [“senza vergogna”]). Ma pare che il greco abbia avuto a disposizione un lessico per distinguere tra i due termini. In effetti i due concetti sembrerebbero distinti su base psicologica: la “vergogna” sembra essere un’emozione, mentre “il senso del pudore” somiglia piuttosto a una caratteristica etica.³²

Sembra che i filosofi e i retori greci abbiano abitualmente classificato *aiskhune* come un’emozione o una forma di *pathos*, mentre lo status dell’*aidos* era più ambiguo. È l’*aiskhune*, non l’*aidos*, che Aristotele sceglie di analizzare nella *Retorica*, la sua trattazione più estesa e acuta delle emozioni. A dire il vero, a volte Aristotele inserisce l’*aidos* tra i *pathe* (plurale di *pathos*), e Douglas Cairns asserisce categoricamente:³³ «Il fatto che l’*aidos* sia un’emozione è, per me, indiscutibile; Aristotele lo considera innanzitutto un *pathos*, una passione». Ma la questione non è così chiara. Perché, se *pathos* spesso si avvicina all’inglese “emotion” [“emozione”], può anche avere, però, un’estensione più ampia.³⁴ Inoltre Aristotele, proprio nei passi in cui identifica l’*aidos* come un *pathos*, impiega chiaramente *pathos* in senso lato, includendovi una varietà di condizioni psicologiche. Così, nell’*Etica Eudemea* (1220b37-21a12) si trovano compresi tra le passioni, assieme all’*aidos*, elementi come il coraggio, la moderazione, l’equità, la generosità, che Aristotele di norma considera virtù (cfr. *Etica Eudemea* 1233b16-34b14, 1233b26-35). In realtà già nell’antichità, Alessandro di Afrodisia (o qualcuno che scriveva con il suo nome), commentando la trattazione di Aristotele, si domandava se l’*aidos* non potesse essere opportunamente classificato come *pathos*.³⁵

tion» CXXVII, 1997, p. 12) osserva, a proposito del concetto romano di *pudor*, che «è molto più spesso causa di rimorso e di disapprovazione che di consiglio e di prevenzione».

³² W.I. Miller (*The Anatomy of Disgust*, Cambridge, MA, Harvard U. P., 1997, p. 34) osserva che la vergogna che inibisce «non è l’emozione vergogna, ma è il senso del pudore, il senso della modestia e della proprietà che ci trattiene dall’essere disonorati». L’aggettivo *aiskhuntelos* denota timidezza o modestia imbarazzata come tratto caratteriale e sta ad *aiskhune* come *aidemon* sta ad *aidos* (o, in latino, come *verecundus* e *pudicus* stanno a *verecundia* e *pudor*). Platone, nel *Carmide* (158C) nota che «Carmide arrossiva e sembrava ancora più bello, perché la sua modestia (*to aiskhuntelon*) si addiceva alla sua età». Cfr. 160E «Mi sembra, disse, che la modestia (*sophrosune*) faccia provare *aiskhune* e renda *aiskhuntelos*, e che quella modestia (*sophrosune*) sia fondamentalmente *aidos*». Per la differenza tra *aiskhuntelos* e *anaiskhuntos* (“svergognato”), *Retorica* 1390a1-2.

³³ D. L. Cairns, *Aidos ...*, cit., p. 5.

³⁴ Cfr. D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks...*, cit., cap. 1, p. 4.

³⁵ *Quaestione naturales et morales*, libro I, problema 21 (“Sull’*Aidos*”), in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, suppl. 2.2: generalmente si ritiene che il trattato sia erroneamente attribuito ad Alessandro. Ancora una volta, non potendo affrontare qui il problema in modo esaustivo, mi limito ad osservare che Aristotele tende a trattare l’*aidos* nelle opere etiche come un temperamento emotivo o *dunamis* e parla in questo contesto di *ho aidemon*, ovvero: “un uomo a cui è dato di provare *aidos*”. Nel gergo popolare, *aidos* e molti altri sentimenti, come *eros*, ovvero l’amore appassionato potevano certamente essere descritti come *pathe*: cfr. Eraclito l’Allegorista (I sec. a.C.) 28, 7, che descrive Elena nell’*Iliade* lacerata tra due *pathe* «*eros* per Paride e *aidos* per Menelao».

Gli Stoici, a loro volta, menzionano la forma inusuale *aidemosune* come un tipo di *sophrosune*, “modestia” o “autocontrollo” – di solito una delle quattro virtù cardinali – e la definiscono: «la conoscenza precisa di un’adeguata responsabilità».³⁶ Tipicamente gli Stoici mettevano a confronto l’*aidos* con l’*aiskhune*, considerando la prima un sentimento sano (*eupatheia*), proprio del saggio, mentre l’*aiskhune* era classificata tra le emozioni squilibrate a cui tutti, tranne il saggio, sono soggetti (*SVF* 432, 1-9 = Diogene Laerzio VII 155). Così, l’*hagneia*, la “purezza”, o la “castità”, viene a ricadere nella stessa categoria dell’*aidos*, cioè nell’*eulabeia*, ovvero la “cautela”, che per il saggio equivale alla paura (*phobos*) a cui sono esposte le persone comuni.³⁷ L’*aiskhune*, a sua volta, è proprio “la paura del disonore”.³⁸ E veramente Aristotele in un passaggio dell’*Etica Nicomachea* (1128b12-13) dice dell’*aidos*: «Viene definita come un tipo di paura (*phobos*) del disonore (*adoxia*)» – o almeno, aggiunge, è qualcosa di simile (*paraplesion*) alla paura – e trattandosi di una specie di paura, dal punto di vista di Aristotele, dovrebbe essere un’emozione.³⁹ Se è così, tuttavia, è un’emozione che guarda a eventi futuri piuttosto che passati e presenti, come stabilisce la definizione di Aristotele nella *Rhetorica* (II 5, 1382a21-2): «la paura sarà un tipo di sofferenza o di sconvolgimento che deriva dall’immagine (*phantasia*) di un male imminente che causa rovina o dolore». In questo, come vedremo, l’*aidos* è alquanto diverso dall’*aiskhune*.⁴⁰ La mia ipotesi è che Aristotele qui stia cercando di determinare adeguatamente lo status dell’*aidos* sul piano psicologico e che introduca la paura in termini approssimativi, in parte perché guarda al futuro.

Il vescovo cristiano Nemesio di Emesa, che scrive nel quarto secolo d.C., colloca l’*aidos* nella categoria stoica della paura – un’emozione o un *pathos* –, piuttosto che in quella della cautela, e la definisce «la paura derivante dall’attesa di un biasimo»; pur

³⁶ *Stoicorum veterum fragmenta* (*SVF* = Arnim 1921-4) III 294, 9-10. Il senso dell’*aidos* come “castità” è particolarmente affine a quello di *sophrosune* nei contesti erotici.

³⁷ Cfr. *SVF* 432; 439.1-3; R. Kamtekar, *Aidos in Epictetus*, «Classical Philology» XCIII, 1988, pp. 138-43, sostiene (pp. 144-160) che Epitteto riclassifichi l’*aidos* come una capacità cognitiva di autovalutazione, analoga all’idea moderna di coscienza (pp. 147, 160).

³⁸ La definizione è di Zenone, riportato da Diogene Laerzio VII 112; cfr. *Definizioni* 416A9 (attribuito a Platone, ma quasi certamente un prodotto più tardo della sua Accademia). Cfr. Aulo Gellio XIX 6, 3: «Ci si potrebbe ancora chiedere perché la vergogna (*pudor*) propaga il sangue, mentre la paura lo concentra, dato che il *pudor* è una forma di paura ed è definito come segue: “paura di un giusto rimprovero”. Perché i filosofi [sicuramente gli Stoici] lo definiscono così: “l’*aiskhune* è la paura di un giusto biasimo”» Cicerone (*La repubblica* V 6) ha una definizione analoga di *verecundia*.

