

Menzogna e veracità: un problema risolto? Commento ad una tesi del filosofo Antonio Millán-Puelles

GIORGIO FARO*



1. Impostazione del problema

Il presente saggio-commento vuole da una parte ribadire quel principio etico fondamentale che prescrive la necessità di evitare qualsiasi menzogna, in quanto azione intrinsecamente cattiva contro la dignità della persona, sempre e comunque, a prescindere da circostanze e conseguenze. Dall'altra, vuol rilevare che, se non si apporta un'adeguata definizione di menzogna, ciascuno di noi si rende perfettamente conto di essere il primo a non attenersi a questo precetto, nell'esperienza della vita quotidiana. Quanti scrupoli, infatti, se cominciamo a riflettere sul fatto che questo principio non ha eccezioni; che, insomma, non si può "mentire a fin di bene", poiché il fine, per quanto buono, mai potrà giustificare l'uso di un mezzo intrinsecamente cattivo. Di conseguenza, risulta arduo definire anche la stessa virtù della veracità, strettamente connessa al divieto di mentire.

Questa difficoltà ad integrare teoria e prassi ha trovato eco anche tra grandi filosofi del passato, tra cui lo stesso S. Agostino, come vedremo più oltre. Come dunque preservare il principio suesposto, senza renderlo utopico, ovvero non vivibile da una persona comune nella sua vita ordinaria? Come evitare un rigorismo assoluto e cieco (cui inevitabilmente sembra tendere, ad esempio, Kant) che non esita a contrapporsi al comune senso della vita, senza svuotare di significato, al contempo, quel precetto che ci esige di non ricorrere per alcun motivo alla menzogna e di cui ognuno, intuitivamente, avverte la fondatezza?

È chiaro che, in questo saggio, escludiamo tutto il filone di pensiero caratteristico dello scetticismo gnoseologico, a base empirista-nominalista (per il quale la verità certo esiste, ma risulta inconoscibile all'uomo); per esso, la presente tematizzazione è del tutto indifferente, dal momento che il concetto inafferrabile di "verità" si tra-

* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di Sant' Apollinare 49, 00186 Roma

svaluta in quello di “utilità” o “piacere”. La problematica trattata riguarda, piuttosto, lo spiritualismo ed il realismo filosofico, nonché, e non mi sembra poco, il senso comune di ogni persona che, da sempre, coglie l’importanza di questo principio, a prescindere dalle considerazioni dei filosofi di professione. Tema, dunque, sempre attuale per l’uomo comune, necessariamente interessato all’agire pratico e bisogno di criteri attuabili nella vita.

Antonio Millán-Puelles sembra offrire una risposta forte a questi interrogativi attraverso un suo recente pregevole libro, il cui ultimo capitolo, intitolato *Le dimensioni etiche della comunicazione della verità*, propone un’interessante argomentazione per superare l’antinomia tra inderogabilità del precetto e vita pratica¹. Il filosofo spagnolo ha infatti avanzato una precisa definizione di menzogna, distinguendola da quella di comunicazione ingannevole. Vedremo che non si tratta di un mero gioco di parole e ci accingiamo ad offrire al lettore un minimo di lessico specializzato per penetrare l’argomento; non prima, però, di fornire un’ampia citazione di Robert Spaemann che può riepilogare quanto esposto finora e stimolare l’interesse allo sviluppo del tema. Il filosofo tedesco nota come la menzogna, intesa quale inganno volontario perpetrato dal comunicatore, in base ad un fondato rapporto fiduciario nei confronti del destinatario del messaggio, sia stata dichiarata sempre ingiustificabile (*unverantwortlich*). Tuttavia, riconosce anche che ci sono state sempre divergenze di opinioni tra moralisti, riconducibili alla carenza di un adeguato concetto di linguaggio (che, come vedremo, Millán-Puelles si propone di risolvere). Spaemann asserisce che «al discorso umano è infatti pertinente non solo un soggetto emittente e la parola da lui espressa, ma anche un destinatario e la modalità con cui questi recepisce il messaggio linguistico. Raccontare favole non è mentire. Perché un discorso veritativo abbia pienezza di senso, occorre che sia recepito come tale dal destinatario. L’avversario in guerra, l’ispettore di polizia che domanda se ho nascosto qualche latitante, non si trovano nei riguardi dei rispettivi interlocutori in quel rapporto etico di fiducia richiesto da ogni discorso sincero. È noto come sia possibile confondere una persona, convinta fin dal primo istante che io stia mentendo, proprio dicendole la verità; ma dove esiste un effettivo rapporto di fiducia, dove colui che domanda ha tutto il diritto di aspettarsi che gli venga detta la verità (come il paziente da parte del medico, o il coniuge o un amico da parte del compagno), allora è veramente lesivo della dignità umana non dire la verità, anche se per una comprensibile considerazione umanitaria [...]. La menzogna — dice Kant — è prima di tutto una mancanza di responsabilità verso sé stessi, poiché distrugge quell’identità costitutiva di uomo interiore e uomo esteriore, in cui consiste l’autorelazione etica»².

