

Massimo Laganà

PROBLEMATICHE FILOSOFICHE DELLA MENZOGNA

ABSTRACT. La riflessione filosofica si è occupata da sempre della menzogna, sia perché la capacità di mentire costituisce una delle caratteristiche essenziali dell'essere umano, sia perché il problema della menzogna è strettamente collegato con quello della verità, che costituisce uno dei temi elettivi della ricerca filosofica. In particolare, sono qui presi in esame in maniera specifica i testi canonici di tre importanti filosofi – per l'esattezza, Agostino, Kant (con Stirner come suo oppositore radicale) e Sartre –, le cui riflessioni sul tema della menzogna non solo costituiscono dei punti di riferimento obbligati, ma forniscono altresì delle linee di ricerca che non possono essere trascurate. Nel corso della trattazione sono esplicitamente richiamati anche altri pensatori che hanno dato un loro significativo contributo sull'argomento. Infatti, non vi è autore che abbia riflettuto sulla natura umana che non si sia dovuto misurare con il tema della menzogna, a prescindere dalla prospettiva adottata e dalle conclusioni raggiunte.

La riflessione filosofica si è occupata da sempre della menzogna, probabilmente perché la capacità di mentire costituisce una delle caratteristiche essenziali dell'essere umano, ma certamente anche perché il problema della menzogna è strettamente collegato con quello della verità, che costituisce uno dei temi elettivi della teoresi speculativa.

Anche se «verità» e «menzogna» non sono «termini opposti (né correlativi, né contraddittori, né contrari)», giacché «il contrario di verità è falsità», mentre «il contrario di menzogna è sincerità»¹, indubbiamente «il legame fra verità e menzogna, la loro alterità radicale e al tempo stesso la loro compresenza e in un certo senso la loro complementarità, costituiscono forse il vero e profondo scandalo della cultura occidentale, la principale pietra d'inciampo che si oppone a qualunque costruzione etica che aspiri a una coerenza totale»².

¹ G. A. FERRARI, *Tra la verità e la menzogna* (2007), p. 3.

² F. CARDINI, *Presentazione* (1989), p. 10.

Se consideriamo, infatti, che la ricerca filosofica sulla verità non investe soltanto il piano della metafisica e della teoria della conoscenza, ma è di fondamentale rilevanza anche in ambito etico, socio-politico ed estetico, non possiamo dubitare del fatto che anche il fenomeno della menzogna sia rilevante in tali sedi.

La menzogna, perciò, in un modo o nell'altro, presuppone la verità o ha a che fare con essa ed è significativo che sin dall'antichità sia stata pensata – ad opera di Ebulide di Mileto, come riportato da Diogene Laerzio nelle sue *Vite dei filosofi*, o di chiunque sia stato – la celebre antinomia semantica del mentitore, altrimenti detta paradosso o sofisma, secondo cui chi afferma di stare mentendo sta mentendo se dice il vero e dice il vero se sta mentendo, con la conseguente enunciazione di una palese impossibilità logica.

La verità, a sua volta, non è concetto univoco e, pur se non si voglia ammettere che tanti sono i suoi significati quante sono le filosofie o, meglio, le menti filosofiche che ne fanno uso all'interno del proprio universo culturale, occorre quanto meno riconoscere che ci sono stati, e ci sono, modi diversi di intendere la verità, tuttora sostenuti dalle varie scuole filosofiche, che vanno dalla tesi classica (platonico-aristotelica)³, che in essa vede la corrispondenza tra la proposizione e lo stato del mondo descritto, a quella che la identifica con la folgorazione dell'evidenza immediata (sensibile o razionale) o con la manifestazione irresistibile di un principio trascendente⁴ o, ancora, con la sola coerenza o incontraddittorietà formale del discorso⁵ o anche con il criterio pragmatista-evoluzionista dell'utilità ai fini della sopravvivenza⁶.

³ PLATONE, *Cratilo*, 385b, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, p. 136: «E quello [il discorso] che dice gli enti come sono è vero, mentre quello che li dice come non sono è falso»; ARISTOTELE, *La Metafisica*, p. 316 (IV, 7, 1011b 26 e ss.): «Falso è dire che l'essere non è o che il non-essere è; vero, invece, è dire che l'essere è e che il non-essere non è».

⁴ Ad esempio, l'evidenza sensibile degli Epicurei [DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*], o l'evidenza delle verità eterne secondo Malebranche [N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité, Éclaircissements*, X)].

⁵ La coerenza, se intesa come incontraddittorietà, si presenta come la condizione formale negativa della possibilità della verità, almeno in quelle filosofie che assumono il principio di non contraddizione («a nessuna cosa conviene un predicato che le contraddica») come «il principio supremo di

Si tratta di punti di vista a volte incompatibili, a volte sovrapponibili in tutto o in parte, a volte riferiti o da riferire ad aspetti diversi del mondo logico o del mondo reale. Perciò, se si può concordare con Montaigne sul fatto che «il rovescio della verità ha centomila forme e un campo indefinito», forse va discussa l'altra sua affermazione, secondo cui, a differenza della menzogna, la verità ha una sola faccia, sicché non basta prendere per certo il contrario di quello che dice il mentitore per trovarsi nel vero⁷. In effetti, ci sono modi diversi di intendere la verità e ciò rappresenta indubbiamente una difficoltà assai ardua da superare o quanto meno da affrontare se si vuole portare chiarezza sul problema della menzogna. Ma poiché il discorso sulla verità non potrebbe in modo alcuno contenere tutti gli aspetti significativi del problema della menzogna, è opportuno provare a fornire preliminarmente, tenendo conto di quanto già autorevolmente proposto da altri, una convincente definizione della menzogna.

In particolare, saranno qui presi in esame in maniera più dettagliata i “luoghi” canonici di tre importanti filosofi – per l'esattezza, Agostino, Kant (con Stirner come suo oppositore radicale) e Sartre –, le cui riflessioni sul tema della menzogna non

tutti i giudizi analitici» [I. KANT, *Critica della ragion pura*, p. 171 e ss.: «La condizione tuttavia universale, sebbene soltanto negativa, di tutti i nostri giudizi in generale è questa, che in se stessi non si contraddicano; se no, questi giudizi in se stessi (anche senza riguardo all'oggetto) non sono nulla (...) e però un giudizio può, anche se libero di ogni contraddizione interna, essere o falso o infondato»]. E tuttavia è possibile anche interpretare la coerenza come congruenza delle parti all'interno di una totalità, come avviene in filosofie di indirizzo idealistico [F. A. BRADLEY, *Apparenza e Realtà. Saggio di Metafisica* (1893), p. 302 e *passim*] o in concezioni del mondo di orientamento spiritualistico [E. A. POE, *Eureka* (1848), pp. 26-27 e *passim*].

⁶ In questa direzione spingono le varie formulazioni del pragmatismo da William JAMES [*The Will to Believe* (1897)] a Canning Scott SCHILLER [*Humanism* (1903)] a Richard Rorty, del quale ultimo si può tenere presente la discussione con Pascal Engel [P. ENGEL-R. RORTY, *A cosa serve la verità?* (2007)]. Occorre poi tenere presente la posizione di Nietzsche, per il quale «le verità sono illusioni, delle quali si è dimenticato che appunto non sono che illusioni, metafore che si sono consumate e hanno perduto di forza», sicché «l'impulso alla verità» si trasforma, al seguito delle esigenze imposte dalla struttura sociale, nel «dovere di mentire secondo una salda convenzione, di mentire cioè tutti insieme in uno stile vincolante per tutti» [F. NIETZSCHE, *Verità e menzogna in senso extramurale*, pp. 96-97]. Per Nietzsche, possiamo dire, sia la verità che la menzogna servono per la vita e si trasformano l'una nell'altra, scalzandosi a vicenda nell'inarrestabilità del divenire.

⁷ M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, I, IX, p. 29.

solo costituiscono dei punti di riferimento obbligati, ma forniscono altresì delle linee di ricerca che non possono essere trascurate. Ciò non significa, ovviamente, che non vi siano pensatori altrettanto importanti che hanno dato un loro contributo sull'argomento, giacché anche qui bisogna osservare che non vi è autore che abbia riflettuto sulla natura umana che non si sia dovuto misurare con il tema della menzogna, a prescindere dalla prospettiva adottata e dalle conclusioni raggiunte.

Anche se si provasse a ricostruire – come, ad esempio, è stato egregiamente fatto da Andrea Tagliapietra⁸ – la storia delle riflessioni sulla menzogna, si vedrebbe come, sul piano teorico, sia problematico «credere che la menzogna abbia una storia». Osserva Jacques Derrida che, «anche supponendo, *concesso non dato*, che la menzogna abbia una storia, si dovrebbe pure poterla raccontare senza mentire» e aggiunge che, comunque, occorrerebbe – cosa assai difficile se non impossibile – poter «distinguere fra queste tre cose, vale a dire: 1) una storia (*Historie*) del concetto di menzogna, 2) una storia (*Geschichte*) della menzogna, composta da tutti gli avvenimenti che sono successi *alla* menzogna o *attraverso* la menzogna, e d'altra parte, infine 3) una storia vera che ordini il racconto (*Historie, historia rerum gestarum*) di queste menzogne o della menzogna in generale»⁹.

Come ricordato da Tagliapietra¹⁰, il filosofo Bernard Williams sostiene in maniera analoga che «le teorie filosofiche della verità, più o meno ambiziose, hanno quasi certamente una storia, mentre non ce l'ha il concetto di verità»¹¹.

Poiché si è già osservato che la menzogna non è l'opposto della verità, ma della sincerità, pur se sincerità e menzogna presuppongono la verità come loro punto di riferimento, quello che si può ricavare dalle riflessioni sopra riportate è che non si può fare un discorso sulla menzogna astratto dalla sua evenienza circostanziale e dal

⁸ A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia* (2001), e ID., *Mentire. Le drammaturgie della menzogna nel loro sviluppo storico* (2007).

⁹ J. DERRIDA, *Breve storia della menzogna. Prolegomeni* (2005), pp. 12 e 28.

¹⁰ TAGLIAPIETRA, *Mentire*, cit., pp. 17-19.

¹¹ B. WILLIAMS, *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero* (2002), pp. 61-62.

suo valore performativo, ossia separato dall'atteggiamento intenzionale del mentitore e dal contesto entro cui esso viene a maturazione.