³⁹ Nel linguaggio comune sia *aidos* che *aiskhune* potevano essere associati alla paura: cfr. (ad es.) Senofonte, *Memorabilia* III 7, 5.

⁴⁰ Diverse altre indicazioni in questo passo fanno intendere che Aristotele considera l’*aidos* diverso dall’*aiskhune*, come notava anche Alessandro di Afrodisia (nel testo citato sopra), ad es. il fatto che l’*aidos* sia particolarmente adatto ai giovani: cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* IV 9, 1128b15.

aggiungendo la clausola: «la paura è l'emozione (*pathos*) migliore».⁴¹ Ma questo è evidentemente un errore rispetto all'ortodossia stoica. Più interessante, invece, la distinzione che Nemesio introduce tra l'*aidos* e l'*aiskhune*. Nemesio definisce la seconda «paura nel caso in cui sia stata compiuta un'azione vergognosa» e rileva che non compromette la salvezza. Aggiunge poi che «l'*aidos* si distingue dall'*aiskhune* in questo: che la persona che prova *aiskhune* si vergogna (*kataduetai*) per cose che ha fatto, mentre chi prova *aidos* teme di incorrere in qualche genere di disgrazia; gli antichi (cioè i Greci di epoca classica) spesso chiamano *aidos* l'*aiskhune*, facendo così un uso improprio delle parole». Nemesio è il primo, per quanto ho potuto vedere, a distinguere esplicitamente questi due significati della vergogna – provare vergogna e avere il senso del pudore – ed è anche il primo a stabilire una differenza tra l'*aidos* e l'*aiskhune* sulla base di questa distinzione.

Nemesio è certamente in errore riguardo alla semantica di *aidos* e *aiskhune* nel greco classico: abbiamo visto che entrambi i significati di vergogna coesistono nella forma *aiskhune* (vedi sopra).⁴² Ma la differenza che Nemesio individua tra i due concetti di vergogna, uno retrospettivo e orientato al passato, l'altro previsionale e proiettato verso il futuro, ha esercitato una considerevole influenza sul pensiero più tardo. Kurt Riezler,⁴³ per esempio, nota che il francese, l'inglese e il tedesco hanno tutti due parole per indicare la vergogna e spiega: «*Pudeur* indica un tipo di vergogna che tende a trattenerci dall'agire, mentre puoi provare *honte* dopo aver agito». Nel riconoscere che «la distinzione greca tra *aidos* e *aiskhune* non ha corrispondenza in francese», menziona tuttavia la definizione prodotta dal grande umanista rinascimentale Stephanus nel *Thesaurus* della lingua greca: «l'*aidos* è la vergogna che deriva dal rispetto, mentre l'*aiskhune* è la vergogna che deriva dall'immoralità».⁴⁴ In tempi più recenti, Melvin Lansky⁴⁵ nota che l'inglese “shame” può riferirsi al desiderio di «sparire dalla vista» o a un «comportamento che tende ad evitare l'emozione (l'opposto della spudoratezza)» e aggiunge: «Molte lingue hanno parole distinte per l'emozione», menzionando il francese *honte* «per l'emozione in sé; *pudeur* per l'atteggiamento di difesa (p. 769)».⁴⁶ Tho-

⁴¹ SVF III 416, 17-22; R. Kamtekar, *Aidos in Epictetus ...*, cit., pp. 140-1 ipotizza che Nemesio possa reagire alla innovativa concezione dell'*aidos* propria di Epitteto.

⁴² Rusten (1990, p. 169), commentando Tucidide II 43, 1, nota che «*aiskhune* e *aiskhunomai* denotano propriamente la vergogna colpevole per un atto commesso, *aidos* e *aidoumai* indicano l'emozione inibitoria che previene atti del genere; ma la distinzione tra questi si fa confusa verso la fine del V secolo, per cui *aiskhunomai* può essere impiegato qui in senso positivo»: ma non credo che la testimonianza possa sostenere la teoria della progressiva confusione tra i due termini.

⁴³ Kurt Riezler, *Comment on the Social Psychology of Shame*, «American Journal of Sociology» XLVIII, 1943, pp. 462-3.

⁴⁴ «*Aidos* est pudor profectus ex verecundia. *Aiskhune* est pudor profectus ex turpitudine».

⁴⁵ M. Lansky, *Shame and Suicide in Sophocles' Ajax*, «Psychoanalytic Quarterly» LXV, 1996, p. 769.

⁴⁶ Così anche E. M. Cope (*The Rhetoric of Aristotle*, with a commentary. rev. and ed. J. E. Sandys, Cambridge, Cambridge U. P. 1877, pp. 71-2), commentando la *Retorica* di Aristotele, distingue tra «*aidos*, *verecundia*, una percezione soggettiva dell'onore che precede e previene un atto vergognoso» e *aiskhune*,

mas Scheff,⁴⁷ a sua volta, colloca i termini *aiskhune* e *aidos* sotto le distinte categorie della “disgrazia” e della “modestia” e li confronta con il latino *foedus vs pudor*, il francese *honte vs pudeur*, il tedesco *Schande vs Scham* e l’italiano *vergogna vs pudore*, rilevando che la distinzione è assente in inglese.⁴⁸ Nessuna di queste opposizioni coglie il valore del concetto greco di *aiskhune*, che ora torno a considerare.

L’analisi più ricca e chiara della vergogna come gamma di differenti emozioni che ci sia stata trasmessa dagli antichi Greci è reperibile, come abbiamo visto, nella *Retorica* di Aristotele. Aristotele infatti, come molti suoi epigoni, considerava la capacità di suscitare o placare le emozioni come parte dell’arte della persuasione. La definizione aristotelica di *aiskhune*, nel trattato, è la seguente (II 6, 1383b2-14): «l’*aiskhune* sarà dunque un dolore o un turbamento relativo a quei mali, presenti, passati o futuri, che si percepisce che conducano al disonore, mentre la spudoratezza è il disprezzo o indifferenza riguardo alle stesse cose».

Il fatto che Aristotele, nel definire l’*aiskhune* come causa di vergogna, consideri i mali futuri assieme a quelli passati o presenti, può sembrare sorprendente: infatti, se proviamo vergogna per qualcosa che ancora deve accadere, si presume che vorremmo evitare la situazione o il comportamento che causerà l’emozione. Ma la definizione di Aristotele chiarisce che il filosofo non distingue tra vergogna rivolta al futuro o vergogna in senso stretto, da un lato, e vergogna rivolta al passato o associata al rimorso, dall’altro.⁴⁹ Un elemento chiave nella definizione è la frase “che si percepisce” o “che si immagina” (il termine greco, *phainomena*, può anche significare “che si vede”). Ricordiamo eventi passati, percepiamo quelli presenti, anticipiamo quelli futuri: quanto è positivo o negativo può “manifestarsi” a noi in tutti e tre i modi. Se i mali che percepiamo o immaginiamo sono del tipo che comporta perdita di rispettabilità o disonore (*adoxia*), reagiamo con l’emozione della vergogna.⁵⁰ Di certo questi fenomeni, se sono ricordi, non possono essere più modificati o evitati, a meno che, forse, non si riesca a cambiare l’opinione che ne hanno gli altri, limitando così il danno al proprio status o alla propria reputazione. D’altra parte, si cercherà, di norma, di prevenire il verificarsi di eventi del genere che siano stati previsti. Ma immaginare un male atteso suscita

pudor «un aspetto oggettivo che si riflette sulle conseguenze dell’atto e sulla vergogna che comporta» (una sintesi in W. M. A. Grimaldi, *Aristotle Rhetoric II ...*, cit., p. 107).