¹ Il capitolo in questione conclude l’opera di A. MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid 1997, pp. 294-334. Nelle successive citazioni, userò la sigla IPV per indicare tale testo. Inoltre, per distinguere le citazioni di chi scrive da quelle utilizzate dal filosofo spagnolo, segnalerò sempre queste ultime rinviando a IPV.

² R. SPAEMANN, *La responsabilità personale ed il suo fondamento*, in AA.VV., *Etica teleologica o etica deontologica*, CRIS, 49/50, Roma 1983, pp. 19-20.

2. Strumenti definatori e lessico usati per una soluzione

Per affrontare la questione è indispensabile l'uso di definizioni chiare dei termini. Pertanto, da quanto ho desunto dalla citata opera di Millán-Puelles, mi sembra opportuno ordinare, distinguere ed integrare le seguenti definizioni:

- a) verità (posseduta intellettualmente, sia essa oggettiva o soggettiva)³;
- b) veracità come virtù; ossia, in prima approssimazione, l'abito consolidato di esprimere come vero ciò che reputo vero, o come probabile, dubbio o falso ciò che reputo rispettivamente tale;
- c) comunicazione della verità, che può essere ingannevole o meno; e non solo per il contenuto, ma anche per il modo di porgerlo al destinatario;
- d) inganno, ovvero far credere ad altri di ammettere ciò che intimamente non ammettiamo, o viceversa; oppure, indurre altri ad ammettere ciò che intimamente non ammettiamo, o viceversa (logicamente le due formulazioni non si escludono).

Come si rileva, la definizione di veracità proposta è, per ora, solo approssimata. Definire direttamente ed univocamente la veracità come virtù, ossia come comportamento sempre buono, non è tanto agevole. Resta comunque inteso che la veracità non consiste nel comunicare tutto ciò che riconosciamo vero (svelare il segreto professionale, la critica tagliente che evidenzia ad altri un errore o un difetto alle spalle dell'interessato, ecc., sono considerate gravi mancanze etiche). Inoltre, «non tutti quelli che dicono la verità per questo compiono un'azione buona. Possono dire la verità con amore perché vogliono bene a qualcuno, oppure possono usarla come un'arma, mossi da intenzioni infami»⁴.

La veracità presuppone un'altra virtù: la naturalezza. Tale virtù, applicata alla veracità, consiste nel percepire che «ci sono cose che non si dicono perché non si devono dire; e cose che si dicono perché si devono dire»⁵. A sua volta, la naturalezza è integrata da altre due virtù essenziali.

Innanzitutto la prudenza, che rende naturale non rivelare ad altri qualcosa che potrebbe essere male interpretato o non compreso dal destinatario, o che non è opportuno rivelare in un determinato momento o anche mai (come, ad esempio, la confidenza intima di un amico); poi la giustizia, che viene meno, ad esempio, quando si infrange il segreto professionale della propria azienda. Infine, la carità (l'amore al prossimo), che ci porta a tacere — ad esempio — un aspetto negativo di una persona, per evitare che altri, in base a quel difetto, se ne facciano un'idea sbagliata; nonché ad intervenire privatamente, nei suoi confronti, per manifestargli il difetto in questione, di cui forse nemmeno è consapevole, ma che potrebbe indurre altri a mal giudicarlo e comunque a danneggiarlo, non rivelandoglielo.

³ Circa la presenza della verità principalmente nell'intelletto, Aristotele afferma che «il falso ed il vero non si trovano nelle cose stesse — come se il buono, ad esempio, fosse vero ed il male falso — ma soltanto nella mente» (*Metafisica*, I, VI, c. 5 (BK 1027b); idea ribadita anche da Tommaso d'Aquino, quando afferma che «così come il vero si trova principalmente nell'intelletto che nelle cose, a sua volta si trova maggiormente presente nell'atto del giudizio intellettuale che nella semplice apprensione» (*De Veritate*, q. 1, a. 3).

⁴ R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, Piemme, Casale Monf. 1993, p. 110.

⁵ GREGORIO MAGNO, *Regula Pastoralis*, 2, 4.

Millán-Puelles afferma che, contrariamente a qualsiasi altra virtù la cui definizione è sempre e solo positiva, ogni definizione di veracità — a suo parere — contiene sempre una qualche esclusione negativa. Così appare dalla formulazione di veracità che lui stesso esplicita come segue: «la veracità è la rettitudine etica propria di chi, nel manifestare ciò che effettivamente ammette, non vuole recare nessun innecessario pregiudizio ad altri o a se stesso»⁶. Ciò induce il filosofo di Cadice ad affermare che questa è l'unica virtù che si può intuire con chiarezza solo indirettamente, attraverso il precetto negativo del “divieto di mentire”. In effetti, nel Decalogo (che peraltro non è un elenco di virtù) si legge: «non dire falsa testimonianza».

Rispettando l'opinione dell'autore in questione, mi sembra tuttavia, a tale riguardo, che una volta esplicitata la dipendenza dalla prudenza, dalla carità e dalla giustizia di questa virtù, che lo stesso Millán-Puelles valorizza con profondità nel suo libro, implicitamente si esclude ogni possibile danno intenzionale innecessario⁷. Pertanto, a mio parere, seppure con i limiti di genericità tipici di ogni definizione, si potrebbe positivamente definire la veracità come *l'abitudine consolidata a comunicare, secondo prudenza, giustizia e carità, ciò che ammettiamo in noi*.