La storia della verità così come quella della menzogna sembrano perciò possibili in quanto narrazione delle pratiche e intenzioni soggettive di dire il vero e di mentire, ma non si potrebbe, ovviamente, né dire il vero né mentire se la coscienza soggettiva non possedesse l'autoconsapevolezza del suo operare in riferimento a un qualche valore di verità e alla determinazione della sua intenzione comunicativa. «Il mentitore», infatti, «deve sapere ciò che fa e ciò che intende fare mentendo, altrimenti non mente»¹². Sia la mendacità che la veridicità si presentano, perciò, come fenomeni tipicamente qualitativi, dei quali è difficile fornire una traduzione concettuale astratta univoca e meno che mai una riduzione in figure archetipiche – la «Verità in sé», la «Menzogna in sé» –, sicché possiamo soltanto unificarle in pratiche di sopravvivenza ontologico-antropologiche – in quanto se ne voglia evidenziare la permanente ed essenziale costitutività umana – e/o evoluzioniste – in quanto se ne voglia sottolineare la funzione di adattamento all'ambiente e di tecniche di successo sociale –.

«Sincerità e autenticità, mendacità e veridicità» – osserva Andrea Tagliapietra – «accompagnano la nascita filosofica del soggetto, ne incrociano la genealogia, ne documentano trionfi e catastrofi. Sincerità e bugia vanno a comporre le pratiche e le strategie dell'individuo moderno, inaugurano e sorreggono quella particolare 'forma di vita' che si autodetermina come "colui che diventa ciò che non è"». Perciò, «la bugia come questione morale incrocia questa storia. A partire dagli archetipi della tradizione occidentale – la letteratura greca e quella biblica – la menzogna si identifica con la figura del *volere avere di più*. Alla scuola della bugia la tradizione occidentale impara, cioè, la nozione di volontà (...). Ma la bugia non è solo il *volere avere di più*. La bugia è anche una poderosa tecnica di immedesimazione. Il bugiardo mentendo si immedesima nell'altro a cui mente»¹³. In termini più semplici, Vladimir Jankélévitch

¹² DERRIDA, *Breve storia della menzogna*, cit., p. 20.

¹³ TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia*, cit., pp. XV-XVI.

riporta il fenomeno del mentire al darsi di una coscienza, là dove asserisce che «la possibilità della menzogna è data con la coscienza stessa, di cui misura insieme la grandezza e la bassezza», anche se, «dal fatto che il mentitore non è mai incosciente nel suo foro menzognero, non consegue che ogni coscienza sia menzognera»¹⁴.

Agostino nel *De mendacio* – composto nel 395 dopo Cristo –, riprendendo riflessioni e spunti della tradizione filosofica a lui precedente, elabora un quadro sistematico di punti di riferimento per una definizione formale della menzogna e per l'individuazione e classificazione delle sue varie forme in una prospettiva etico-teologica.

Se si va a cercare una definizione del mendacio, si trova anzitutto che «non chiunque dice il falso mente, se crede o stima che sia vero ciò che dice». L'errore in buona fede va accuratamente tenuto separato dalla menzogna, potendosi «dire il falso senza mentire, se si pensa che sia così come si dice, sebbene così non sia, e (...) dire il vero mentendo, se si pensa che sia falso e lo si afferma al posto del vero, sebbene in realtà sia così come si afferma». Il mentitore è, invece, «chi pensa una cosa e afferma con le parole o con qualunque mezzo di espressione qualcosa di diverso». La sua peculiarità consiste nell'aver «un cuore doppio, ossia un doppio pensiero», «un pensiero della cosa che sa o ritiene vera e che non dice, un altro di quella che sa o ritiene essere falsa e che dice al posto del primo» e tuttavia «è (...) dall'intenzione dell'animo e non dalla verità o falsità delle cose in sé che bisogna giudicare se uno mente o non mente». Nulla rileva il fatto che l'inganno riesca o meno, poiché «la colpa del bugiardo è il desiderio di ingannare parlando contro il suo pensiero, sia che riesca a ingannare perché gli si crede mentre afferma il falso, sia che non gli si creda, poiché con la volontà di ingannare afferma come vero ciò che non ritiene vero». Ciò che conta in via primaria e fondamentale è l'intenzione, non il risultato¹⁵.

Come si vede, Agostino individua con estrema precisione l'essenza dell'azione mentitoria nella volontà di ingannare (*fallendi cupiditas*), con la conseguenza che il

¹⁴ V. JANKÉLÉVITCH, *La menzogna e il malinteso* (1942), p. 5.

¹⁵ AGOSTINO, *Sulla bugia*, p. 31.

cor duplex e la *duplex cogitatio* costituiscono gli elementi necessari e sufficienti della menzogna solo se sono accompagnati dall'*animi sui sententia*, dalla intenzione di mentire. Si può, infatti, – se si sa che non si sarà creduti – dire il falso senza avere l'intenzione di ingannare, come anche dire il vero con l'intenzione di ingannare. Ma su questo punto Agostino mostra qualche incertezza. Dopo avere sollevato con lucidità il quesito se si debba considerare mentitore «chi sceglie di dire il falso per non ingannare o chi sceglie di dire il vero per ingannare» e avere argomentato casisticamente al riguardo, conclude con il ritenere «evidente che un'affermazione falsa proferita deliberatamente per ingannare sia una bugia», aggiungendo che «se solo questa sia una bugia è un'altra questione»¹⁶. Maria Bettetini commenta che «tra le varie possibilità (mentire con l'intenzione di dire il vero; dire il vero con l'intenzione di mentire; dire il vero con l'intenzione di dire il vero; mentire con l'intenzione di mentire), affermare il falso è ciò che all'unanimità viene definito una bugia» e osserva che «la posizione di Agostino (...) non è priva di sfumature e indecisioni, che portano ad ammettere la bugia in alcuni casi, ma ad escluderla dalla vita dei “buoni” e di coloro che vogliono essere perfetti»¹⁷.

Non bisogna dimenticare che uno dei problemi di Agostino sta nel rendere coerenti i testi sacri sul tema della menzogna, dato che «le testimonianze delle Scritture non insegnano altro se non che non si deve mai mentire»¹⁸ e dunque occorre fornire una interpretazione figurata¹⁹ dei *loci* biblici, da cui si potrebbe altrimenti evincere erroneamente l'attribuzione di espressioni o azioni menzognere a figure di rilievo come

¹⁶ AGOSTINO, *Sulla bugia*, p. 31.

¹⁷ M. BETTETINI, *Note alla traduzione*, in AGOSTINO, *Sulla bugia*, p. 110.

¹⁸ AGOSTINO, *Sulla bugia*, p. 105.

¹⁹ A questo lavoro esegetico Agostino, oltre alle considerazioni contenute nel *De mendacio*, dedica il *Contra mendacium*, composto nel 420 dopo Cristo, nel quale resta confermata la definizione della menzogna come «un significato falso con la volontà di ingannare» [AGOSTINO, *Contra mendacium*, XII, 27, riportato in TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia*, cit., p. 257]. Seguire l'esegesi biblica di Agostino esula dagli scopi del presente lavoro.

Giacobbe²⁰, Abramo²¹, Sara²², Lot²³ e così via. Dopo avere esaminato con ricchezza di esempi, tratti anche dai testi sacri, la possibilità che ci siano tipi di menzogna con cui essere indulgenti o che possano essere giustificati come doverosi, Agostino giunge a formulare un quadro complessivo dei gradi della menzogna che dispone in ordine di gravità (etico-teologica) decrescente. «La prima bugia» – egli scrive – «è la bugia capitale, da evitare e fuggire lontano, quella nel campo della dottrina religiosa: nessuno deve giungervi a nessuna condizione. La seconda è quella che lede qualcuno ingiustamente, che è fatta in modo da non essere di vantaggio a nessuno e di recar danno a qualcuno. La terza giova a qualcuno recando danno a un altro, ma senza provocare danni impudici nel corpo. La quarta è quella detta per il solo piacere di mentire e di ingannare ed è la bugia propriamente detta. La quinta è data dal desiderio di piacere con una conversazione gradevole.

A queste, che sono tutte da evitare e rifiutare senza eccezioni, segue il sesto genere, che non reca danno a nessuno e giova a qualcuno: ad esempio se si dice mentendo che non si sa dove sia il denaro altrui, che potrebbe essere rubato, a qualcuno che lo domanda, e lo si sa. La settima bugia è quella che non fa danno a nessuno e reca vantaggio a qualcuno, tranne il caso in cui a interrogare sia un giudice. Ad esempio se si mente perché non si vuole tradire un uomo ricercato per essere ucciso, non solo nel caso in cui sia giusto e innocente, ma anche nel caso in cui sia colpevole: la disciplina cristiana infatti porta a non disperare della conversione di chiunque e a non chiudere la strada del pentimento a nessuno.

Di questi due generi, intorno ai quali di solito si discute moltissimo, abbiamo trattato a sufficienza: anche questi generi di bugie siano evitati dagli uomini e dalle donne forti, fedeli, sinceri, così da essere in grado di sopportare con onestà e coraggio

²⁰ *Genesi*, 27:19.

²¹ *Genesi*, 12:12-13.

²² *Genesi*, 18:10-15.

²³ *Genesi*, 19:4-8.

gli inconvenienti che ne derivano. L'ottavo è il genere di bugia che non reca danno a nessuno e serve a proteggere qualcuno dall'impudicizia del corpo»²⁴.

Dopo avere un po' tentennato in merito alla liceità dell'ottavo genere, in quanto «per difendere il pudore del corpo si può ammettere una bugia che non viola la dottrina della pietà, né la stessa pietà, né l'innocenza, né la benevolenza», Agostino conclude affermando che non bisogna mentire con nessun genere di bugia, neppure con quello meno grave, poiché «tra i beni la castità dell'anima è superiore al pudore del corpo, e tra i mali ciò che facciamo noi stessi è maggiore di ciò che permettiamo che ci facciano» e «chi credesse che ci sia un qualche genere di bugia che non sia peccato si sbaglierebbe con cattiveria, pensando che sia onesto tradire gli altri»²⁵.

Benché in qualche caso suggerisca la tecnica del silenzio, non sempre efficace, o l'arte del diversivo per sottrarsi all'alternativa verità-menzogna, o ancora distingua sottilmente tra il mentitore (*invitus*) e il bugiardo, Agostino nelle sue riflessioni resta legato in ultima analisi alla dottrina cristiana e all'esempio dei santi (che respingono la menzogna), pur se, in un'opera successiva, distinguendo il «mentire» dal «nascondere il vero», ossia il «dire il falso» dal «tacere la verità», ammette che ci possa essere una «menzogna necessaria», che contiene in sé una «certa bontà» e che non è una menzogna vera e propria, in quanto non riconducibile a un *cor duplex*. Si tratterebbe dunque più di una omissione che di una menzogna in senso stretto e, anche se

²⁴ AGOSTINO, *Sulla bugia*, pp. 75-77. Così Tagliapietra sintetizza la classificazione di Agostino: «In questo elenco abbiamo, così: 1. la menzogna religiosa (per convertire qualcuno); 2. la menzogna maligna attiva (per fare danno a qualcuno senza giovare a nessuno); 3. la menzogna maligna passiva (per godere dell'inganno e trarne giovamento); 4. la menzogna pura (per il solo piacere di ingannare); 5. la menzogna motivata dal desiderio di piacere (menzogna sociale, per ravvivare la conversazione); 6. la menzogna benevola innocente (per beneficiare qualcuno nei beni materiali senza danneggiare nessuno); 7. la menzogna necessaria per la vita (per salvare la vita a qualcuno sottraendolo alle mani degli assassini); 8. la menzogna necessaria per la purezza (per salvare la castità di qualcuno preservandolo dall'*immunditia corporalis*)» (TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia*, cit., p. 258).