⁴⁷ T. J. Scheff, *Shame in Social Theory ...*, cit., p. 209.

⁴⁸ Cfr. T. J. Scheff, *Editor’s Introduction. Shame and Related Emotions: An Overview*, «American Behavioral Scientist» XXXVIII, Special issue, *Shame and Related Emotions: An Interdisciplinary Approach*, 1995, p. 1053.

⁴⁹ Per una analoga ampiezza del concetto cinese di vergogna, cfr. J. Li - L. Wang - K. W. Fischer, *The Organization ...*, cit.

⁵⁰ Per la stretta relazione tra *aiskhune* e disonore o *adoxia*, vedi (ad es.) Demostene, *Orazione 19*, 41, 83, 146. R. A. Kaster (*The Shame of the Romans ...*, cit., p. 4) offre una definizione dell’emozione in ambito romano che è molto vicina alla concezione aristotelica di *aiskhune*.

l'emozione della vergogna proprio come ricordarne uno passato e lo stesso sentimento che ci irrita nel caso di azioni compiute ci induce a evitarle, possibilmente, in futuro.⁵¹

Mi pare che Aristotele, in un colpo solo, abbia risolto il problema dei due tipi di vergogna – retrospettiva e inibitoria – o che abbia posto nuovamente la questione in modo tale che distinguerli risulta superfluo. Non è che *aiskhune* includa entrambi i tipi di vergogna, uno propriamente designato da *aiskhune* e l'altro da *aidos*, come proponeva Nemesio: comunque stiano le cose con *honte* e *pudeur* in francese, con *Scham* e *Schande* in tedesco, con *pudor* e *vergüenza* in spagnolo, il greco classico non divide la sfera concettuale della vergogna ricorrendo a due termini diversi. E *aiskhune* non è, secondo la definizione di Aristotele, un'idea complessa, come si dice che sia l'inglese "shame", per il fatto che raccoglie in sé le due distinte nozioni dell'esperienza della vergogna e del senso del pudore. L'emozione, come la concepisce Aristotele, è uniforme; quello che cambia è solo la distribuzione nel tempo dei mali percepiti. I lessicografi, dunque, sbagliano a ripartire *aiskhune* in sotto-definizioni, perché non c'è niente da disambiguare.

L'opposto della vergogna, allora, è semplicemente la "spudoratezza" (*anaiskhuntia*), una mancanza di sensibilità per i mali di pertinenza della vergogna, siano essi passati, presenti o futuri. La "shamelessness" ["spudoratezza"] in inglese è generalmente considerata un antonimo di "sense of shame" ["senso del pudore"], in quanto si oppone al fatto di provare vergogna; Aristotele, invece, come si diceva, non ha bisogno di introdurre una differenza tra le due accezioni. La sua interpretazione di *aiskhune* come sentimento unitario gli permette di trattare la spudoratezza come una mancanza di sensibilità per ogni tipo di male, che, indipendentemente dal tempo, comporti una perdita di rispettabilità o un disonore. Una persona che non si vergogna di aver compiuto un'azione del genere non si asterrà dal commetterla in futuro.

La spudoratezza, secondo la definizione aristotelica, non sembra essere un'emozione distinta: il contrario della vergogna; è piuttosto una carenza di sentimento, ossia un'insensibilità (*apatheia*) verso quei mali che fanno insorgere la vergogna. Nella *Rhetorica*, come abbiamo visto nel capitolo precedente,⁵² Aristotele tende ad associare emozioni di segno opposto, come l'amore e l'odio, la paura e il coraggio, la compassione e l'indignazione. L'opposto della rabbia è individuato nella "calma", oppure, ammesso che si tratti di una vera emozione, nel provare maggiore considerazione per qualcuno in risposta a un gesto di rispetto o di umiltà; la compassione, a sua volta, è definita come

⁵¹ Alcuni ricercatori hanno sostenuto che la memoria stessa «agisca in avanti, generando previsioni e intenzioni, anziché essere una facoltà contemplativa e retrospettiva» e che «un ricordo dovrebbe essere definito immagine anticipatoria» (J. McCrone, *Reasons to Forget: Scientists Count the Ways We Get It Wrong*, «Times Literary Supplement» XXX, 2004, 3-4, p. 4).

⁵² Cfr. D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks...*, cit., pp. 81-3.

sofferenza per la sventura immeritatamente subita dall'altro, mentre il suo opposto, l'indignazione, è la sofferenza per la buona sorte immeritata di cui l'altro gode. Non è difficile ipotizzare un'emozione che sia il contrario della vergogna com'è concepita da Aristotele: ad esempio, si potrebbe definirla "piacere per quei beni che si crede conducano alla buona reputazione o all'approvazione". A questo sentimento potremmo mettere l'etichetta "orgoglio". In realtà molti ricercatori moderni associano la vergogna e l'orgoglio in quanto opposti. Così, David Nathanson scrive: «La vergogna, di certo, è l'opposto polare dell'orgoglio».⁵³ Pare, tuttavia, che il greco classico non abbia un termine per indicare l'emozione fondamentale corrispondente all'orgoglio in senso positivo, benché il sentimento negativo dell'arroganza sia ben documentato (ad es. nella forma della *hubris*).⁵⁴ Va oltre lo scopo di questo libro esaminare le ragioni per cui Aristotele e i suoi contemporanei non abbiano considerato l'orgoglio un'emozione; un elemento di spiegazione è forse che, nella realtà sociale competitiva delle città-stato, era più verosimile che la gente lottasse per conservare il proprio status sotto lo sguardo critico dei concittadini piuttosto che per compiacersi della loro ammirazione.⁵⁵ I cittadini si preoccupavano di proteggere la propria reputazione, non di fare in modo che altri pensassero bene di loro. L'elogio veniva facilmente interpretato come adulazione. L'orgoglio su cui gli antichi riflettevano era quello che si presenta prima di una caduta.

Tornando alla definizione aristotelica di *aiskhune*, è importante notare che la vergogna non è concepita come reazione al fatto di accorgersi di avere cattiva reputazione, o disonore (*adoxia*), ma piuttosto, alla percezione di quei mali che hanno per conseguenza una condizione del genere. Veramente, un po' più tardi, Aristotele sintetizza la definizione in una forma abbreviata: «perché *aiskhune* è la percezione [o l'impressione: *phantasia*] del disonore, e di per sé, non per quanto ne consegue», ecc. Tuttavia, le parole usate nella definizione iniziale, più completa, sono, a mio avviso, significative. La vergogna non nasce nel momento in cui si contempla la perdita dell'onore in astratto, ma deriva da azioni o eventi particolari che producono disonore. Aristotele offre subito degli esempi del genere di mali che ha in mente:

⁵³ D. Nathanson, *Shame and Pride ...*, cit., p. 86. Cfr. T. J. Scheff, *Shame in Social Theory ...*, cit., p. 206: «la nostra proposta è che l'orgoglio corrisponda sul piano emotivo a un legame sociale sicuro»; anche C. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1983 (1902¹; 1922²), p. 183; W.I. Miller, *The Anatomy of Disgust*, Cambridge ..., cit., p. 24; M. Lewis, *Self-Conscious Emotions ...*, cit. All'opposto, G. H. Seidler, *In Others' Eyes: An Analysis of Shame*, Madison, CT. International U. P., 2000 (orig. 1995), p. 103: «postulare che la vergogna e l'orgoglio siano polarmente contrapposti è francamente poco convincente».