È chiaro, comunque, che ora dovremo concentrare i nostri sforzi sulla natura della menzogna. Se non siamo in grado di definirla adeguatamente, la stessa definizione di veracità, oltre che generica, rimarrà a sua volta ambigua.

3. Sull'essenza della menzogna

Appare fondamentale definire la menzogna, per il tema trattato, in modo inoppugnabile, univoco e semplice. Infatti, solo così si potrà poi asserire che mentire è *un'azione intrinsecamente cattiva, sempre e comunque*. Almeno su ciò concordano molteplici autori antichi e moderni, come Solone, Aristotele, Agostino, Tommaso d'Aquino, Wolff, Kant, Fichte, solo per citarne alcuni.

Riassumendo le tematiche dibattute sull'essenza della menzogna, tra gli elementi caratterizzanti emerge *la voluntas fallendi* (l'intenzione di ingannare), cui alcuni filosofi, come Agostino e Kant, sembrano conferire una preminenza esclusiva, o quasi. Come Millán-Puelles sottolinea, Tommaso d'Aquino riconosce che «l'indole della menzogna si desume dalla falsità formale, ovvero dal fatto che qualcuno ha la volontà di enunciare il falso»⁸. Tuttavia, l'Aquinate nega che l'essenza specifica della menzogna consista nella *voluntas fallendi*, che ne sarebbe solo un segno, un effetto necessario per perfezionare l'azione tecnica di mentire. Di fatto, però, Tommaso non definisce in cosa consista l'essenza della menzogna, pur affermandone l'intrinseca malizia. Intuisce, nondimeno, che la sola *voluntas fallendi* non è sufficiente e, per lui, non identifica l'essenza dell'agire menzognero. Per questo, Millán-Puelles resta comunque insoddisfatto da tale posizione; più che altro per il ruolo secondario cui Tommaso sembra relegare la *voluntas fallendi*, a differenza della

⁶ IPV, p. 295.

⁷ IPV, pp. 311-334 (anche se il filosofo di Cadice parla in particolare di giustizia e prudenza).

⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 110, a. 1; cit. in IPV, p. 297.

maggior parte dei filosofi. Sembrerebbe, caso mai, che sia proprio l'inganno a rappresentare l'immancabile effetto per la pienezza di una menzogna.

A parere di Millán-Puelles, la menzogna è regolarmente costituita anche quando la comunicazione ingannevole non sortisce il suo effetto. Questo, secondo chi scrive, può avvenire solo per i seguenti due motivi:

a) perché il destinatario della comunicazione scopre l'inganno in essa contenuto, prima di una qualsiasi sua decisione, o comunque non presta fede alla comunicazione offertagli: dunque nessun danno può derivarne a lui o a terzi; né può essere vittima di inganno alcuno;

b) perché chi soggettivamente pretendeva di ingannare ha detto, invece, la verità (in tal caso possono seguirne sia conseguenze positive, che non positive: infatti, motivi di prudenza, carità o giustizia potrebbero opporsi a tale comunicazione veridica).

Nel primo caso, per usare un generico linguaggio aristotelico-tomista, sarebbe presente sia *formaliter* che *materialiter* l'essenza della menzogna; nel secondo, mancherebbe accidentalmente l'elemento materiale. Ciò rivela che l'interlocutore, pur avendo l'intenzione di ingannare o di danneggiare qualcuno, non può perfezionare la menzogna, dal momento che la sua comunicazione non è foriera di inganno, ma di verità.

Per Millán-Puelles sarebbe comunque indifferente distinguere tra punto a) o b). Per lui la *voluntas fallendi* resta, infatti, un elemento che, a differenza di Tommaso, risulta essenziale, ma non sufficiente a qualificare la menzogna⁹.

A tale proposito, già gli antichi Stoici sembravano ricercare un ulteriore elemento per determinare l'essenza della menzogna. Aulo Didimo, filosofo eclettico coevo ad Augusto, è autore di un'opera intitolata *Sulle scuole filosofiche*, di cui resta la seguente testimonianza relativa al concetto stoico di verità: «Si afferma che il saggio non mente, ma dice il vero in ogni circostanza; infatti il mentire non consiste nel dire il falso, ma nel dirlo *con l'intenzione di mentire e di ingannare il prossimo*»¹⁰. Il testo prosegue affermando, inoltre, che il saggio non deve dire solo la verità e tutta la verità agli stolti, anche se non deve esplicitamente mentire. Sembra dunque che, pure per gli Stoici, non basta la *voluntas fallendi*, ma c'è anche un altro elemento intenzionale, anche se la terminologia è troppo generica per illuminarci sulla base di questo frammento. Comunque sembrerebbe che, per essi, *menzogna* ed *inganno* non siano sinonimi.