²⁵ AGOSTINO, *Sulla bugia*, pp. 105-107.

ai «perfetti» non è lecito dire il falso, «non è una colpa tacere qualche volta la verità»²⁶.

Con Agostino, il tema della menzogna acquisisce una serie di determinazioni che stanno alla base della successiva riflessione medievale al riguardo. Fondamentale tra esse è quella che collega strettamente la menzogna al peccato, istituendo una divaricazione abissale dalla trattazione classica, segnatamente greca, di tale tema.

Come si evince da una semplice ricognizione dei poemi omerici e come è stato evidenziato dagli studi sulla filosofia della bugia²⁷, nel mondo classico l'arte della menzogna, a prescindere da ogni valutazione di ordine morale, è considerata opera dell'ingegno. Non a caso Odisseo, il campione dell'astuzia e dell'inganno, è uno degli eroi greci che hanno il sostegno di Atena, dea della sapienza, e non a caso Platone pone in bocca a Socrate, nell'*Ippia minore*, l'opinione – in apparenza paradossale, ma coerente con una forma di intellettualismo che sancisce la superiorità del sapere sul non-sapere, ossia della consapevolezza sulla involontarietà – che «chi danneggia gli altri, commette ingiustizia contro di loro, mente, inganna e sbaglia volontariamente, sia migliore di chi agisce involontariamente», concludendone che «chi dunque sbaglia e commette azioni malvagie e ingiuste volontariamente (...), se mai un uomo simile esiste, altri non può essere che il buono»²⁸.

In realtà, Platone – sia nella *Repubblica*²⁹ che nelle *Leggi*³⁰ – manifesta avversione per la menzogna e per i mentitori, ma non dubita che si debba distinguere il «vero

²⁶ AGOSTINO, *Esposizioni sui Salmi*, in *Opere di S. Agostino*, vol. XXV, pp. 50-51. Cfr. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia*, cit., pp. 261-262.

²⁷ Cfr. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia*, cit., segnatamente i primi cinque capitoli (1. *Il bugiardo e il cacciatore. Per una preistoria della menzogna* - 2. *Il palazzo di Circe. Immedesimazione e animalità* - 3. *Prometeo nella caverna. Tecnica, metafora e bugia* - 4. *L'uomo odisseoico e l'antropologia omerica della menzogna* - 5. *A Ulisse piace mentire. La bugia come forma del "voler avere di più"*).

²⁸ PLATONE, *Ippia minore*, 372d-e e 376b, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, pp. 1012-1013 e 1016.

²⁹ PLATONE, *Repubblica*, VII, 535d-e, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, p. 1257: «Non diremo allo stesso modo menomata un'anima che, pur avendo in odio la menzogna volontaria – e se mal la sopporta quando ne sia personalmente responsabile, addirittura monta su tutte le furie quando lo siano altri –,

inganno», ossia «l'ignoranza che alberga nell'anima di chi si lascia fuorviare», dalla «falsità che affiora solo nelle parole», la quale ultima «potrebbe addirittura essere un rimedio salutare, capace di evitare danni, qualora fosse detta ai nemici o anche a quelli che diciamo amici, ma che, in una data circostanza, accecati dal furore o dalla mancanza di senno, sono in procinto di compiere qualche scelleratezza»³¹. La menzogna solamente verbale potrebbe avere una sua utilità anche nell'ambito della mitologia: si tratterebbe solo di finzione, visto che, nel caso, non si è in grado di sapere come sono andate realmente le cose³². Tuttavia, non bisogna estendere, come fanno i poeti, l'attribuzione della menzogna agli dei, perché essi non hanno affatto bisogno di ricorrervi, mentre sono gli esseri umani che potrebbero ricorrere ad essa come se si trattasse di un farmaco. Infatti, è da ammettere l'impiego terapeutico della menzogna da parte dei governanti. «I reggitori dello Stato, e non altri, potranno far ricorso alla menzogna nei riguardi dei nemici o degli stessi cittadini, ma solo per il bene della Città; su tale estremo rimedio nessun altro dovrebbe mettere mano»³³.

Come si vede, in Platone il tema della menzogna prevede una distinzione di fondo tra la menzogna da respingere – che è sostanzialmente ignoranza – e quella da accogliere e utilizzare, perché utile o terapeutica, talora necessaria per il bene comune e qualche volta anche nobile, ma «*il paradigma della menzogna è (...) l'errore come falso*»³⁴, sicché se ne può argomentare che «la menzogna (...) è vista dai primi

accetta senza batter ciglio la menzogna involontaria, e resta indifferente se qualcuno le dimostra la sua ignoranza, senza porsi problemi, ed anzi seguitando ad avvolgersi nella propria insipienza come un maiale selvatico?».

³⁰ PLATONE, *Leggi*, V, 730c, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, p. 1546: «Infido, invece, è colui che ama mentire, sapendo di mentire; ignorante chi mente non sapendo quello che fa. È quasi inutile dire che nessuna di queste due ultime condizioni è invidiabile, perché sia la persona ignorante che quella infida resta senza amici».

³¹ PLATONE, *Repubblica*, II, 362a-c, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, p. 1130.

³² *Ibid.*, II, 362d, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, p. 1130.

³³ *Ibid.*, III, 389b, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, p. 1134.

³⁴ TAGLIAPIETRA, *Mentire*, cit., p. 30.

pensatori greci prevalentemente come un fenomeno oggettivo, inquadrato all'interno della questione generale della 'non-verità'»³⁵.

Se la filosofia platonica è, nel suo complesso, permeata da una ispirazione etica che la induce a respingere la menzogna come vizio dell'anima, nei sofisti più radicali che cronologicamente la precedono o le sono contemporanei, la nozione dell'utile, del vantaggio e della vittoria prende il sopravvento, sicché non può avere rilievo alcuno che si adoperi la verità o la menzogna per prevalere nella competizione forense, politica e sociale³⁶.

Per Aristotele, che non condivide la tesi dell'*Ippia minore*, «si dice falso un uomo che volentieri e di proposito fa discorsi falsi, non per altra ragione ma proprio per dire il falso; oppure un uomo che fa sorgere in altri nozioni false, così come sono false le cose che producono immagine falsa. Perciò l'argomentazione dell'*Ippia*, secondo la quale lo stesso uomo è insieme veridico e falso, è fallace: essa, infatti, intende come falso colui che è capace di dire il falso, e, questi, è colui che *sa* ed è *sapiente*. Inoltre, essa dice migliore chi è volontariamente falso; ma, questa, è la conclusione di una falsa induzione: chi zoppica volontariamente è migliore di chi zoppica involontariamente, se si intende per zoppicare imitare chi zoppica; chi infatti fosse zoppo volontariamente, sarebbe certamente peggiore; e lo stesso vale per ciò che concerne il comportamento morale»³⁷. A fare di un uomo un mentitore non è perciò la semplice capacità di mentire – la mera conoscenza –, ma il proposito – la volontà – di essere menzognero.

«L'analisi aristotelica del mentire e dell'esser sinceri» – annota Tagliapietra – «riguarda l'ambito etico, ossia lo spazio delle cose che possono essere *diversamente da*

³⁵ TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia*, cit., p. 189.

³⁶ Ci limitiamo a questo fuggevole riferimento, pur nella consapevolezza che l'atteggiamento sofistico meriterebbe una più ampia trattazione. Accenniamo, per inciso, anche alla rilevanza estetica del tema della menzogna – un ingannare che è anche un lasciarsi ingannare – dall'epoca dei sofisti in poi, dall'*Encomio di Elena* di GORGIA DA LEONTINI a *La decadenza della menzogna* di Oscar WILDE e oltre.

³⁷ ARISTOTELE, *La Metafisica*, p. 404 (V, 29, 1025a 1-6).

quello che sono, mentre la verità riguarda l'ambito teoretico, ossia quello delle cose che *non possono essere diversamente da quello che sono*» e tuttavia «la tradizione aristotelica del vero e del falso, (...) conformemente alla tradizione intellettualistica greca, riconduce il falso all'ignoranza (alla corrispondenza o alla non corrispondenza del pensiero all'essere), ossia al *paradigma dell'errore*, alla distinzione tra ciò che è pensato in quanto realmente vero da ciò che è opinato come falso»³⁸.

Il pensiero cristiano – lo abbiamo già visto in Agostino – costringe la propria riflessione entro i vincoli posti dalle Sacre Scritture, per le quali, da un lato, «menzognero e padre della menzogna» è il diavolo (*Giovanni*, 8: 44) e, dall'altro, «è impossibile che Dio menta» (*Ebrei*, 6:18). L'essere umano, dal canto suo, è libero di scegliere tra il bene e il male, sicché la sua ambivalenza non può essere abolita, ma solo indirizzata, anche perché, come ci ricorda il *Salmo* 116, «ogni uomo è inganno». Perciò, occorre che alla condanna etico-religiosa della menzogna si affianchi una qualche via di fuga che dia ragione di quegli episodi biblici nei quali non solo non è possibile esimersi dal riconoscere l'evento menzognero, ma anzi bisogna riportarlo al perdono divino. Anania e Saffira vengono stroncati dalla vita per avere tentato di ingannare lo Spirito Santo (*Atti*, 5: 1-11), ma il triplice rinnegamento di Pietro viene perdonato (*Matteo*, 26: 69-75). L'esegesi figurata di Agostino può servire, ma forse non è persuasiva abbastanza.

«Se quindi» – scrive Tommaso d'Aquino, riprendendo e discutendo gli argomenti di Agostino – «nell'atto concorrono queste tre cose: la falsità di quanto viene detto, la volontà di dire il falso e infine l'intenzione di ingannare, allora si ha la falsità materiale, poiché viene detto il falso, la falsità formale, per la volontà di dirlo, e la falsità effettiva, per la volontà di ingannare. Tuttavia la ragione formale della menzogna viene desunta dalla falsità formale, cioè dall'intenzione di dichiarare il falso. Infatti il

³⁸ TAGLIAPIETRA, *Mentire*, cit., pp. 34-35.

termine menzogna (*mendacium*) deriva dal fatto che si parla “contro la mente” (*contra mentem*)»³⁹.