⁵⁴ T. J. Scheff, *Shame in Social Theory ...*, cit., p. 208 nota che nella Bibbia ebraica «praticamente ogni riferimento presenta l'orgoglio in cattiva luce» e parla della necessità del concetto di «orgoglio giustificato». Cfr. M. Lewis, *The Exposed Self ...*, cit., p. 178 «la *hubris* può essere definita un orgoglio o una sicurezza esagerati ... è un esempio di boria, qualcosa di spiacevole, che deve essere evitato ... l'emozione che chiamo orgoglio è la conseguenza di una azione ben precisa».

⁵⁵ Cfr. D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks...*, cit., cap. 2, p. 75.

Se la vergogna è come l'abbiamo definita, allora ne consegue che proviamo vergogna per quel genere di mali che appaiono disonorevoli, per noi stessi o per quelli a cui teniamo. Sono di questo genere tutte quelle azioni che hanno origine da un vizio, ad esempio gettare via lo scudo o fuggire, perché derivano dalla viltà. Così pure non restituire un pegno o offendere qualcuno, perché derivano dall'ingiustizia. E avere rapporti sessuali con persone con cui non si dovrebbe o con quelli che sono legati alle persone con cui non si dovrebbe, o quando non si dovrebbe, perché l'origine è l'intemperanza.

Altri esempi di vizi sono l'ingiusto guadagno, la mancanza di generosità o il servilismo, l'effeminatezza, la meschinità, la remissività, la presunzione; ognuno si esprime con un comportamento esteriore e visibile: il guadagno a scapito del povero, la mancanza di generosità, l'adulazione, l'incapacità di sopportare e la millanteria. Tutte queste azioni sono prova di difetti soggettivi e questi a loro volta, quando vengono riconosciuti, conducono a una perdita di stima e di status. Ci sono dunque tre elementi che insieme producono l'emozione della vergogna: un'azione particolare (gettare via lo scudo in battaglia); la mancanza di carattere rivelata dall'azione (viltà); e il disonore, ovvero la perdita della stima della comunità nel suo complesso.

Con questo schema, Aristotele sembra superare la differenza che i ricercatori moderni teorizzano tra la vergogna e la colpa: secondo tale differenza, la colpa è la conseguenza di una cattiva azione in particolare, mentre «proviamo vergogna per la profonda essenza di noi stessi». ⁵⁶ La vergogna per Aristotele (e, direi, per i Greci del periodo classico in generale) deriva dall'immaginare eventi o azioni particolari, che sono state compiute o che si intende compiere: per esempio, fare un torto a qualcuno o non aiutare l'altro quando si ha la possibilità di farlo. Si può fare ammenda per queste offese, scusandosi o attuando qualche altra forma di compensazione. Si tratta di azioni limitate che non comportano necessariamente l'annientamento della percezione di sé. A questo livello, la trattazione di Aristotele comprende in sé l'idea moderna di colpa. Tuttavia, il comportamento che genera vergogna, oltre ad essere ingiusto o inappropriato, documenta anche un difetto del carattere, ovvero una debolezza morale e, sotto questo aspetto, come la vergogna moderna, nuoce all'autostima o almeno al modo in cui il soggetto si rappresenta nella realtà. Ma a che livello? Solo uno specifico tratto caratteriale, o un vizio, viene messo in luce: ad esempio, l'avidità o la millanteria; non c'è dunque bisogno di distruggere completamente lo status dell'individuo. La stretta relazione tra vergogna e onore consente, in realtà, diversi gradi nella fenomenologia della vergogna. Non c'è ragione di percepirla come un'aggressione all'essenza del soggetto: Aristotele, per cui la vergogna era un fatto della vita di ogni giorno, non lascia intendere conseguenze così drastiche.

⁵⁶ A. P. Morrison, *The Culture of Shame*, New York, Ballantine Books, 1996, p. 12.

Alle cause di vergogna indicate sopra, Aristotele aggiunge il caso di chi non partecipa ai vantaggi di cui godono tutti i suoi pari: concittadini, coetanei o parenti; ad esempio, il fatto di non avere lo stesso livello di educazione o di cultura.⁵⁷ Una tale carenza potrebbe essere dovuta a un insuccesso personale, ma potrebbe anche avere una spiegazione diversa. Indubbiamente genera vergogna apparire rozzo in compagnia di persone colte, per quanto non se ne abbia colpa. In questo caso, poi, Aristotele riconosce che la vergogna può sorgere da circostanze che sfuggono alla nostra possibilità di controllo, diversamente da quanto accade con la colpa moderna, che, come generalmente si crede, presuppone una responsabilità morale.⁵⁸ Nico Frijda⁵⁹ riferisce che, in contrasto con le teorie diffuse, secondo l'indagine da lui condotta, la responsabilità ha probabilmente a che fare con il modo in cui viviamo la colpa, mentre non è invece necessariamente parte della stima di cui si godeva prima. Così ci si può sentire colpevoli di colpire un bambino o di non riuscire a prenderlo mentre si butta sotto a una macchina, senza pensare di aver commesso un errore. E così «La violazione delle regole non sembra un fattore determinante nell'insorgere dei sensi di colpa successivi a una grave perdita di cui il soggetto non sia responsabile: per esempio, quando, alla morte di un parente, pensiamo che avremmo dovuto essere più gentili o più premurosi con lui».⁶⁰ La linea di separazione tra la colpa moderna e la vergogna appare più confusa di quanto si possa immaginare: probabilmente è sensato, con Aristotele, considerare insieme i comportamenti colposi e quelli moralmente irreprensibili che suscitino una singola emozione.

Aristotele aggiunge tuttavia che tutti questi difetti generano tanta più vergogna «se si pensa che siano da imputare a noi stessi, perché in tal caso derivano piuttosto da un difetto, se siamo noi i diretti responsabili di quanto è accaduto, accade o accadrà». Dunque, nella sua analisi della vergogna, Aristotele non è indifferente al problema della responsabilità. Anzi, la responsabilità è un'aggravante per i mali che non derivano da un difetto o da una carenza etica. La responsabilità sembrerebbe allora svolgere un ruolo fondamentale nel concetto aristotelico di vergogna. Aristotele riconosce che certi comportamenti, benché sfuggano al diretto controllo dell'individuo, possono suscitare

⁵⁷ Un personaggio delle *Nuvole* di Aristofane (v. 1220) dichiara che non esporrà il suo paese alla vergogna mancando di riscuotere un debito, cioè non mostrandosi all'altezza degli standard che i suoi compatrioti hanno fissato. Chi appartiene a una classe sociale inferiore non proverà necessariamente vergogna per difetti relativi ai suoi superiori: l'umile contadino a cui Elettra è stata data in sposa nell'*Elettra* di Euripide (vv. 357-432) non esita a invitare due ospiti di ceto elevato nella sua modesta casa, benché Elettra stessa sia mortificata all'idea. Un caso particolare è quello di persone la cui condizione è cambiata all'improvviso: per esempio quelli che sono diventati schiavi di recente e non riescono ad accettare la deferenza che è loro richiesta nel nuovo ruolo (come osserva Kaster [*The Shame of the Romans ...*, cit., p. 9] l'élite romana riteneva che «gli schiavi non avessero affatto il senso del *pudor*»). *L'Ecuba* e le *Troiane* di Euripide forniscono esempi toccanti di questa situazione.

⁵⁸ H. B. Lewis, *Shame and Guilt in Neurosis ...*, cit., p. 81.

⁵⁹ N. H. Frijda, *Appraisal and Beyond: The Issue of Cognitive Determinants of Emotion*, Hove, Lawrence Erlbaum Associates, 1993, p. 67.