Infine, c'è un prezioso riferimento dell'Antico Testamento, ove si legge la seguente prescrizione: «non userete menzogna o inganno gli uni a danno degli altri»

⁹ L' Aquinate, tra l'altro, afferma (*ibidem*) che «*cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem suae causae*», affermazione che, in IPV (p. 298), viene così tradotta da A. Millán-Puelles: «Il desiderio di ingannare appartiene alla perfezione della menzogna, sebbene non alla sua determinazione specifica, così come nessun effetto appartiene all'essenza specifica della sua causa».

¹⁰ Citazione tratta da C. NATALI, *La menzogna dai sofisti agli stoici* (DIDIMO in Stobeo, II, 7, p. 111, 10-21), in AA.VV., *De Mendacio e Contra Mendacium di Agostino di Ippona*, Città Nuova, Roma 1997. Il corsivo nella citazione è di chi scrive il presente articolo.

(Lev. 19,1-2). Da tale lettura, emerge un ulteriore elemento, meglio delineato che nel precedente testo stoico: il fine del danno altrui (*voluntas nocendi*).

Occorre dunque distinguere la *voluntas fallendi*, ovvero l'intenzione di ingannare il prossimo, dallo strumento che la perfeziona, ovvero l'inganno in quanto tale, che si manifesta necessariamente nella comunicazione ingannevole (non esclusivamente verbale).

Cominciamo a percepire, inoltre, che la *voluntas fallendi* non è sinonimo della *voluntas nocendi* (l'intenzione di danneggiare qualcuno). Infatti, non ogni intenzione di ingannare il prossimo implica necessariamente il desiderio di danneggiare qualcuno.

Per ora possiamo solo constatare, in base all'esperienza comune, che tutte le volte che si dà una menzogna, necessariamente le si accompagna un inganno voluto come tale (vero o presunto, riuscito o meno) nella comunicazione; inganno che potrebbe esulare dal contenuto stesso della comunicazione (veracità e veridicità non sono sinonimi), ma affiorare nel modo di comunicare un'affermazione vera. In tal senso, rinviando il lettore alla precedente citazione di Tommaso d'Aquino sull'indole della menzogna, ci rendiamo conto che essa non è del tutto felice. La menzogna, o la sua indole, non consiste "nell'enunciare il falso". Come infatti rileva Millán-Puelles, citando Agostino, chi enuncia un'affermazione vera, ma in modo da non essere creduto, è menzognero¹¹.

Si può insomma mentire anche dicendo la verità, ma in modo da non essere creduti (se ne trova parziale conferma anche nella citazione di Spaemann, esposta nell'introduzione del presente saggio).

Infine, si potrebbe pensare che il problema di veracità e menzogna si possa risolvere ricorrendo alla semplice regola etica per cui non si può mai ricorrere ad una comunicazione ingannevole (o tentare di farlo), regola tanto più valida per chi vuole mantenersi veritiero, ovvero vivere la virtù della veracità. Tuttavia, anche questa apparente semplificazione non appare inattaccabile. Se, infatti, di fronte ad un aggressore che mi vuol togliere la vita, con un inganno posso salvarmela, non sempre (dipende dalle circostanze: di certo non posso incolpare un innocente al mio posto), ma in taluni casi è perfettamente ammissibile ricorrervi, sulla base delle stesse argomentazioni che tutelano il diritto alla legittima difesa¹². In una citazione inse-

¹¹ Cfr. S. AGOSTINO, *De Mendacio*, cap. IV. La citazione letterale, più elaborata, appare in IPV, p. 296. L'opera fu scritta nel 395 d.C. (l'anno in cui Agostino divenne vescovo di Ippona), in funzione anti-manichea sul problema del significato delle bugie cui ricorrono alcuni personaggi dell'Antico Testamento. Rinviamo il lettore alla citata antologia di AA.VV., di cui alla nota n. 8. Qui si possono raccogliere ulteriori tentativi di definizione di menzogna da parte di Agostino, come: «la bugia non è nascondere qualcosa di vero tacendo, ma dire qualcosa di falso parlando»; oppure: «mente chi pensa una cosa ed afferma con le parole e con qualunque altro mezzo di espressione qualcosa di diverso» (*ibidem*, 3, 3). Quest'ultima affermazione, tra l'altro, appare in contrasto con il caso, citato dallo stesso Agostino, che ha determinato la redazione della presente nota.

¹² Appare convincente il parallelismo che Millán-Puelles adduce tra la giustificazione dell'uccisione per legittima difesa in Tommaso d'Aquino (*Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 7) e l'eventuale uso di una comunicazione ingannevole (e che quindi, in tal caso non è menzogna, così come sopra si esclude il delitto di omicidio) adottata per lo stesso motivo; cfr. IPV, pp. 302-303.

rita nel suo libro, Millán-Puelles enumera un'interessante casistica (non esaustiva) di situazioni che renderebbero eticamente plausibile il ricorso ad una comunicazione ingannevole¹³.