Tommaso, inoltre, dopo avere ribadito che «il desiderio di ingannare è un elemento complementare della menzogna» [«*cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii*»] e dopo avere esaminato le possibili divisioni della menzogna, considerando anche gli otto casi previsti da Agostino nel *De mendacio*⁴⁰, pone e affronta il quesito «se la menzogna sia sempre un peccato» [«*utrum omne mendacium sit peccatum*»], confermando la tesi agostiniana che «la bugia è sempre un peccato» [«*omne mendacium est peccatum*»], ma ammettendo al contempo – «non sapendo di aprire le porte, con questa affermazione, alla futura casistica dei Gesuiti»⁴¹ – che «è lecito però nascondere prudentemente la verità con qualche scusa» [«*licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione*»]. Per quanto poi riguarda le narrazioni scritturali che sembrano descrivere casi di menzogna – dalle levatrici egiziane, che avrebbero dichiarato il falso al Faraone, ad Abramo, che avrebbe mentito dicendo che sua moglie era sua sorella, a Giacobbe, che avrebbe ingannato Isacco facendosi passare per Esaù, a Giuditta, che avrebbe ingannato Oloferne –, «bisogna intenderle

³⁹ SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae* (Secunda Secundae, Quaestio CX, Articulus 1), p. 1541 [«Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit id quod enuntiatur, et quod adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur; et formaliter, propter voluntatem falsum dicendi; et effective, propter voluntatem falsi imprimendi. Sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate: ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi. Unde et mendacium nominatur ex eo quod *contra mentem* dicitur»].

⁴⁰ Tommaso ritiene che la menzogna possa essere divisa in tre modi: sulla base della sua «essenza» [«in base all'essenza stessa della menzogna: e questa è la divisione propria ed essenziale» («*secundum mendacii rationem, quae est propria et per se mendacii divisio*») – divisione cioè in «millanteria» («*iactantia*»), «che va al di là del vero per esagerazione» («*quod transcendit veritatem in maius*»), e «ironia» («*ironia*»), «che rimane al disotto della verità» («*quod deficit a veritate in minus*») –, sulla base della gravità della «colpa» [«sotto l'aspetto della colpa: cioè in base a ciò che aggrava o diminuisce la colpa in rapporto al fine perseguito» («*inquantum habet rationem culpae: secundum ea quae aggravant vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti*») – divisione cioè in «bugia dannosa» («*mendacium perniciosum*») [finalizzata a nuocere a qualcuno, «*causa nocumenti*»], «bugia giocosa» («*mendacium iocustum*») [finalizzata al divertimento, «*causa ludi*»] e «bugia officiosa» («*mendacium officiosum*») [finalizzata a giovare a qualcuno, «*causa utilitatis*»] – e «in ordine al fine» («*secundum ordinem ad finem*»), che è quella agostiniana in otto parti o gradi.

⁴¹ TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia*, cit., p. 279.

in senso figurato, o profetico» [«intelligendum est ea figuraliter et propheticè dicta esse»]⁴².

Con queste premesse, indubbiamente, il rigorismo teologico non può reggere alle prove dell'esistenza storicamente situata e la scappatoia del non mentire tacendo o dissimulando è destinata a incrinare irrimediabilmente il compatto castello della verità. A ciò si aggiunga l'insinuarsi, attraverso le vie dell'ermeneutica biblica, di un altro principio non meno foriero di alterazioni nella problematica della menzogna, vale a dire il diritto alla verità come titolo da detenere per avere ad essa accesso. «Il fatto che la Bibbia condanni la menzogna non significa che uno sia costretto a informare altri di verità che non hanno diritto di sapere. Gesù Cristo consigliò: “Non date ciò che è santo ai cani, né gettate le vostre perle davanti ai porci, affinché non le calpestino con i loro piedi e voltandosi non vi sbranino”. (Mt 7:6) Perciò Gesù a volte evitò di dare informazioni complete o una risposta diretta a certe domande quando ciò avrebbe potuto essere dannoso. (Mt 15:1-6; 21:23-27; Gv 7:3-10) Evidentemente il comportamento di Abramo, Isacco, Raab ed Eliseo, inteso a sviare alcuni che non erano adoratori di Geova o a non rivelare loro tutti i particolari, va visto sotto la stessa luce. – Ge 12:10-19; cap. 20; 26:1-10; Gsè 2:1-6; Gc 2:25; 2Re 6:11-23)»⁴³.

Se l'elemento fondamentale della menzogna è la volontà soggettiva di ingannare, nessuno può certo sperare di celarla all'onniscienza divina, ma, tolta questa eccezione valida solo per il credente, «per delle ragioni strutturali, sarà sempre impossibile provare, in senso stretto, che qualcuno ha mentito anche se si può provare che non ha detto la verità», sicché, «nella sua figura prevalente e riconosciuta da tutti, la menzogna non è un fatto né uno stato, è un *atto intenzionale*, un mentire»⁴⁴.

⁴² SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae* (Secunda Secundae, Quaestio CX, Articulus 3), pp. 1542-1543. Per una sintesi efficace delle riflessioni di Tommaso sul tema della menzogna, cfr. B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino* (1991), pp. 381-382.

⁴³ WATCH TOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF PENNSYLVANIA, *Perspicacia nello studio delle Scritture*, p. 258. Per una sintesi dei principali riferimenti biblici al tema della menzogna, cfr. anche A. MISTRORIGO, *Guida alfabetica alla Bibbia* (1996), pp. 383-384.

⁴⁴ DERRIDA, *Breve storia della menzogna*, cit., pp. 18-19.

Montaigne riconosce la spregevolezza di questo «brutto vizio», con il quale si dà prova di «disprezzare Dio e nello stesso tempo temere gli uomini». La parola, infatti, essendo «il solo strumento per mezzo del quale si comunicano le nostre volontà e i nostri pensieri, è l'interprete della nostra anima» e, «se ci inganna, interrompe tutto il nostro commercio e dissolve tutti i vincoli del nostro governo»⁴⁵. In quest'ottica, si comprende come la sincerità – una sincerità diffusa e condivisa – possa essere vista come il cemento indispensabile perché le aggregazioni umane abbiano esistenza duratura e quindi come una sorta di precetto sociale⁴⁶. Tutta l'età moderna, del resto, sembra concorde nell'elogio della sincerità e dell'autenticità, anche se permangono le riserve per la «menzogna necessaria» – collegata al motivo dell'autoconservazione o al principio di ragione per cui di due mali va scelto il minore – e per la «menzogna politica» – da collegare al criterio della ragion di Stato –⁴⁷.

Ma è soprattutto con Immanuel Kant che il problema della menzogna si determina in maniera rigorosa e rigoristica sotto il profilo etico-politico. Relativamente a tale problema in Kant si distinguono solitamente due fasi, di cui la prima (pre-critica) trova espressione nelle *Lezioni di etica* (1775-1781), pubblicate postume, la seconda nella *Critica della ragion pratica* (1788), nello scritto *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità* (1797), composto in risposta alle critiche mosse da Benjamin Constant nella sua opera *Sulle reazioni politiche* (1797), e in un paragrafo (*Sulla menzogna*) de *La metafisica dei costumi* (1797-1798)⁴⁸.

⁴⁵ MONTAIGNE, *Saggi*, II, XVIII, p. 692.

⁴⁶ Cfr. anche C.-L. MONTESQUIEU, *Elogio della sincerità* (1717), pp. 14-15.

⁴⁷ Basti pensare a Francesco Bacone e Nicolò Machiavelli, che, in contesti diversi, consigliano ai politici l'arte della dissimulazione. D'altra parte, la riserva della «menzogna politica» è tradizionale e maggioritaria nella riflessione sulla menzogna. Sulla problematica della menzogna nell'età moderna, Kant escluso, si rinvia a TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia*, cit., pp. 282-350.

⁴⁸ Le sezioni dei testi sopra indicati che interessano la problematica della menzogna si possono leggere nel volume I. KANT-B. CONSTANT, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, a cura di A. Tagliapietra (1996), a cui si farà riferimento.

Nella lezione *Sui doveri etici verso gli altri. La veridicità*⁴⁹, Kant, dopo avere considerato che «nel consorzio umano la comunicazione di ciò che si ha in mente è la cosa più importante e, ai suoi fini, è essenziale che ciascuno sia veridico riguardo ai propri pensieri, poiché tolta questa premessa, decade ogni valore delle relazioni sociali», rileva che «il mentitore (...) abolisce la società, e per questa ragione viene disprezzato, poiché la menzogna impedisce agli uomini di trarre alcun beneficio dal colloquio con l'altro» e li induce a «ritrarsi dalla comunicazione e a fingere». Infatti, «la Provvidenza ha voluto che l'uomo non fosse del tutto trasparente, essendo egli pieno di difetti», che tende a nascondere con la reticenza allo sguardo altrui, cosa che non si verificherebbe se questi difetti non ci fossero⁵⁰. Tuttavia, se è del tutto naturale – o provvidenziale – l'inclinazione degli esseri umani a mantenersi riservati e a non svelare i propri difetti agli altri, neppure agli amici più cari, ciò non comporta la liceità etica della menzogna, se con tale termine si intende l'enunciazione di una falsità accompagnata dalla dichiarazione espressa «che si intende comunicare all'altro ciò che si ha in mente»⁵¹.

Certo, non bisogna nascondersi l'evidenza che, data l'attuale malvagità degli uomini, si corrono dei rischi a dire puntualmente la verità, ma è problematico se da ciò possa ricavarsi il concetto di «menzogna necessaria». Questo concetto, chiarisce Kant, «costituisce un punto assai critico per il filosofo morale», poiché, una volta che si sia introdotto «il caso di necessità», esso «consente la violazione di ogni istanza

⁴⁹ I. KANT, *Sui doveri etici verso gli altri. La veridicità*, in KANT-CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit., pp. 233-260.

⁵⁰ KANT, *Sui doveri etici verso gli altri*, cit., pp. 233-236. Cfr., qui come nei successivi brani citati, anche le osservazioni in nota di Andrea Tagliapietra.

⁵¹ «Se uno mi ha sempre mentito, non compio ingiustizia nei suoi confronti se a mia volta gli mento, ma agisco contro i diritti dell'umanità. Infatti, ho agito contro la condizione e contro i mezzi che consentono che si dia una società umana, e dunque contro i diritti dell'umanità. (...) Un *mendacium* è, dunque, un *falsiloquium in praejudicium humanitatis*, anche se non è contro un determinato *jus quaesitum* altrui. Sul piano giuridico un *mendacium* è un *falsiloquium in praejudicium alterius*, e non potrebbe essere nemmeno diversamente, ma sul piano morale esso è un *falsiloquium in praejudicium humanitatis*». KANT, *Sui doveri etici verso gli altri*, cit., pp. 243-244.

morale», in ragione del fatto che la valutazione della necessità resta affidata al giudizio di ciascuno. Perciò, «non vi sono casi in cui sia ammessa una menzogna necessaria, tranne quello in cui la mia dichiarazione venga estorta e io, per parte mia, sia convinto che l'altro ne farà un uso ingiusto». Insomma, non esistono menzogne innocenti, perché tutte le menzogne costituiscono, sotto il profilo etico, un torto contro l'umanità in generale e tuttavia va fatta eccezione per il caso che possiamo chiamare di «legittima difesa», in quanto occorre convenire che, «nella misura in cui vengo costretto, con una violenza che si esercita nei miei confronti, a confessare qualcosa, e poiché viene fatto un uso ingiusto della mia dichiarazione, né posso salvarmi tacendo, la menzogna rappresenta un mezzo di difesa»⁵².