⁶⁰ Cfr. P. Gilbert - B. Andrews, *Shame...*, cit., p. 11; H. Lewis, Introduction: *Shame, the "Sleeper" in Psychopathology...*, cit., p. 18.

vergogna, se le carenze che fanno emergere sono strettamente legate al carattere (si può allora facilmente immaginare che si tratti di difetti morali), mentre non si occupa di quegli episodi banali che non forniscono nessuna indicazione sull'io etico (ricordiamo che la parola greca per "carattere" è *ethos*, da cui il termine "etico").⁶¹

Scrivono Bernard Williams:⁶² «l'esperienza fondamentale legata alla vergogna è quella di essere visti come non si dovrebbe, dalle persone sbagliate, nella condizione sbagliata». Un'esperienza direttamente legata alla nudità.⁶³ Ora, Aristotele nota che si prova una vergogna più intensa se le azioni che la suscitano sono «sotto gli occhi (sc. degli altri) e in pubblico; da qui il proverbio: "l'*aidos* è negli occhi"». ⁶⁴ Ma, più che costituire un elemento fondamentale per la vergogna, l'esposizione pubblica è considerata un'aggravante, come la responsabilità nel caso delle mancanze nei confronti dei propri pari. Dubito che la nudità e la sessualità in generale occupassero una posizione centrale nella vergogna greca, come talora ipotizzano i critici moderni: dopo tutto, i maschi greci dell'età classica si esercitavano nudi in pubblico.⁶⁵ Come si è visto, Aristotele annovera il comportamento sessuale scorretto tra le azioni che possono suscitare vergogna, ma si

⁶¹ Se Aristotele avesse avuto il termine, avrebbe forse riconosciuto che questi eventi sono fonte di imbarazzo. Ma cfr. il trattato ippocratico *La malattia sacra* (15), dove si osserva che le persone che stanno per avere un attacco epilettico si nascondono «per la vergogna della loro condizione e non per la paura di un demone, come molti credono ... ma i bambini prima si lasciano cadere dove capita, poi corrono dalla madre o da altri che conoscono, per il terrore e la paura della loro condizione; perché non pensano ancora al fatto di vergognarsi (*to gar aiskhonesthai oupo gignoskousin*)».

⁶² B. Williams, *Shame and Necessity* ... cit., p. 78.

⁶³ Cfr. p. 89 «Le esperienze più primitive della vergogna sono legate al vedere e all'essere visti, ma è stata fatta l'interessante osservazione che la colpa è radicata nel sentire»; H.B. Lewis, *Introduction: Shame, the "Sleeper" in Psychopathology...*, cit., p. 1: «La vergogna ci fa desiderare di nasconderci». Pindaro, *Pitiche* 8, 81-7 racconta di due giovani sconfitti nelle gare di atletica, che si imboscano per la vergogna subito dopo essere tornati nelle loro città.

⁶⁴ Si discute sul significato originario del proverbio: W. M. A. Grimaldi, *Aristotle Rhetoric II ...*, cit., p. 117) sostiene che si riferisca all'atto di vedere la persona colpevole, ma G. A. Kennedy (*Aristotle on Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, New York, Oxford U. P. 1991, p. 146, n. 5) sostiene la possibilità che riguardi, come evidentemente lo interpreta Aristotele, lo sguardo di disapprovazione degli altri.

⁶⁵ Jacoby (*Shame and the Origins of Self-Esteem ...*, cit., pp. 11-13) minimizza il significato di queste e di altre abitudini simili, concludendo che «la pratica della nudità difficilmente comporta assenza di vergogna» (pp. 12-13). La preoccupazione per la sessualità e per il corpo, caratteristica dell'ascetismo cristiano e della *pruderie* vittoriana, può produrre una forte sensibilità per la vergogna legata al corpo, soprattutto quello sessualmente maturo o in via di sviluppo. Le teorie psicoanalitiche moderne riconducono la vergogna al narcisismo (H. B. Lewis, *The Role of Shame in Depression over the Life Span*, in *The Role of Shame in Symptom Formation*, Hillsdale NJ, Lawrence Erlbaum Associates, 1987, pp. 31-2] mette in discussione questa distinzione). Si ipotizza talora che la vergogna sia una reazione alla paura di essere separati da un genitore, tipicamente dalla madre, mentre la colpa sarebbe una risposta alla paura di una punizione da parte del padre (cfr. A. P. Morrison, *Shame: The Underside of Narcissism*, Hillsdale NJ, Analytic Press, 1989, pp. 60-1). Freud stesso ha scritto poco sulla vergogna e soprattutto nei primi anni, prima di arrivare all'idea del Super-io (*ibid.*, pp. 22-9), ma l'attenzione che Freud rivolge alla sessualità ha indotto altri autori della tradizione psicanalitica a identificare nell'abuso sessuale nell'infanzia una causa di vergogna patologica.

interessa al difetto caratteriale che un simile comportamento documenta, non al sesso in quanto tale.⁶⁶

Per Aristotele, la vergogna ha a che fare soprattutto con la perdita di reputazione o *adoxia* e siccome, spiega Aristotele, «nessuno si preoccupa dell'opinione che si ha di lui (*doxa*), se non a causa di chi ce l'ha (*hoi doxazontes*), ne consegue che proviamo vergogna di fronte a quelle persone di cui abbiamo considerazione». Ad esempio, quelli che ammiriamo o che ci ammirano, quelli con cui siamo in competizione, le persone più anziane o colte, e inoltre la gente rigorosa, non incline a scusare o a perdonare. Le opinioni altrui sono evidentemente importanti per la vergogna, ma devono essere le opinioni di quelli che rispettiamo per qualche ragione. Questo chiarisce la natura fondamentale etica della vergogna, come la intende Aristotele. Ma il filosofo prosegue dicendo che proviamo vergogna anche di quelle persone che probabilmente renderanno note le nostre azioni: «perché non riferire equivale a non credere [*dokein*]». Qui la vergogna aristotelica sembra prendere le distanze da un senso di colpa completamente interiorizzato. Qualunque emozione proviamo quando ci rendiamo conto di aver segretamente arrecato un'offesa a qualcuno, diventa vergogna nel senso più pieno soltanto quando la prova della sua natura di vizio giunge all'orecchio di quelli alla cui opinione teniamo. Ma questo non significa affermare che non biasimeremo i nostri difetti privati. Questa condanna, però, assumerà, più che la forma di un'emozione, quella di un giudizio morale paragonabile alla reazione di quelli di fronte ai quali proviamo vergogna. Se Aristotele avesse preso in esame l'io giudicato, anziché l'io giudicante, penso che gli avrebbe attribuito l'emozione della vergogna.⁶⁷

Credo che l'analisi aristotelica dell'*aiskhune* illustri la natura di questa emozione per i Greci del tempo. Per fare un esempio particolarmente illuminante, all'inizio di un discorso giudiziario che l'oratore Antifonte compone per contrastare un'accusa di omicidio preterintenzionale nel 419 a.C., l'oratore dichiara (6, 1): «La cosa più bella per un essere umano è non rischiare mai la pena capitale: nelle preghiere è questa la cosa da chiedere. Ma se si è costretti a rischiarla, allora almeno si ottenga – cosa che considero cruciale in una situazione del genere – di sapere, in coscienza, di non avere sbagliato e che, se pure accade un incidente, accade senza intenzioni malvage (*kakotes*) o vergogna (*aiskhune*): per disgrazia, non per far torto». Un'azione può apparire agli altri segno di

⁶⁶ Mi si permetta di notare, ancora una volta, che il complesso della vergogna e dell'onore identificato dalla cosiddetta antropologia mediterranea non è particolarmente evidente nel mondo greco di questo periodo. Aristotele osserva che possiamo provare vergogna per le azioni dei nostri avi o dei familiari, ma non presta un'attenzione specifica alla condotta sessuale scorretta dei parenti di sesso femminile in quanto causa di una simile vergogna; vedi G. Herman, *Honour, Revenge and the State in Fourth Century Athens*, in Walter Eder, *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chi.* [...], Stuttgart, Franz Steiner, 1995.