4. La proposta di Millán-Puelles

Premesse le considerazioni fatte finora, il filosofo spagnolo arriva alla significativa conclusione che l'essenza della menzogna non può essere la presenza dell'inganno in quanto tale, anche se non può esistere menzogna senza inganno nella comunicazione. Infatti, come già visto, il ricorso ad una comunicazione ingannevole può apparire alle volte giusto ed adeguato, proprio dal punto di vista morale. È chiaro che, di per sé, la parola inganno ha per principio una connotazione etica negativa; ma tale connotazione non è assoluta. Anche "nascondere qualcosa", o "agire di nascosto" implica una connotazione negativa; ma se proteggo un ebreo nella Germania di Hitler, non posso che agire di nascosto. Infatti le leggi vigenti condannano questo mio comportamento, anche se la considerazione etica comune lo giudica diversamente.

Dunque, si può catalogare come menzogna solo «quella comunicazione il cui fine proprio è l'inganno o qualunque altro ingiusto pregiudizio arrecato al destinatario, o a chiunque altro»¹⁴.

Questa, che è la definizione offerta da Millán-Puelles, implica, in realtà, tre possibilità di sviluppo che, a mio parere, vanno commentate separatamente e tenute distinte:

- a) quando la comunicazione ingannevole è fine a sé stessa;
- b) quando è funzionale a procurare un ingiusto vantaggio a favore del comunicatore o di terzi (escludendo comunque l'intenzione finale di danneggiare qualcuno);
- c) quando la comunicazione ingannevole rappresenta il tramite per danneggiare altri.

Pertanto, si può concludere, a mio avviso, che la struttura della menzogna, sia a livello intenzionale che pratico, è triplice:

- a) *voluntas fallendi* + comunicazione ingannevole, come fine ultimo;
- b) *voluntas fallendi* + comunicazione ingannevole, come mezzo per trarre un ingiusto vantaggio a favore del comunicatore o di terzi;
- c) *voluntas nocendi* + *voluntas fallendi* + comunicazione ingannevole, dove il danno altrui rappresenta il fine ultimo proprio; anche qui, la comunicazione ingannevole risulta aver natura meramente mediale o strumentale.

Nel primo caso potrebbe rientrare la menzogna di chi racconta storie spacciandole per vere, per il puro piacere di farlo (che in tal caso rappresenterebbe, più che il fine ultimo soggettivo, la conseguenza inclusa e cercata nell'inganno); nel secondo, il caso di chi vuole evitare, perché la teme, la giusta punizione che il suo cattivo comportamento richiede (come denuncia la sua coscienza); o, ancora, di chi ricorre

¹³ IPV, p. 306.

¹⁴ IPV, p. 295.

all'inganno per evitare che altri, venendo a conoscere tale comportamento negativo, perdano la stima nei suoi confronti; oppure, ancora, di chi usa lo strumento dell'adulazione per ottenere privilegi o vantaggi. In tutte le categorie di condotta suesposte, c'è comunque sempre un danno personale ed una qualche ingiustizia (se non altro l'abuso o la manipolazione della buona fede altrui, e comunque il venir meno di quell'autorelazione etica tra uomo esteriore e uomo interiore, di cui parla Kant: non mi risulta che gli schizofrenici siano e vivano felici).

La definizione propria della menzogna in c), a mio parere, sarebbe costituita da "quel comportamento che ricorre alla comunicazione ingannevole per ottenere come fine ultimo proprio il danno altrui". E qui, non c'è bisogno di far alcun esempio. È chiaro comunque che, perché si abbia menzogna, la *voluntas nocendi* assume la *voluntas fallendi*, ovvero l'intenzione di ricorrere, ed il ricorso in quanto tale, ad una comunicazione ingannevole idonea a danneggiare altri. Infatti, la sola *voluntas nocendi* può qualificare benissimo altri comportamenti, eticamente rilevanti, che non sono peraltro menzogne (ad esempio un'aggressione o un furto).

Comunque, tornando alla definizione originaria di Millán-Puelles, si è così chiarito che ogni menzogna usa la comunicazione (nel contenuto o nel modo) ingannevole, ma non tutte le comunicazioni ingannevoli sono menzogne. Il fatto poi che non lo siano, non significa che ogni comunicazione ingannevole sia moralmente lecita. *Menzogna* ed *inganno* non sono sinonimi. Altrimenti, quando si parla di "menzogna sociale" (far rispondere che non si è in casa, per tutelare la *privacy* familiare, in certe situazioni), o "menzogna giocosa" (alla base di uno scherzo che risulti tale, in determinate circostanze), come si può allora affermare che ogni menzogna è un "assoluto morale" e quindi sempre riprovevole, o che è vietata anche per fini altruistici, giacché il fine non giustifica i mezzi?

Tali equivoci, che il buon senso spesso risolve in pratica, ma non in teoria, nascono proprio dalla mancata distinzione tra menzogna e comunicazione ingannevole, che ben ha rilevato il filosofo in questione.

A questo punto, appare anche utile chiarire i criteri per distinguere comunicazioni ingannevoli eticamente lecite, e non. Millán-Puelles propone i seguenti parametri di liceità (cui aggiungo esempi personali):

a) deve essere moralmente lecito il fine (ad esempio l'allegria che produce lo scherzo, una volta svelato l'inganno; o la tutela della *privacy* familiare);

b) devono esserlo anche le circostanze e le conseguenze della comunicazione ingannevole (per un medico che ha in cura malati gravi, può non essere lecito rendersi irreperibile per tutelare la *privacy* familiare; un determinato scherzo può essere mal architettato o non tener conto della suscettibilità della persona in quelle circostanze; o essere semplicemente fuori luogo; di conseguenza potrà provocare, risentimento, offesa o sconcerto, invece che allegria)¹⁵.