D'altra parte, gli esseri umani, pur non essendo competenti a giudicare delle intenzioni morali altrui – questa competenza appartiene solo a Dio –, hanno pieno titolo a giudicare delle proprie intenzioni morali, perché di esse conoscono l'autenticità e la motivazione, sicché non solo Dio è giudice della moralità di tutti gli uomini, ma ciascuno di essi è giudice della propria⁵³.

Se l'«uso ingiusto» della verità e la necessità della «legittima difesa» limitano nel Kant pre-critico l'assolutezza della «veridicità», tale limite scompare nel prosieguo della riflessione del filosofo tedesco. Nella *Critica della ragion pratica* è affermata senza mezzi termini la «santità del dovere», nel senso che, «in un'azione compiuta per dovere, non rientra, come motivo determinante, alcun movente legato alle inclinazioni»⁵⁴ e dunque neppure alcuna considerazione degli effetti che ne possono derivare.

⁵² KANT, *Sui doveri etici verso gli altri*, cit., pp. 245-246. Questo l'esempio di menzogna necessaria eticamente lecita proposto da Kant: «Qualcuno, sapendo che io ho del denaro con me, potrebbe chiedermi: "hai soldi addosso?". Se io taccio, l'altro può concludere che ne ho. Se dico di sì, me li sottrae. Se dico di no, mento».

⁵³ KANT, *Sui doveri etici verso gli altri. La veridicità*, cit., pp. 250-251.

⁵⁴ I. KANT, *Il metodo della ragion pratica*, in KANT-CONSTANT, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, cit., pp. 285-286.

A sconfessare la validità di una impostazione rigorista di tale genere provvede, come accennato, Benjamin Constant all'interno della sua opera *Sulle reazioni politiche*, nella quale teorizza la necessità che i principi universali vengano applicati alla realtà tramite l'individuazione di principi intermedi che ne consentano un corretto e proficuo utilizzo. «Quando si getta di colpo» – scrive Constant – «nel bel mezzo di un consorzio umano, un principio primo, separato da tutti i principi intermedi, che lo fanno scendere fino a noi e l'adequano alla nostra situazione, si produce senza dubbio un gran disordine, perché il principio separato da tutto ciò che lo circonda, slegato da tutti i suoi appoggi, distrugge e sconvolge»⁵⁵.

Benché i principi universali di cui parla Constant siano qualcosa di diverso dai principi universali di Kant, vista la diversità delle rispettive filosofie⁵⁶, il fatto è che la critica constantiana concerne aspetti essenziali della dottrina kantiana. Secondo Constant, «è fuori di dubbio che i principi astratti della morale, se fossero separati dai loro principi intermedi, produrrebbero tanto disordine nelle relazioni sociali degli uomini quanto i principi astratti della politica, separati dai loro principi intermedi, devono produrne nelle loro relazioni civili» e, nella fattispecie che qui interessa, «il principio morale (...) che dire la verità sia un dovere, se fosse preso in modo assoluto e isolato, renderebbe impossibile ogni tipo di società», come si evince dalle «conseguenze dirette che ha tratto, da questo primo principio, un filosofo tedesco, che arriva a sostenere che, persino davanti agli assassini che vi chiedessero se il vostro amico, che stanno inseguendo, si è rifugiato a casa vostra, la menzogna sarebbe un crimine»⁵⁷.

A fronte dei sostenitori della tesi che la menzogna elevata a norma universale renderebbe impossibile la vita sociale, è qui sostenuto l'argomento che sarebbe pro-

⁵⁵ B. CONSTANT, *Sulle reazioni politiche*, in KANT-CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit., p. 205. Cfr., qui come nei successivi brani citati, anche le osservazioni in nota di Andrea Tagliapietra.

⁵⁶ Cfr. A. TAGLIAPIETRA, *Il diritto alla menzogna. Kant, Constant, politica della verità e politiche dell'amicizia*, introduzione a KANT-CONSTANT, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, cit., pp. 1-129.

⁵⁷ CONSTANT, *Sulle reazioni politiche*, cit., pp. 209-210.

prio la pratica dell'assoluta veridicità a portare alla distruzione del consorzio umano, sebbene ciò non comporti che si debba negare il dovere morale di dire la verità.

In effetti, secondo la definizione che ne dà Constant, «un dovere è ciò che, in un individuo, corrisponde ai diritti di un altro», di modo che, «là dove non ci sono diritti, non ci sono doveri». In altre parole, «dire la verità (...) è un dovere solo in rapporto a coloro che hanno diritto alla verità», ma «nessun uomo ha diritto a una verità che nuoccia agli altri»⁵⁸. Perciò, occorre passare dal momento astratto dell'individuazione dei principi generali al momento concreto della loro applicazione alla realtà per il tramite di modalità adeguate e convenienti al caso. «Un principio, riconosciuto come vero, non deve dunque essere mai abbandonato, quali che siano i suoi pericoli apparenti», ma è necessario trovare o in esso o «nel suo rapporto con un altro principio, la sua modalità di applicazione» e insistere in questa ricerca «fino a che non si sia trovato il modo di rimediare ai suoi inconvenienti e di applicarlo come si deve»⁵⁹.

Kant, che legge il testo di Constant in una tempestiva traduzione tedesca pubblicata a puntate sulla rivista *Frankreich im Jahre 1797. Aus den Briefen deutscher Männer in Paris* di Karl Friedrich Cramer, riconosce la propria posizione in quella criticata in *Sulle reazioni politiche* e replica prontamente con il breve scritto *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, apparso sui *Berliner Blätter* di Biester. La critica kantiana, esemplare nella sua precisione, evidenzia con la massima chiarezza i punti

⁵⁸ CONSTANT, *Sulle reazioni politiche*, cit., p. 212: «Definendo il principio scoprendo il suo rapporto con un altro principio, e rinvenendo in questo rapporto la modalità di applicazione, abbiamo trovato l'adattamento preciso del principio della verità, che esclude ogni arbitrio e ogni incertezza». Come ricordano Cristiano Castelfranchi e Isabella Poggi, «l'esistenza di un diritto alla verità come diritto naturale è sostenuta fin da Hugo Grotius ([*De iure belli ac pacis libri tres*] 1621), padre del giusnaturalismo, per il quale la falsità è inammissibile, perché è “in conflitto con il diritto di un altro”; vi è una “mutua obbligazione” al vero, e la menzogna lede un “principio di giustizia” (Cicerone, [*De Officiis*] 43 a. C.)», anche se, per lo stesso Grozio, «è consentito dire il falso ai bambini e ai folli o sciocchi perché non hanno libertà di giudizio; è consentito ingannare una terza persona che ascolti, diversa dal destinatario del nostro messaggio, giacché con essa non [...] c'è “obbligazione”; è consentito ingannare chi vuole essere ingannato, consente, e quindi implicitamente rinuncia al suo diritto; nonché (sembra) per scopi “tutori” o paternalistici, cioè [...] per rispetto ad un diritto superiore» (C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno* (2002), p. 65).

⁵⁹ CONSTANT, *Sulle reazioni politiche*, cit., p. 213.

nodali della dottrina morale del filosofo tedesco, in base alla quale ogni uomo ha il dovere assoluto e incondizionato di essere veridico, senza possibilità di riserve o eccezioni di sorta.

Preliminarmente, Kant – a confutazione della tesi secondo cui «dire la verità è un dovere, ma solo nei confronti di chi ha diritto alla verità» – osserva che «l’espressione “avere diritto alla verità” è priva di senso», in quanto «avere oggettivamente diritto alla verità equivarrebbe a dire che dipende in generale (...) dalla *volontà* di ciascuno di noi se una data proposizione debba essere vera o falsa»⁶⁰.

Quanto poi all’obbligo di mentire – nei casi in cui si venga costretti con la violenza ad esprimersi – per impedire un atto criminale nei confronti della propria o dell’altrui persona, Kant manifesta il pieno convincimento che la veridicità, a qualunque costo, sia un «dovere formale» dell’uomo nei confronti dell’«umanità in generale», in quanto la menzogna danneggia sempre qualcuno, togliendo credibilità alle dichiarazioni e annientando la fonte stessa del diritto. Dal punto di vista giuridico, «la veridicità, infatti, è un dovere che va considerato quale base di tutti i doveri fondati sul contratto, la cui legge, se si ammettesse anche la più piccola eccezione, sarebbe resa vacillante e inservibile»⁶¹.

Si sbaglia, perciò, il «filosofo francese», quando pretende che qualcuno debba mentire a vantaggio di un altro sia pure in circostanze eccezionali. Infatti, per Kant, non si è affatto liberi di scegliere la veridicità, giacché «il dovere di essere veridici (...) non ammette distinzioni fra coloro nei cui confronti questo dovere ha valore e persone di fronte alle quali non si è tenuti a rispettarlo, ma è un *dovere incondizio-*

⁶⁰ I. KANT, *Sul presunto diritto di mentire per amore dell’umanità*, in KANT-CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit., p. 291. Sulla controversia tra Kant e Constant, cfr. C. VIOLI, *Benjamin Constant e altri saggi* (1991), pp. 117-123. Carlo Violi rileva, a pagina 121 del suo libro, che «il contrasto fra Kant e Constant è radicale», in quanto «il primo sostiene che le massime morali devono sempre erigersi a principi universali», mentre il secondo, «pur sostenendo che la morale deve saper attingere all’universale», finisce con l’affermare che il dovere nella sua concreta realizzazione non può non commisurarsi alle condizioni storiche.

⁶¹ KANT, *Sul presunto diritto di mentire per amore dell’umanità*, cit., pp. 293-295.

nato, valevole in ogni rapporto»⁶². Quanto poi al fondamento della politica, che naturalmente dovrà specificarsi secondo norme che valgano nelle determinazioni empiriche dell'amministrazione della giustizia, occorre rammentare che «non è mai il diritto a doversi conformare alla politica, ma piuttosto la politica deve sempre conformarsi al diritto»⁶³.