⁶⁷ L'idea di un io diviso era perfettamente familiare ad Aristotele e ai suoi contemporanei; vedi la trattazione aristotelica dell'amore di sé nell'*Etica Nicomachea* IX 4 e cfr. Cicerone, *Tusculane* II 20, 47. *L'Elettra* di Euripide (vv. 900-5) presenta un caso interessante da questo punto di vista.

un difetto del carattere e può quindi produrre vergogna, ma la vera vergogna nasce solo se si sa di essere colpevoli. La vergogna è prodotta, come nota Aristotele, da quel genere di azione che mette in evidenza un difetto dell'agente, ma l'agente non è completamente in balia della pubblica opinione.

Inoltre, la trattazione di Aristotele getta una luce diversa sui problemi legati alla moderna idea di vergogna, come la tensione tra le sue manifestazioni inibitorie e quelle *a posteriori*, il rapporto tra giudizi riguardanti azioni specifiche e quelli riguardanti l'io nel suo complesso, e il ruolo della responsabilità in opposizione agli eventi che sfuggono al nostro controllo. Il concetto greco è indubbiamente coerente con una società che attribuiva grande valore all'onore e alla reputazione pubblica;⁶⁸ forse, poi, differenti valori e differenti abitudini nella crescita dei bambini favorivano un ruolo più positivo per la vergogna, in contrasto con le spiegazioni moderne che sottolineano gli effetti devastanti sull'io e sull'importanza di incoraggiare l'autostima nel bambino. Proprio l'idea di io «nell'antichità sarà stata diversa dal modo in cui è concepita e vissuta oggi».⁶⁹ Senza entrare in questioni così complesse, concluderei esaminando il ruolo dell'*aiskhune* in due diversi testi letterari particolarmente adatti a illustrare la diversa concezione della vergogna nel mondo antico e in quello moderno.

Dopo la morte di Achille a Troia, le sue armi furono assegnate come premio speciale a Odisseo. Aiace, infuriato per quello che considerava un insulto al suo valore, si propose di uccidere i capi greci che riteneva responsabili, compreso Odisseo stesso, assieme ad Agamennone, il comandante in capo della spedizione greca, e a suo fratello Menelao. La dea Atena, tuttavia, confuse la mente di Aiace: così, per errore, egli fece prigionieri, torturò e alla fine sgozzò un gregge di pecore, anziché i suoi nemici. La tragedia *Aiace* di Sofocle mette in scena le vicende posteriori a questi eventi, quando Aiace torna in sé, si rende conto dell'errore e poi, ingannando i compagni sulle sue intenzioni, cerca un posto isolato e si uccide. Il dramma si conclude con una discussione tra Odisseo, Agamennone, Menelao e Teucro, il fratellastro di Aiace, per decidere se consentire la sepoltura del corpo di Aiace dopo il suo tentativo di vendetta.

⁶⁸ A. Corbeil (*Ciceronian Invective*, in J. M. May, *Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, Leiden, Brill 2002) sostiene che chi teneva a Roma un discorso in pubblico aveva di certo il dovere di conservare «una auspicabile paura della vergogna» (p. 198) e per perseguire questo obiettivo morale faceva vigorosamente uso del vituperio e dell'insulto personale.

⁶⁹ Vedi in particolare C. Gill, *Panaetius on the Virtue of Being Yourself*, in A. Bulloch - E. S. Gruen - A. Long - A. Steward, *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley, University of California Press, 1993; inoltre Id. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*, Oxford, Clarendon Press, 1996; M. Foucault, *The Use of Pleasure*, in Id., *The History of Sexuality*, II, New York, Pantheon Books, 1985 (orig. 1984); e i saggi in D. Larmour - P. A. Miller - C. Platter, *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*, Princeton, Princeton U. P., 1998.

In un saggio illuminante, Melvin Lansky⁷⁰ sostiene che la vergogna di Aiace «conduce a una rabbia narcisistica» e osserva che «i classicisti, per la maggior parte, hanno sbagliato a distinguere la lealtà al codice eroico dalla vergogna patologica e dal rancore» (p. 765).⁷¹ Nel testo, tuttavia, né Aiace né nessun altro ritengono che la vergogna sia la causa del suicidio, benché il coro dei compagni di Aiace stabilisca un nesso tra le di-cerie sulle azioni da cui compiute e la loro *aiskhune* (vv. 173-5). Come possiamo allora stabilire le ragioni di Aiace? È vero che Aiace dice (vv. 403-4): «Dove si può fuggire? Dove posso andare e restare?» Ma la ragione per cui desidera nascondersi è che «l'intero esercito mi ucciderebbe con le armi in pugno» (vv. 408-9); non è la vergogna, ma la prudenza a spingerlo. Ancora: Aiace teme di affrontare suo padre, che aveva riportato grandi prede dalle sue spedizioni (vv. 462-3), ma la ragione è che deve tornare a casa a mani vuote, senza le armi di Achille che, dal suo punto di vista, si è meritato (v. 464). Il momento in cui Aiace si avvicina di più a indicare la vergogna come motivazione è quando osserva (vv. 473-4): «è brutto [o vergognoso, *aiskhron*] per un uomo desiderare una lunga vita, quando è invischiato nei mali senza possibilità di uscita».⁷²

C'è però un altro possibile motivo per il suicidio di Aiace, ed è la rabbia, la stessa rabbia che gli ha ispirato il tentativo di uccidere i generali greci (cfr. v. 41, dove parla Atena; vv. 776-7, dove parla Agamennone). Aristotele definisce la rabbia, come si è visto in un altro capitolo di questo libro, «un desiderio di aperta vendetta, accompagnato dal dolore, per una offesa palese» (II 2, 1378a31-2). Aiace cerca di vendicarsi per quello che avverte come un insulto derisorio, ma fallisce a causa di una follia temporanea prodotta da un intervento soprannaturale. Niente nel dramma lascia pensare che l'eroe provi rimorso per questo tentativo o che lo consideri espressione di un difetto del suo carattere. Così non c'è fondamento per la vergogna; il disonore che Aiace riconosce de-

⁷⁰ M. Lansky, *Shame and Suicide ...*, cit, p. 761.

⁷¹ Sulla vergogna come motivazione per il suicidio di Aiace, cfr. B. Williams, *Shame and Necessity ...* cit., p. 85. Certamente, se si ritiene che la vergogna attacchi l'essenza dell'io e lo induca a desiderare di nascondersi, è naturale ritenere che possa causare una violenza distruttiva. M. F. Nelli, *La auto - aniquilación como muerte heroica: Un análisis del suicidio, desde la perspectiva del hegemon, en El Ajax de Sófocles*, in R.P. Buzon et al, *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio: Vida Muerte Cultura*, vol. II, Buenos Aires, University of Buenos Aires Press, 2002) sostiene in modo convincente che «Il suicidio di Aiace diventa eroico per la risemantizzazione conferitagli dall'instaurarsi di un rituale».