Dunque, da quanto sopra affermato, appare chiaro che anche la tradizionale definizione giuridica di menzogna, ovvero che *mendacium est falsiloquium in praeiudicio alterius* («la menzogna è dire il falso, in pregiudizio altrui»), è insufficiente.

¹⁵Cfr. IPV, pp. 305-307.

Occorre infatti precisare che l'essenza della menzogna, intanto non consiste nel dire il falso, ma risiede nel fine ultimo intenzionale, presente nel comunicatore, di ingannare (per il piacere di farlo o per avvantaggiare ingiustamente sé o altri) o di procurare un danno ad altri; e tale, quindi, è lo scopo finale della sua azione. Infine, una volta distinto tra comunicazione ingannevole e menzogna, mi sembra che — solo ora — si possano trarre dall'argomentazione di Millán-Puelles alcune conclusioni che, a mio avviso, dovrebbero essere le seguenti:

a) ogni menzogna (che ha per intenzione ultima finale l'inganno in sé, l'ingiusto vantaggio proprio o altrui, o il danno altrui, e che si attua sempre attraverso una comunicazione ingannevole, autentica o presunta tale dal suo autore) è intrinsecamente cattiva (assoluto morale); e quindi *da evitare sempre, a prescindere da circostanze e conseguenze*;

b) *nessuna comunicazione della verità è intrinsecamente buona*; intanto, perché potrebbe comunicare una verità ritenuta soggettivamente tale da chi la comunica, ma che non lo è oggettivamente, inducendo in errore (e relative conseguenze per il destinatario della comunicazione o terzi); ciò non inficia comunque la veracità del comunicatore (per lo meno, ove trattasi di ignoranza — in quel momento — invincibilmente erronea); poi, perché la comunicazione della verità rimane sempre subordinata alle circostanze e conseguenze, in base a quelle ragioni di giustizia, carità o prudenza, che sempre devono precedere e misurare la virtù della veracità affinché la si possa ritenere tale. Infatti, ogni agire imprudente coinvolge tutte le altre virtù nel fallimento etico dei fini dell'azione; se poi viene a mancare la *forma virtutis*, ossia la carità, l'intero agire non può considerarsi più virtuoso (e neppure giusto, come — a livello legale — ci ricorda il noto detto: *summum ius, summa iniuria*);

c) nessuna comunicazione ingannevole è intrinsecamente cattiva; può essere buona, però, solo se tale è l'ultimo fine che si propone e, al contempo, tali risultano essere anche le circostanze in cui si attua.

Risulta facile intravedere come, per questo ultimo aspetto, l'argomentazione del filosofo di Cadice possa suggerire interessanti applicazioni in svariati campi d'attualità, la cui regolamentazione è tutt'altro che definita e chiara: ad esempio, quello della cosiddetta *pubblicità ingannevole*.

5. Un caso etico per valutare la nuova formulazione di menzogna

Proponiamo ora un caso etico, per considerare la portata di quanto precedentemente affermato.

In un quartiere di Berlino (siamo nel 1940), la polizia ha avuto ordine di perquisire ogni casa per assicurarsi che non risultino ebrei che sopravvivano nascosti. Io, (il lettore si identifichi!) mi chiamo Georg. Sono cittadino tedesco, decorato nel primo conflitto mondiale e attualmente invalido di guerra. Abito una casa di quel quartiere. Improvvisamente, mi trovo di fronte un vecchio compagno d'arme e di liceo che, a capo di una squadra di poliziotti, ha ordine di perquisire anche la mia casa. È Hans. Mi riconosce. Dai tempi del liceo mi stima e mi rispetta, anche per la decorazione

militare che tuttora porto. Pertanto, pur essendo trascorso del tempo, mi si rivolge con deferenza e rispetto dicendomi: «Caro Georg, a te non recherò alcun disturbo. Conosco bene la tua sincerità e fedeltà alla nazione dall'epoca del liceo: giurami sul tuo onore che non ci sono ebrei nascosti nel tuo appartamento e andremo altrove. Io ed i miei uomini non abbiamo tempo da perdere». Io, Georg, effettivamente nascondo un ebreo in casa mia. Cosa rispondo?

Potrei rispondere con una frase garbatamente ironica del tipo: «eh! Caro Hans! Dal momento che mi conosci bene, allora sai anche che sono proprio il tipo capace di nascondere un ebreo in casa!» E penso che Agostino non approverebbe questa risposta (anche se sto dicendo la verità), e nemmeno se ricorressi ad una variante retorica del tipo: «ma caro Hans, ti pare che sia il tipo da nascondermi un ebreo in casa?»