Infine, ne *La metafisica dei costumi*, Kant formalizza nel modo più alto la sua celebrazione della veridicità, individuando in essa un «dovere perfetto dell'uomo verso se stesso», con la conseguenza che «la violazione più grave del dovere dell'uomo nei confronti di se stesso, considerato esclusivamente quale essere morale (ossia in quanto nella sua persona s'incarna l'umanità), è il contrario della veridicità: la menzogna»⁶⁴. Tale valutazione negativa della menzogna non riflette il mero punto di vista giuridico – che non coglie la specificità dell'atto, ma si limita a considerare il danno che può ricadere sugli altri uomini o eventualmente sullo stesso mentitore, che nel caso sarebbe poco accorto –, ma si colloca nel cuore della dimensione morale, al cui interno «la menzogna è spregio e, insieme, annientamento della dignità di uomo del mentitore». Infatti, «un uomo che non crede egli stesso a ciò che dice a un altro (fosse questi anche solo una persona ideale) ha un valore inferiore a quello di una semplice cosa, in quanto dell'utilità di qualche caratteristica di una cosa qualcuno potrebbe far uso, trattandosi di alcunché di reale e dato, mentre la comunicazione dei propri pensieri a un altro con parole che indicano (intenzionalmente) il contrario di

⁶² KANT, *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, cit., p. 297.

⁶³ KANT, *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, cit., p. 301. «Il contrasto fra Kant e Constant» – osserva Carlo Violi – «si radicalizza poi, ulteriormente, nel passaggio da una “metafisica del diritto” ad un “principio fondamentale della politica” (per usare qui la terminologia del filosofo tedesco). Infatti, Kant e Constant interpretano in maniera differente il rapporto politica-morale. Per Kant, il modello politico della morale è la legalità, ed egli considera “una pretesa contraria a ogni giustizia esigere che un altro mentisca a nostro vantaggio”. Kant può, perciò, affermare che “il diritto non deve mai essere regolato sulla politica, bensì sempre la politica sul diritto”. Per Constant, al contrario, [come scrive R. Mortier] “la morale, e ancor più la politica, condizionano tutti gli altri aspetti della vita dello spirito”. A fondamento della morale e della politica c'è poi, per Constant, il sentimento religioso, strumento di garanzia della libertà e della dignità umana» (VIOLI, *Benjamin Constant*, cit., p. 122).

⁶⁴ I. KANT, *Sulla menzogna*, in KANT-CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit., pp. 304-305.

ciò che pensa chi sta parlando, rappresenta uno scopo esattamente opposto alla finalità naturale della sua facoltà di comunicare i propri pensieri e, perciò, una rinuncia alla propria personalità, così che il mentitore risulta essere solo un'apparenza ingannevole d'uomo, non un vero uomo»⁶⁵.

D'altra parte, l'avversione di Kant per la menzogna ben si lega con la sua lettura del libro di *Genesi* in merito alla prima apparizione del male nel mondo. «È degno di nota» – scrive il filosofo – «che la Bibbia faccia risalire il primo delitto, con cui il male fa il suo ingresso nel mondo, non al *fratricidio* (di Caino), ma alla prima *menzogna* (poiché la natura stessa insorge contro di essa) e che essa chiami la fonte di ogni male colui che mente ed è il padre della menzogna. D'altra parte la ragione non sa fornire alcun'altra origine di questa inclinazione degli uomini all'ipocrisia, che pure dev'essere stata antecedente»⁶⁶.

Non si può, certo, tacere della ben nota ordinanza reale di Federico Guglielmo II (1° ottobre 1794), firmata dal Ministro Wöllner e inviata a Kant – che aveva pubblicato il libro *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793) e il saggio *La fine di tutte le cose* (1794) –, con la quale gli si intima di giustificare la propria condotta e di astenersi dal continuare ad alterare i dogmi fondamentali della Sacra Scrittura e del Cristianesimo. Il filosofo risponde confutando serenamente le accuse mossegli e dichiarando che si asterrà totalmente da ogni dichiarazione pubblica in materia di

⁶⁵ KANT, *Sulla menzogna*, cit., pp. 307-308.

⁶⁶ KANT, *Sulla menzogna*, cit., pp. 310-313. Comunque, se si ci sofferma a riflettere sulla menzogna del serpente, è abbastanza agevole rilevare come essa sia espressa secondo la modalità affatto particolare del mentire dicendo la verità e come lo stesso Geova sia alquanto ambiguo nella segnalazione delle conseguenze della violazione della sua proibizione. «In quanto all'albero della conoscenza del bene e del male non ne devi mangiare, poiché nel giorno in cui ne mangerai, positivamente morirai» (*Genesi*, 2:17), suona la proibizione divina, mentre il serpente dice: «Positivamente non morirete. Poiché Dio sa che nel medesimo giorno in cui ne mangerete i vostri occhi davvero si apriranno e voi sarete davvero simili a Dio, conoscendo il bene e il male» (*Genesi*, 3:4-5). Dio stesso, dopo che Adamo ed Eva hanno mangiato il frutto proibito, dice ad Adamo: «Col sudore della tua fronte mangerai pane finché tornerai al suolo, poiché da esso sei stato tratto. Poiché polvere sei e in polvere tornerai», aggiungendo: «Ecco, l'uomo è divenuto simile a uno di noi conoscendo il bene e il male» (*Genesi*, 3:19, 22). Sembra che l'espressione «morire positivamente» significhi per Dio «perdere la vita eterna», per il serpente «perdere questa vita». Non è qui il caso di insistere sull'esegesi di un brano che ha una storia secolare di interpretazioni.

religione, come fedelissimo suddito di Sua Maestà⁶⁷. Kant scriverà ancora in materia di religione (*Il conflitto delle Facoltà*, 1798) dopo la morte di Federico Guglielmo II, alla cui persona ritenne la sua promessa fosse esclusivamente legata⁶⁸.

Certo, si potrebbe pensare che Kant abbia fatto uso della *reservatio mentalis*, tecnica gesuitica per giustificare la menzogna, ma il caso sembra da escludere. In una lettera di molti anni prima a Moses Mendelssohn (8 aprile 1766), Kant scriveva di sé: «In verità, io penso, con la più chiara convinzione e per mia grande soddisfazione, molte cose che non avrò mai il coraggio di dire; ma non mai dirò qualcosa che non pensi»⁶⁹ e in un appunto di epoca posteriore alla censura regia precisava che «ritrattare e rinnegare la propria intima convinzione è abietto; (...) e se tutto ciò che uno dice deve essere vero, non perciò è un dovere dire pubblicamente ogni verità»⁷⁰. In effetti, Kant non rinnega affatto quanto da lui scritto in materia religiosa, ma si limita a «non dire pubblicamente ogni verità» durante la vita di Sua Maestà Federico Guglielmo II.

Un punto su cui occorre, da ultimo, soffermare l'attenzione concerne la problematizzazione kantiana delle «menzogne interiori», di cui «è facile dimostrare la realtà», ma si presenta più difficile mostrare la «possibilità», in quanto «si richiede per esse una seconda persona che si ha intenzione di raggirare, così che l'inganno intenzionale di se stessi sembrerebbe includere una contraddizione»⁷¹. L'obbligo della veridicità verso sé stessi in quanto esseri morali è indubbiamente un dovere perfetto, un dovere cioè che non ammette eccezioni e che va realizzato in virtù dell'autocostrizione del soggetto stesso. Da ciò discende che la coscienza della persona morale costituisce una sorta di tribunale interno nel quale «io, in quanto accusatore e nello stesso tempo

⁶⁷ Cfr. I. KANT, *Epistolario filosofico (1761-1800)*, pp. 336-339.

⁶⁸ E. CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant* (1918), pp. 464-472, 477-484.

⁶⁹ KANT, *Epistolario filosofico (1761-1800)*, p. 47. I. KANT, *Il conflitto delle Facoltà* (1798), p. 13.

⁷⁰ Si tratta di un brano del *Nachlass* kantiano riportato da Dilthey e citato in TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia*, cit. pp. 360-361.

⁷¹ KANT, *Sulla menzogna*, cit., p. 309.

anche accusato, sono un solo e medesimo uomo (*numero idem*); ma come soggetto della legislazione morale derivante dal concetto di libertà, dove l'uomo è sottomesso a una legge data da lui stesso (*homo noumenon*), io debbo considerarmi come tutt'altro essere dall'uomo sensibile dotato di ragione (*specie diversus*)»⁷².

«L'uomo in quanto essere morale (*homo noumenon*)» – precisa Kant – «non può servirsi di se stesso in quanto essere fisico (*homo phaenomenon*) come fosse un puro strumento (una sorta di una macchina parlante) svincolato dal suo scopo interno (la comunicazione di pensieri), ma è tenuto a rispettare la condizione dell'accordo della sua dichiarazione con quello scopo, e obbligato alla *veridicità* verso se stesso». Il venir meno a quest'obbligo – che si configura come una forma di debolezza della coscienza, che diviene incapace di essere onesta con sé stessa – non può essere in modo alcuno approvato, perché l'insincerità – che è l'opposto della veridicità –, una volta radicatasi, contamina anche i rapporti con gli altri⁷³.

È impensabile che si possa formulare un rigorismo morale più cogente di quello kantiano, ma è probabilmente altrettanto impensabile che esso possa venire messo in pratica da persone che abbiano una costituzione intellettuale e morale diverse da quelle dello stesso Kant. Di ciò può essere considerato una dimostrazione il caso – finito male – della baronessina Maria von Herbert, la quale, nel suo entusiasmo per l'etica kantiana e nel tentativo di renderla esecutiva nella sua vita, si trova a dover fronteggiare il fallimento – dovuto proprio al rigoroso rispetto dell'imperativo della veridicità – della sua relazione amorosa, senza che le riflessioni morali dello stesso Kant, cui si era rivolta, servano a risolvere il problema o ad aiutarla a superarlo⁷⁴.

A parte ciò, dal punto di vista filosofico, l'etica kantiana nel suo complesso e con essa l'obbligazione incondizionata alla veridicità sono state sottoposte a ogni genere

⁷² KANT, *La metafisica dei costumi*, cit., pp. 298-299.

⁷³ KANT, *Sulla menzogna*, cit., pp. 309-310.

⁷⁴ KANT, *Epistolario filosofico (1761-1800)*, pp. 282-287. La prima lettera inviata a Kant è dell'agosto 1791, seguita da una seconda del gennaio 1793 e da una terza all'inizio del 1794. Nel 1803 la von Herbert si suicida gettandosi da un ponte nella Drava. L'episodio è riassunto in TAGLIAPIETRA, *Il diritto alla menzogna*, cit., pp. 124-129.

di obiezioni e di critiche, a cominciare da Hegel, per il quale il dovere incondizionato di dire la verità si autocontraddice nel momento stesso in cui la veridicità resta intimamente penetrata dall'accidentalità, dato che «ognuno deve dire la verità sempre secondo la cognizione e la convinzione che ne ha», cosa che «implica soltanto che vero e falso debbano essere detti quando capita, secondo la cognizione, l'intenzione e la comprensione che uno può averne»⁷⁵.