⁷² L'*Aiskhune* si presenta anche altrove nel dramma senza relazione con i sentimenti di Aiace. Nella discussione sulla sepoltura, Menelao insiste che la paura (*deos, phobos*) e la vergogna (*aidos, aiskhune*) sono necessarie per il benessere di una città perché prevengono il tipo di offesa che Aiace ha cercato di arrecare (vv. 1073-86). In seguito, Teucro afferma di non provare vergogna davanti ad Agamennone e a Menelao per la loro origine, che è evidentemente più nobile (vv. 1304-5). Il primo è un caso di vergogna rivolta al futuro, il secondo di vergogna retrospettiva. Di certo è possibile che la vergogna di Aiace sia implicita nel dramma, che non venga riconosciuta da lui stesso né da nessun altro, e anche che sia presente come forza latente. M. R. Lansky, *Hidden Shame, Working Through, and the Problem of Forgiveness in The Tempest*, «Journal of the American Psychoanalytic Association» XLIX, 2001, p. 1015, a proposito della *Tempesta* di Shakespeare, osserva che «la vergogna non appare mai apertamente nel dramma, ma le misure difensive che vengono messe in atto contrastano in particolare la vergogna».

riva solo dall'assegnazione delle armi di Achille a Odisseo.⁷³ Aiace è angosciato perché la sua vita è ora in pericolo e non ha più la possibilità di vendicarsi, benché la sua rabbia perduri. Aristotele non specifica quale emozione entri in gioco in una rabbia frustrata di questo tipo; forse la definirebbe semplicemente rabbia. Ma non si tratta di vergogna o di *aiskhune*.⁷⁴

Una tragedia in cui la vergogna è il motivo evidente dell'azione è il *Filottete* di Sofocle. Quando il dramma ha inizio, Filottete è solo da dieci anni su un'isola deserta, soffre per un'atroce piaga al piede e sopravvive solo grazie alla sua abilità con l'arco. È stato morso da un serpente dopo essersi introdotto per caso in un recinto sacro sull'isola di Crise, dove la flotta greca si era riparata durante la navigazione verso Troia ed è stato quindi abbandonato a Lemno dai suoi compagni a causa delle continue crisi di dolore e della puzza emanata dalla ferita in suppurazione. Nel frattempo, l'esercito greco a Troia è venuto a sapere da un indovino che Troia soccomberà solo all'arco di Filottete; perciò Odisseo, assieme a Neottolema, il figlio di Achille da poco arruolato nell'armata greca, viene mandato a prelevare l'arma e, se possibile, lo stesso Filottete. Il ruolo di Neottolema sarà quello di simulare una simpatia per Filottete sulla base di un comune odio per i capi greci; un odio motivato, da parte di Neottolema (che finge), dalla attribuzione a Odisseo delle armi di Achille, che sarebbero invece spettate a lui, in quanto erede del padre. Ma la necessità di ricorrere all'inganno (*dolos*) mette in crisi il giovane guerriero idealista, che chiede: «perché ricorrere a una trappola, necessariamente, anziché alla persuasione?». Al che Odisseo replica: «Non può essere persuaso e non puoi prenderlo per forza» (vv. 101-3). Per il figlio di Achille la forza e la persuasione sono modi legittimi per attuare una costrizione, mentre la frode è considerata vergognosa. Odisseo non attenua l'elemento di disonestà presente nel suo piano: anzi lo definisce semplicemente un furto (vv. 55, 57) e considera Neottolema il ladro dell'arco di Filottete (v. 77). Questa la sua spiegazione:

So che tu per natura non sei adatto a dire o a pianificare queste ignominie, ma è piacevole conquistare il premio della vittoria. Tieni duro. Ci mostreremo giusti un'altra volta. Ora, per una breve parte del giorno, concediti a un'azione indegna (*anaides*). (vv. 79-85)

⁷³ A meno che, forse, Aiace non pensi che la sua follia possa contribuire alla perdita del suo status: ma questo motivo non è messo in evidenza nel dramma.

⁷⁴ Così, per Aristotele, la *hubris*, da lui definita come parlare o agire in modi che causano vergogna ad un altro per il solo piacere di farlo (*Retorica* II 2, 1378b-23-5) è una delle cause della rabbia (vedi cap. 2, p. 46). La psicologia moderna tende invece ad associare l'umiliazione alla vergogna (cfr. M. Jacoby, *Shame and the Origins of Self-Esteem* ..., cit., pp. 69-72). H.B. Lewis (*Introduction: Shame, the "Sleeper" in Psychopathology* ..., cit.) si avvicina a mettere la vergogna sullo stesso piano di quella che definisce «la furia umiliata» (pp. 12-13; cfr. H. B. Lewis, *The Role of Shame* ..., cit., pp. 32-35).

Quando Neottolemo chiede ingenuamente: «non credi che dire bugie sia vergognoso (*aiskhron*)?» (v. 108), Odisseo risponde che le bugie sono giustificate quando servono per sopravvivere.

Neottolemo alla fine accetta di mettere in atto il piano, ma è chiaro che non fa per lui e, una volta ottenuto l'arco conquistandosi la fiducia di Filottete, comincia ad avvertire rimorsi di coscienza. «Tutto è difficile», dice a Filottete, «quando uno abbandona la sua natura e fa quello che è indecente» (vv. 902-3). Filottete gli assicura che non fa niente che sia indegno di Achille aiutando un brav'uomo, ma Neottolemo ribatte: «apparirò vergognoso (*aiskhros*), questo ormai mi tormenta» (v. 906) e aggiunge: «mi farò trovare due volte ignobile, uno che nasconde quel che non deve e pronuncia le parole più infamanti (*aiskhista*)?» (vv. 908-9). Filottete conferma le sue ansie: «Come mi hai imbrogliato! Non ti vergogni, disgraziato, a guardare me, il tuo trofeo, in ginocchio? Mi hai tolto la vita, prendendomi l'arco» (vv. 929-31). Mentre Neottolemo mantiene un silenzio insondabile, Filottete esclama: «Ha giurato di portarmi a casa, e invece mi porta a Troia; mi ha teso la mano destra!» (vv. 941-2). E quando Neottolemo alla fine esclama: «Mi ha preso una fortissima compassione per quest'uomo e non ora, ma da tempo», Filottete risponde: «Abbi compassione di me, ragazzo mio, per gli dèi, e non esporti al biasimo del genere umano derubandomi» (vv. 965-8; cfr. v. 1136).

Nonostante ciò, in parte spinto da Odisseo, che opportunamente entra in scena al momento critico, Neottolemo ruba l'arco, lasciando Filottete solo a piangere il proprio destino. Ma, con una nuova e inaspettata svolta drammatica, proprio quando la situazione di Filottete volge al peggio, Neottolemo torna per restituire l'arma, inseguito da un Odisseo stupefatto e sdegnato. A Odisseo che chiede spiegazioni per il suo comportamento, Neottolemo risponde: «Sono venuto a cancellare gli errori che ho commesso prima», «Che errori?», chiede Odisseo, «Quando ho ceduto a te e all'intero esercito», dice Neottolemo «e ho sopraffatto un uomo con la frode e con un imbroglio vergognoso» (vv. 1224-8). E ancora: «Ho conquistato quest'arco in modo vergognoso e ingiusto» (v. 1234). «Ho commesso uno sbaglio vergognoso e cercherò di cancellarlo» (vv. 1248-9; cfr. vv. 1282-3, v. 1288). Così Neottolemo restituisce l'arco a Filottete, che da questo momento in poi non ha più motivo di biasimarlo (vv. 1308-9); anche se, quando Neottolemo insiste nel tentativo di convincere Filottete a partire per Troia, questi esclama: «Dici questo e non hai vergogna di fronte agli dèi?». Al che Neottolemo risponde: «Perché ci si dovrebbe vergognare di aiutare un altro?» (vv. 1382-3).

Quel che genera vergogna in Neottolemo è l'atto di irretire Filottete con l'inganno o con la frode. Questa azione, d'altra parte, sembra rivelare un difetto del carattere, in linea con l'analisi aristotelica del sentimento: come figlio di Achille, Neottolemo dovrebbe essere al di sopra di un simile comportamento; accettando di favorire Odisseo in questo modo, mostra di aver rinunciato alla propria natura, come lui stesso la giudica.