Allora potrei dire semplicemente: «caro Hans, ti giuro sul mio onore che qui perdi il tuo tempo»; ma lo sto dicendo nel senso di una riserva mentale (sono convinto che il nascondiglio è così ben dissimulato che la perquisizione, se effettuata, difficilmente e solo nella peggiore delle ipotesi permetterebbe di individuare il ricercato). Mi sembra, però, che la riserva mentale, anche per quanto ne parla Millán-Puelles (sull'autorevole netto rifiuto di ogni risposta equivoca opposto dal Cardinal J.H. Newmann), non può essere la strada giusta per una soluzione etica decisiva¹⁶. Spesso appare un *escamotage*. Inoltre, il solo fatto di non costituire quella risposta netta che si richiede nelle circostanza, può anzi indurre l'interlocutore al sospetto, nonché allo scrupolo di verificarlo.

Oppure, infine, potrei dire con chiarezza: «Hans, in questa casa non ci sono ebrei!».

Potrei giustificare tale risposta, pensando che l'inganno cui ricorro nella mia affermazione, forte della credibilità che il mio vecchio amico Hans mi concede, è giustificato dalla considerazione etica che non si può mai cooperare ad azioni intrinsecamente cattive, quali l'uccisione o la deportazione di un innocente, la cui esistenza non minaccia affatto il *III Reich*, come le leggi vigenti ci obbligano a credere. Una tale impostazione potrebbe far ritenere che la nota regola etica *pacta sunt servanda* (l'obbedienza alle leggi di Stato o a qualunque altra legge) valga solo tra quanti cooperano al bene. Eppure, anche questa valida giustificazione, potrebbe apparire inconsistente, se manteniamo inalterato il significato usuale di menzogna, inteso specialmente *ut voluntas fallendi*.

È interessante notare come Agostino si sarebbe trovato in grave difficoltà ad accettare l'ultima risposta di Georg. Infatti, ciò avrebbe significato, per lui, derogare al principio assoluto secondo cui "i buoni non mentono mai". Nel *De mendacio*, il celebre Vescovo di Ippona enumera i seguenti principali motivi, dal più grave al meno grave, che comunque configurano la menzogna. Nell'ordine, non si può mentire:

- 1) per convertire qualcuno (si strumentalizza la fede: peccato gravissimo);
- 2) per fare del male *tout court* (quella che abbiamo definito *voluntas nocendi*);

¹⁶IPV, pp. 309-310.

- 3) per godere dell'inganno;
- 4) per far piacer ad uno, nuocendo ad altri;
- 5) per far piacere ad uno, senza nuocere a nessuno;
- 6) per ravvivare la conversazione;
- 7) per salvare una vita;
- 8) per evitare a qualcuno un oltraggio impuro¹⁷.

In particolare, Agostino si mostrava indulgente verso gli ultimi due motivi, appoggiandosi anche al detto paolino «e per queste cose chi è pronto?» (Cor 2,16). Con ciò, intendeva dire che non mentire mai è proprio difficile¹⁸. Rimane palese, tuttavia, nonostante le sue condivisibili esitazioni, una certa posizione di fondo piuttosto rigorista¹⁹.

Lo stesso Tommaso d'Aquino, di fronte a simile eventualità, tradisce il dissidio che un caso come questo pone, quando sostiene che «non è lecito dire bugie per stornare un pericolo qualsiasi da una persona», per poi attenuare la difficoltà citando proprio S. Agostino, ove afferma che «è lecito nascondere prudentemente la verità con qualche scusa»²⁰. È evidente che l'espressione riesce piuttosto vaga, ma rivelatrice del disagio profondamente sentito e della volontà di porvi rimedio.

Per non parlare di Kant, che ha scritto un noto opuscolo dal significativo titolo *Su un presunto diritto a mentire per filantropia*. Nel caso in questione, il filosofo di Königsberg non avrebbe dubbi in proposito. Egli, infatti, nell'opera citata, non afferma che tutto ciò che è vero debba essere detto, ma che è un dovere che tutto ciò che uno dica sia vero. Pertanto, ritiene sempre menzognera la condotta di chi attesta il falso, anche quando intenda proteggere un innocente, rifugiandosi in casa sua, da chi lo richiede per sopprimerne ingiustamente la vita²¹.

Lo stesso Fichte sembrerebbe attestarsi su tale posizione, ovvero che "l'uomo retto non mente mai". Si rischia dunque di incorrere nel divieto paolino che esclude che si possa fare un male perché ne derivi del bene (Rom. 3,8), ripreso dallo stesso

¹⁷ S. AGOSTINO, *De Mendacio*, cap. II.

¹⁸ Cfr. M. BETTETINI, *Il De Mendacio: bugie ed ermeneutica*, in AA.VV., *De Mendacio e Contra Mendacium...*, cit., pp. 45-46.