In particolare, è interessante segnalare come la codificazione della sacralità della legge morale e del connesso dovere incondizionato della veridicità trovi sconfessione nelle filosofie antiassolutiste che centrano in maniera eminente la loro attenzione sulla singolarità e unicità della persona. Basti pensare a Max Stirner, che si presenta come il più coerente iconoclasta della modernità, da lui interpretata come progressiva esaltazione dell'assoluto nelle figure dello Stato, della collettività e della coscienza morale, che con varie strategie si ingegnano di prendersi cura dei singoli per annullare la loro peculiarità individuale nella voragine del grande tutto. «I nostri educatori» – scrive Stirner – «si danno da fare per farci perdere per tempo il vizio di mentire e per inculcarci il principio che bisogna dire la verità»⁷⁶, ma è evidente che, «se si facesse dell'interesse personale il fondamento di questa regola», collegandola alla perdita di fiducia del mentitore, ci si renderebbe conto assai più agevolmente della sua utilità. Non esiste perciò nessun dovere alla veracità – anche perché l'unico non riconosce doveri di nessun genere⁷⁷ –, ma, più semplicemente, un interesse personale a essere veraci e credibili e, oltre a questo interesse, il diritto-potere di disporre della verità che si conosce in relazione alla propria qualificazione degli altri come merite-

⁷⁵ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), pp. 568-571. Cfr. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia*, cit., pp. 365-366.

⁷⁶ M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà* (1845), p. 311. La trattazione stirneriana della menzogna occupa le pagine 311-319 del libro.

⁷⁷ STIRNER, *L'unico e la sua proprietà*, cit., p. 303: «Non ci sono doveri né verso se stessi, di diventare qualcosa, né verso gli altri, di farli diventare qualcosa: niente è dovuto all'essenza propria o altrui», e p. 333: «Io non ho nei confronti degli altri alcun *dovere*, così come anche nei confronti di me stesso io ho un dovere (per esempio quello di conservarmi in vita, di non suicidarmi) solo finché mi distinguo in due persone (la mia anima immortale e la mia esistenza terrena, ecc.)».

voli di esserne informati o meno. Questo diritto, ovviamente, non è, per Stirner, il «diritto estraneo» dello Stato o della società, ma il «diritto proprio», quel diritto-potere, appunto, di cui ciascun singolo, in quanto per natura proprietario di sé stesso, può liberamente disporre⁷⁸.

È emblematico l'esempio di un rivoluzionario francese del 1788 che, avendo dichiarato, in una conversazione tra amici che «Il mondo non avrà pace finché l'ultimo re non sarà impiccato con le budella dell'ultimo prete», sia poi richiesto dalla polizia di confermare, con le conseguenze del caso, quanto da lui proferito nella circostanza. «Deve confessare o no? Se nega, mente, ma resta impunito; se confessa, è sincero, ma viene decapitato. Se la verità gli preme più di ogni altra cosa, deve morire. (...) Ma se egli avesse il coraggio di non essere schiavo della verità e della sincerità, potrebbe chiedersi: perché i giudici devono sapere che cosa ho detto tra amici? Se *avessi voluto* che lo sapessero, gliel'avrei detto, così come l'ho detto ai miei amici. Io non voglio che lo sappiano (...); essi *vogliono* sapere ciò che io *voglio* nascondere (...) Potreste torturarmi, minacciarmi l'inferno e la dannazione eterna, piegarmi fino a farmi fare un giuramento falso, ma la verità non riuscirete a cavarmela di bocca, perché io vi *voglio* mentire, perché io non vi ho dato alcun diritto di aspettarvi che io sia sincero»⁷⁹.

Stirner conviene «che è cosa spregevole tradire la fiducia che noi stessi abbiamo ispirato volontariamente», ma non ritiene «disdicevole per l'egoismo» «abbattere chi vuole tenerci in suo potere per mezzo di un giuramento» e, soprattutto, invita a considerare «se sono stato *io* a dare il diritto ad altri di avere fiducia in me». Quanto all'esempio classico dell'«inseguitore del mio amico» che vuol sapere dove quest'ultimo sia fuggito, «per non essere un amico falso e traditore, preferisco essere falso verso il nemico», dandogli una indicazione sbagliata, giacché, dicendogli che non

⁷⁸ *Ibid.*, p. 199: «Io faccio derivare ogni diritto e ogni legittimità da me *stesso*; io sono legittimato a fare tutto ciò che ho il potere di fare». Secondo Stirner il «diritto proprio» o «diritto egoistico» si contrappone al «diritto sacro» o «diritto estraneo», anche se ambedue si fondano sulla «potenza», rispettivamente, dell'unico e dello Stato o della società.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 312-313.

voglio dirlo – come suggerisce Fichte –, potrebbe darsi che il nemico imbocchi la strada giusta⁸⁰.

La posizione stirneriana è diametralmente opposta a quella kantiana, nel senso che la sacralità del dovere incondizionato è soppiantata dall'interesse egoistico del singolo che diviene – nell'istantaneità del suo vivere, poiché il singolo può autoliberarsi dai suoi impegni se e quando il suo interesse personale lo richieda – il punto di riferimento di una prospettiva non più riportabile a principi assolutistici sopraindividuali, pur se conati all'interno della coscienza individuale e in essa radicati a titolo di ideale «dover-essere» o di «io essenziale».

Ma è con le pagine sulla «malafede» contenute ne *L'essere e il nulla* di Jean-Paul Sartre⁸¹ che l'analisi della menzogna scandaglia in profondità dal punto di vista fenomenologico il presupposto dell'autoriferimento nell'atto di coscienza.

Se la menzogna è un atteggiamento di negazione verso l'esterno, la menzogna a sé stessi, tipicamente presente nella malafede, va considerata un atteggiamento di negazione verso l'interno. Si tratta in ambedue i casi di atteggiamenti della coscienza e la coscienza – che Sartre chiama «essere per-sé» e considera come il contraddittorio o non-essere dell'«essere in-sé» – è assoluta trasparenza, nel senso che non ammette aspetti oscuri o, per così dire, inconsci⁸². «L'essenza della menzogna (...)» – osserva Sartre – «implica che il mentitore sia completamente cosciente della verità che ma-

⁸⁰ *Ibid.*, p. 316. In verità, sarebbe sempre possibile, come osserva Kant, che, anche dando una indicazione sbagliata, si finisca con il mettere, accidentalmente, l'inseguitore sulle tracce dell'inseguito. Cfr. KANT, *Sul presunto diritto di mentire*, cit., pp. 294-295.

⁸¹ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla* (1943), pp. 86-114.

⁸² A. BAUSOLA, *Il problema della libertà - Introduzione a Sartre* (1971), p. 81, scrive: «La coscienza – è un'altra tesi fondamentale di Sartre – è sempre consapevole di sé: non esistono fatti psichici inconsci (Sartre rifiuta nettamente l'inconscio freudiano); non c'è coscienza senza coscienza di sé. (...) Se la coscienza non fosse sapere di sé, sarebbe solo un recipiente che accoglierebbe in sé l'oggetto, ma non saprebbe di accoglierlo». Cfr. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 89-95. Per Sartre, «la psicanalisi sostituisce alla nozione di malafede l'idea di una menzogna senza mentitore», ma, dividendo in due la «massa psichica» con la distinzione dell'Id e dell'Ego, non fa altro che sostituire «la dualità dell'ingannatore e dell'ingannato, condizione essenziale della menzogna, con quella del *ciò* e dell'*io*», reintroducendo «tra l'incosciente e la coscienza una coscienza autonoma e in malafede» nella figura dell'io censorio o Superego.

schera. Non si mente su ciò che si ignora, non si mente quando si diffonde un errore di cui si è vittima noi stessi, non si mente quando ci si inganna». In questo senso, «la menzogna è un comportamento di trascendenza», perché «suppone l'esistenza mia, l'esistenza dell'*altro*, la mia esistenza *per* l'altro, e l'esistenza dell'altro *per* me», mentre la «malafede implica per essenza l'unità di *una* coscienza», ossia che «colui a cui si mente e chi mente sono una sola e medesima persona, il che significa che devo sapere, in quanto ingannatore, la verità che mi è occultata in quanto ingannato» e dunque che «sono cosciente della mia malafede»⁸³.

«Bad faith» – scrive Joseph S. Catalano – «is lying to one's self, and thus the very difficult thing to understand is how, being conscious of our lies, we can believe them»⁸⁴. Per Sartre la malafede è possibile «per la duplice proprietà dell'essere umano di essere una *fattità* ed una *trascendenza*»⁸⁵. Come osserva Adriano Bausola, «l'uomo può entrare nella condizione di malafede perché è insieme fatticità (è l'attuale suo essere, il trovarsi ad essere in quel tempo e in quel luogo e non in un altro) e trascendenza (proiezione verso un mondo possibile, superamento del presente)», sicché «la malafede consisterebbe nella pretesa contraddittoria di identificare, mantenendole distinte, queste due componenti»⁸⁶.

Secondo Sartre la «realtà umana» va intesa come «un essere che è ciò che non è e che non è ciò che è»⁸⁷, nel senso che l'individuo umano avverte di essere, nel medesimo tempo, libertà – «essere per-sé» – e contingenza – «essere in-sé» –, coscienza ed ente determinato o in situazione. La malafede sarebbe perciò impossibile sia se l'uomo esistesse soltanto al modo dell'«essere in-sé» – al modo della cosa, che è ciò che è –, sia se esistesse soltanto nella forma dell'«essere per-sé» – al modo della

⁸³ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 87-89. F. JEANSON, *Le problème morale et la pensée de Sartre* (1965), p. 172, scrive: «La mauvaise foi implique la translucidité de la conscience».

⁸⁴ J. S. CATALANO, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness* (1985), p. 79.

⁸⁵ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 97.

⁸⁶ BAUSOLA, *Il problema della libertà*, cit., pp. 118-119.

⁸⁷ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 99.

coscienza, che è ciò che non è –, sicché, rispettivamente, «o si ha rifiuto del futuro e quindi fatticità bloccata in sé stessa, o rifiuto del passato, riconducendo la fatticità alla trascendenza»⁸⁸.

In effetti, risolvere la contraddizione tra libertà e contingenza, tra coscienza e cosalità – ovvero, nel linguaggio di Sartre, essere un «per-sé» nella forma dell'«in-sé» –, sino a dare alla coscienza la solida consistenza della cosalità, rappresenta il desiderio supremo dell'uomo, la sua irrealizzabile aspirazione a essere Dio, se si concepisce Dio come la figura compiuta dell'«in-sé-per-sé»⁸⁹.