La consapevolezza di essere incorso nel vizio, induce Neottolemo a vergognarsi della sua azione in anticipo, mentre Odisseo lo convince a compierla: il giovane si vergogna nel momento in cui ruba l'arco e anche, e più intensamente, in seguito, dopo essere riuscito a sottrarlo a Filottete, proprio come ci lascia intendere Aristotele. La vergogna investe in profondità la percezione che Neottolemo ha di sé; tuttavia, c'è un modo per vanificarla e per annullarla, che è appunto restituire l'arco e adempiere la promessa fatta a Filottete per ottenerne la fiducia, ossia riportarlo a casa, e non a Troia.

Il cambiamento interiore di Neottolemo nel corso dell'azione, tuttavia, non è semplicemente dovuto al fatto che la vergogna è più grande per le azioni compiute che per quelle ancora di là da venire. Neottolemo ha anche provato compassione per Filottete, per il fatto che non si è meritato la sua sofferenza e la sua disgrazia.⁷⁵ Oltre a provare compassione, Neottolemo è giunto a rispettare la rude nobiltà e la resistenza di Filottete: il giovane è ora in grado di vedere nell'uomo che sta raggirando non uno straniero ma un amico. In una certa misura, la finzione ha fatto emergere il meglio di Neottolemo e il legame che ha costruito con Filottete, da fittizio, è divenuto reale. Ma il rispetto che Neottolemo ha scoperto di nutrire per Filottete implica che il punto di vista di Filottete gli interessa. Mentre mentire è sempre stato in contrasto con il codice morale di Neottolemo, Odisseo ha una visione diversa, perciò Neottolemo non ha motivo di vergognarsi di fronte a lui. Invece, quanto più l'opinione che ha di Filottete migliora, tanto più il giudizio di Filottete diventa importante per lui. Aristotele, come si è visto, sosteneva che «proviamo vergogna di fronte a quelle persone di cui abbiamo considerazione»: è l'opinione che hanno di noi a importarci. La vergogna di Neottolemo si fa più intensa perché un difetto del suo carattere, reso evidente dall'azione da lui compiuta in contrasto con i suoi principi, è stato ora rivelato a un testimone moralmente rilevante. A differenza di Odisseo, il rattrappito Filottete condivide la convinzione di Neottolemo che «è vergognoso raccontare bugie».⁷⁶

Nella sua complessa analisi dei fattori che suscitano il riso, Platone osserva che è legittimo provare piacere per le disgrazie dei nemici, ma non per quelle di un amico (*Filebo* 48B, 49CD; cfr. Senofonte, *Memorabilia* III 9, 8 e pseudo-Platone, *Definizioni* 416).⁷⁷ Così anche Neottolemo, finché non ha un rapporto personale con Filottete, può anteporre il dovere di obbedire ai superiori (vv. 925-6), alla vergogna derivante dall'imbrogliare non un nemico, ma almeno uno straniero. Ma quando la sua naturale capacità di percepire l'ignominia dell'inganno è aggravata dalla consapevolezza di essersi comportato in modo sleale con una persona che si è fidata di lui, e di cui inoltre ha

⁷⁵ Cfr. D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks...*, cit., cap. 10, p. 212.

⁷⁶ Dopo che Neottolemo restituisce l'arco, Filottete insiste nell'intenzione di tornare a casa anziché proseguire verso Troia, dove potrebbe essere curato e aiutare nella conquista della città; cambia idea solo quando gli appare il fantasma di Eracle e lo invita a compiere il suo destino e quello dell'arco.

⁷⁷ Cfr. D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks...*, cit., cap. 5, n. 4.

imparato ad apprezzare il carattere, Neottolemo avverte pienamente il peso della vergogna che il suo agire implica.

Richard Shweder e Jonathan Haidt⁷⁸ notano che «il concetto di *lajja* (o *lajya*) propria degli Indu di oggi ... è spesso tradotto dai bilingui e dai dizionari “vergogna”, “imbarazzo”, “timidezza” o “modestia”; ma tutte queste traduzioni sono problematiche o inevitabilmente carenti». Continuano osservando «come può essere azzardato supporre di poter esprimere il significato delle emozioni di altri con termini che derivano dal lessico inglese di cui disponiamo per descrivere i diversi stati mentali». ⁷⁹ Il che è perfettamente corretto, ma un’attenta analisi del senso dei termini che indicano le emozioni nelle altre lingue può anche arricchire e chiarire il nostro lessico delle emozioni.

Per gli antichi Greci la vergogna costituiva una categoria importante nell’ambito delle emozioni. Benché nella società americana contemporanea tenda ad essere soppressa o a essere considerata un’emozione moralmente inadeguata (ci vergognamo della vergogna), gli scrittori della Grecia classica la ritenevano fondamentale per il comportamento eticamente corretto.⁸⁰ Tuttavia, possiamo incontrare difficoltà a individuare il concetto greco di vergogna, perché la sua fenomenologia e i modi in cui si esprimeva erano diversi dai nostri. Quello che prova Aiace nel dramma descritto sopra, per noi è vergogna, ma forse non lo era per lui, proprio come possiamo percepire il colore blu in una pittura antica dove chi apparteneva a quella cultura avrebbe individuato una diversa gamma di tonalità: una differenza determinata non da un cambiamento dello spettro visivo, ma dal fatto che certi elementi visivi non sono più classificati nel lessico di base del colore dell’inglese moderno.⁸¹ E proprio come si può acquisire una maggiore sensibilità visiva imparando a comprendere un diverso sistema di colori, così, prestando attenzione ai significati e ai contesti dei vocaboli antichi possiamo diventare più consapevoli di come funzionano le emozioni, anche nella nostra realtà sociale. Oso spe-

⁷⁸ R. A. Shweder - J. Haidt, *The Cultural Psychology of the Emotions: Ancient and New*, in M. Lewis - J. M. Haviland - Jones, *Handbook of Emotions*, New York, Guilford Press, 2000², p. 406.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 407. Shweder e Haidt spiegano che «essere pieni di *lajja* significa avere la virtù di sapersi comportare in modo civile, conservando l’ordine sociale e le sue regole» (*ibid.* p. 408) e aggiungono (p. 409): «in una realtà basata sull’etica di comunità, possono esistere emozioni che non sono pienamente percepite da chi fonda la sua moralità su un’etica dell’autonomia. *Lajja* ne è un chiaro esempio». Cfr. L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press, 1999 (orig. 1986), p. 105.

⁸⁰ T. J. Scheff (*Shame and the Social Bond ...*, cit. e altrove) individua l’utilità sociale della vergogna nel fatto che crea un legame con la comunità, la ma vergogna può anche servire a escludere chi se ne macchia. Queste due funzioni sono evidenti anche nella derisione e nello scherzo (cfr. L. O’Higgins, *Women and Humor in Classical Greece*, Cambridge, Cambridge U. P., 2003, p. 4).

⁸¹ Cfr. D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks...*, cit., cap. 1, pp. 5-7. Questo non significa, di certo, che non si possa interpretare il comportamento di Aiace come vergogna in senso moderno o scoprire nel suo comportamento una «vergogna nascosta». Sono grato a Melvin Lansky per i suoi commenti su questo e su altri aspetti del presente capitolo.

«Griseldaonline» 12 (2012)

⟨<http://www.griseldaonline.it/temi/pudore/la-vergogna-konstan.html>⟩

rare che questa trattazione del lessico greco della vergogna abbia offerto un contributo in tal senso.

dk87@nyu.edu

(New York University)