Peraltro, la condizione instabile o «metastabile» della malafede non può essere superata tramite l'esercizio della sincerità, giacché quest'ultima si configura come un ideale – l'ideale, appunto, di essere quello che si dice di essere –, che, se fosse raggiungibile, rinserrerebbe la coscienza nell'identità dell'«essere in-sé», trasformando la coscienza in cosa e deprivandola della sua costitutiva libertà. «Che cosa significa» – osserva Sartre – «l'ideale della sincerità, se non un compito impossibile da adempiere ed il cui significato stesso è in contraddizione con la struttura della coscienza?»⁹⁰. Perciò, non solo la sincerità è impossibile, ma si prospetta, in quanto atteggiamento preteso da sé stessi o da altri, come un fenomeno di malafede, che tenta di attribuire alla coscienza – mia o di altri – un «essere in-sé», bloccato e irrigidito nella forma della cosalità, che non le appartiene, nonostante l'evidenza che, perché questa attribuzione sia possibile, vale a dire «perché vi sia intenzione di sincerità, occorre che all'origine io sia e non sia insieme ciò che sono»⁹¹. Ma, il fatto «che la realtà umana, nel suo essere più immediato (...), sia ciò che non è e non sia ciò che è» costituisce, appunto, «la condizione di possibilità della malafede»⁹².

⁸⁸ BAUSOLA, *Il problema della libertà*, cit., p. 119.

⁸⁹ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 680.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁹¹ *Ibid.*, p. 108.

⁹² *Ibid.*, p. 110.

Che dire allora della «buona fede»? È possibile superare la «malafede» ponendosi in una condizione di «buona fede»? Anche qui la risposta sartriana è negativa. Sia la «malafede» che la «buona fede» sono forme della «fede» e la fede è un atteggiamento della coscienza che implica, come tale, una radicale ambiguità, poiché «credere è sapere che si crede e sapere che si crede non è più credere» o, più lapidariamente, «credere è non credere»⁹³. In effetti, «l'ideale della buona fede (credere ciò che si crede) è, come quello della sincerità (essere ciò che si è), un ideale di essere in-sé» irraggiungibile per l'essere umano⁹⁴. E allora bisogna concluderne che, benché seguano direzioni diverse – «la buona fede vuole sfuggire il “non-credere-ciò-che-non-si-crede” (riparando) nell'essere; la malafede fugge l'essere nel “non-credere-ciò-che-si-crede”» – buona fede e malafede presuppongono «la disgregazione intima dell'essere», vale a dire il fatto che «la coscienza, nel suo essere e contemporaneamente, è ciò che non è, e non è ciò che è»⁹⁵.

Anche se Sartre accenna alla possibilità di sfuggire radicalmente alla malafede tramite l'autenticità, la sua analisi ha rivelato come sincerità e buona fede siano intrinsecamente permeate di malafede e come quest'ultima sia inestricabilmente legata alla struttura della coscienza, che è sempre, ad un tempo, coscienza dell'essere che essa non è e di sé stessa come non-essere o nulla di questo essere⁹⁶.

⁹³ CATALANO, *A Commentary*, cit., p. 88: «The truth of the matter is that bad faith is impossible; i.e., belief evaporates as soon as it is recognized as belief. When I face my belief as an object of consciousness, I know that I believe. Thus, the immediate belief has within it the antithesis of non belief, knowing certainly that I believe. Pure belief is therefore impossible».

⁹⁴ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 112.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 113-114. Cfr. CATALANO, *A Commentary*, cit., p. 89: «Sartre's point seem to be that, as ideals, both good and bad faiths must fail, since man can never be one with any of his ideals. Nevertheless, Sartre repeatedly states that bad faith is an attempt to flee from our freedom, whereas good faith is an attempt to face our freedom».

⁹⁶ JEANSON, *Le problème morale*, cit., p. 181: «La “mauvaise foi”, au sens ontologique de “non-coïncidence de soi avec soi”, est un mal de la conscience, son mode même d'existence, mais (...) il importe de ne point lui attribuer, à ce titre, une signification morale positive. Comme tous les concepts qui définissent l'humain, celui-ci est ambigu: l'homme existe de mauvaise foi, mais il peut, à partir de là, se réaliser selon la mauvaise foi ou se rendre authentique».

«Ci *si mette* in malafede come ci si addormenta, e si è in malafede come si sogna» – osserva Sartre –, dato che «la malafede è un tipo di essere nel mondo come la veglia e il sogno, che tende a perpetuarsi, quantunque la sua conformazione sia del tipo *metastabile*»⁹⁷, sicché la menzogna a sé stessi è un «rischio permanente» dell'essere umano.

Con Sartre il problema relazionale della menzogna e quello morale della veridicità si trasformano nella questione ontologica della struttura dell'essere della coscienza e nella “normalità” della malafede come base di questa struttura. Quale che possa essere il significato dell'«autenticità» come ripresa morale della «malafede» o «auto-ripresa dell'essere corrotto»⁹⁸, la riflessione filosofica viene ora a congiungersi con la ricerca psicologica nella individuazione, divenuta centrale e prioritaria, delle funzioni psichiche che stanno a fondamento della possibilità del mentire a sé stessi⁹⁹.

⁹⁷ SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 111.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 114.

⁹⁹ Su altre indicazioni e prospettive filosofiche sulla menzogna nell'Ottocento e nel Novecento, cfr. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia*, cit., pp. 369-437.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AGOSTINO, *Esposizioni sui Salmi*, in *Opere di S. Agostino*, vol. XXV, a cura di R. Minuti, Città Nuova Editrice, Roma, 1967.

AGOSTINO, *Sulla bugia*, a cura di Maria Bettetini, Bompiani, Milano, 2001.

ARISTOTELE, *La Metafisica*, traduzione, introduzione e commento di G. Reale, vol. I, Loffredo, Napoli, 1968.

A. BAUSOLA, *Il problema della libertà - Introduzione a Sartre*, Celuc, Milano, 1971.

F. A. BRADLEY, *Apparenza e Realtà. Saggio di Metafisica* (1893), a cura di D. Sacchi, Rusconi, Milano, 1984.

F. CARDINI, *Presentazione*, in F. CARDINI (a cura di), *La menzogna*, Laboratorio di storia 1, GEF, Firenze, 1989.

E. CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant* (1918), traduzione di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze, 1977.

C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, Carocci, Roma, 2002.

J. S. CATALANO, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*, The University of Chicago Press, Chicago (Midway Reprint), 1985.

B. CONSTANT, *Sulle reazioni politiche*, in KANT-CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit.

J. DERRIDA, *Breve storia della menzogna. Prolegomeni* (2005), traduzione di M. Bertolini, Castelvecchi, Roma, 2006.

DIogene LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2005.

P. ENGEL-R. RORTY, *A cosa serve la verità?*, traduzione di G. Viano Marogna, Il Mulino, Bologna, 2007.

G. A. FERRARI, *Tra la verità e la menzogna*, in G. A. FERRARI (a cura di), *Verità e menzogna*, cit.

G. A. FERRARI (a cura di), *Verità e menzogna. Profili storici e semiotici*, Giappicchelli, Torino, 2007.

G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano, 1995.

V. JANKÉLÉVITCH, *La menzogna e il malinteso* (1942), traduzione di M. Motto, Cortina, Milano, 2000.

F. JEANSON, *Le problème morale et la pensée de Sartre*, Editions du Seuil, Paris, 1965.

I. KANT, *Il conflitto delle Facoltà* (1798), a cura di A. Poggi, Magistero Universitario, Genova 1935.

I. KANT, *Critica della ragion pura*, traduzione di G. Gentile e G. Lombardo-Radice riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari, 1975.

I. KANT, *Epistolario filosofico (1761-1800)*, a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova, 1990.

I. KANT, *Il metodo della ragion pratica*, in KANT-CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit.; cfr. anche I. KANT, *Critica della ragion pratica*, a cura di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano, 1994, dove la *Dottrina del metodo della ragione pura pratica* occupa le pagine 471-499.

I. KANT, *La fine di tutte le cose*, in I. KANT, *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 239-254.

I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari, 2004.

I. KANT, *Sui doveri etici verso gli altri. La veridicità*, in KANT-CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit., pagg. 233-260; cfr. anche I. KANT, *Lezioni di etica*, traduzione di A. Guerra, Laterza, Bari, 1971, dove la lezione *Dei doveri etici verso gli altri, della veracità* occupa le pagine 255-268.

I. KANT, *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, in KANT-CONSTANT, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, cit., pag. 291; cfr. anche I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari, 1995, nel quale *Su un preteso diritto di mentire per amore degli uomini* occupa le pagine 209-214.

I. KANT, *Sulla menzogna*, in KANT-CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit.; cfr. anche I. KANT, *La metafisica dei costumi*, a cura di N. Merker, Laterza, Bari, 1973, dove il paragrafo *Della menzogna* occupa le pagine 287-291.

I. KANT-B. CONSTANT, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, introduzione e cura di A. Tagliapietra, traduzioni di S. Manzoni ed E. Tetamo, Bruno Mondadori, Milano, 1996.

N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité, Éclaircissements*, Vrin, Paris, 2000.

A. MISTRORIGO, *Guida alfabetica alla Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato, 1996.

B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991.

M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di V. Errico, Casini, Firenze, 1965.

C.-L. MONTESQUIEU, *Elogio della sincerità* (1717), a cura di G. Pintorno, La vita felice, Milano, 1996.

F. NIETZSCHE, *Verità e menzogna in senso extramorale*, in F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia. La filosofia nell'età tragica dei Greci. Verità e menzogna*, traduzione e introduzione di S. Givone, Newton Compton, Roma, 1991.

PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1991.

E. A. POE, *Eureka* (1848), a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001.

J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla* (1943), traduzione di Giuseppe Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 1965.

M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà* (1845), traduzione di Leonardo Amoroso, Adelphi, Milano, 1979.

A. TAGLIAPIETRA, *Il diritto alla menzogna. Kant, Constant, politica della verità e politiche dell'amicizia*, introduzione a KANT-CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit., pp. 1-129.

A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano, 2001 (ristampa 2008).

A. TAGLIAPIETRA, *Mentire. Le drammaturgie della menzogna nel loro sviluppo storico* (2007), in G. A. FERRARI (a cura di), *Verità e menzogna*, cit., pp. 17-68.

SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Secunda Secundae, Editiones Paulinae, Roma, 1962; la traduzione italiana è ripresa da *Opere di San Tommaso d'Aquino. La Somma Teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2002, CD, che riporta anche il testo latino dell'edizione leonina.

C. VIOLI, *Benjamin Constant e altri saggi*, Herder, Roma, 1991.

WATCH TOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF PENNSYLVANIA, *Perspiciacia nello studio delle Scritture*, trad. it., Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, Roma, 1990.

B. WILLIAMS, *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero* (2002), traduzione di G. Pellegrino, Fazi, Roma, 2005.