¹⁹ Da sottolineare la presenza di una tendenza minoritaria, tra autorevoli esponenti della patristica e della teologia morale, a legittimare la menzogna laddove dire la verità è di grave nocimento a qualcuno (senza quindi distinguerla dalla comunicazione ingannevole). Tra i Padri: Clemente Alessandrino, Origene, S. Giovanni Crisostomo, S. Ilario, Cassiano; tra i teologi: Guglielmo di Auxerre, Alessandro di Hales e S. Bonaventura; a tale proposito, cfr. AA.VV., *Nuovo dizionario di teologia morale*, voce: *bugia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990, pp. 105-112. Si tenga presente che anche recentemente, partendo dall'indicativo paolino «fare la verità nella carità», c'è chi ritiene che le particolari circostanze e l'intenzione soggettiva che inducono alla parola contraria al pensiero, mentre non possono mutare la qualità etica della menzogna, che rimane oggettivamente tale, possono renderla meno colpevole, incolpevole o soggettivamente difendibile (cfr. CONGREGAZIONE DEL CLERO, *Caso Washington*, 26.4.71, Ench. Vat. 4, 698). A chi scrive, sembra che l'equivoco resti.

²⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 110, a. 3, ad 4. Curiosamente, questa posizione tomista non è citata in IPV.

²¹ Su questa posizione kantiana, riportata in IPV (p. 305), cfr. I. KANT, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, AK VIII, pp. 421-427.

Fichte: «colui che vuol fare il male per cavarne il bene è un empio (*Gottloser*); [...] in un governo morale del mondo non può derivare dal male niente di buono»²².

Anche insistendo, poi, sul principio che *pacta sunt servanda* valga solo per chi coopera al bene, dovremmo dedurre che chi non è su questa linea va considerato alla stregua di un nemico, e che, ad un nemico, è lecito mentire. Del resto anche Platone ammetteva tale eccezione, unitamente alla «menzogna per pubblica utilità»²³. Tuttavia, neanche ciò sembrerebbe ancora decisivo ed inoppugnabile, come rivela il seguente aneddoto, tratto da George Schultz, in una conferenza tenuta a Princeton sulla “guerra fredda”.

In quell’occasione, l’ex-Segretario di Stato americano ha raccontato un episodio avvenuto ai tempi dell’invasione sovietica in Afganistan. Il presidente del Pakistan Zia ul-Haq, fu costretto dai potenti vicini, Unione Sovietica ed India, a firmare un trattato internazionale in cui si impegnava a far cessare le forniture d’armi, provenienti dagli Usa, a favore dei ribelli afgani. L’allora presidente Carter telefonò preoccupato al suo alleato, il quale, con molto candore, affermò che il traffico d’armi sarebbe continuato esattamente come prima. Al che, Carter rispose incredulo: «ma come è possibile, se avete appena firmato un trattato internazionale!». La risposta del presidente pakistano fu semplice: «per noi musulmani non è lecito mentire. Questo però non vale con gli infedeli!»²⁴. Penso che, almeno per un occidentale, sia difficile non essere altrettanto sconcertati di Carter. Immagino, poi, la fiducia che lo stesso Carter, sapendosi un “infedele”, avrà riposto nelle presenti e future assicurazioni di un qualsiasi alleato di religione islamica...

Tornando al quesito principale, possiamo provare a difendere l’ultima risposta di Georg con un’altra giustificazione che, in qualche modo risolverebbe anche i dubbi sollevati dalla precedente. Si tratta di applicare la teoria etica dell’azione a duplice effetto (uno positivo, il principale; uno negativo, il secondario). Il fine principale della mia azione, infatti, non è quello di mentire ad Hans (che è disposto, diamolo per scontato, a credermi in buona fede), ma di salvare una persona dal rischio di morte, a causa di leggi contrarie al più elementare diritto umano: quello alla vita; diritto valido per ogni essere umano, a prescindere da razza, sesso, età, condizioni di salute, ecc.

A tal proposito, confrontiamo un caso classico di azione a duplice effetto, elaborato dalla considerazione morale maturata nella tradizione cattolica (ma condivisibile anche al di fuori), relativo all’aborto.

Nel caso che a una donna incinta venga diagnosticato un tumore all’utero, solo cure immediate comporteranno la guarigione della madre; ma queste stesse cure, indirettamente, provocheranno la morte del feto. Orbene, se la madre non vuole

²²J.G. FICHTE, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*; trattasi della prefazione al noto scritto di F.K. FORBERG, *Entwicklung des Begriffs der Religion: Die Schriften zu J.G. Fichtes Atheismus-Streit*, Lindau, Berlino 1818, pp. 31-32. Tale scritto provocò l’accusa di ateismo a Fichte ed il suo allontanamento da Jena, benché il filosofo idealista non si identificasse che in parte con il pensiero di Forberg.

²³La posizione platonica è citata in IPV, p. 298. Resta tuttavia il problema, non da poco, che c’è un unico vocabolo greco classico ad indicare, indistintamente, i termini di menzogna e inganno (*pseudos*), come sottolinea Millán-Puelles. In realtà, alle volte, appare anche il termine *apàte*, che è usato p.e. da Aristotele per indicare un’apparenza ingannevole, e potrebbe tradursi con inganno.

²⁴Aneddoto tratto da un articolo del quotidiano di Roma *Il Tempo*, del 2.3.1993.

assumere l'atteggiamento eroico di portare fino in fondo la gravidanza, a rischio della vita, e ricorre perciò alle cure per il fine primario di guarire (e non di perdere il figlio che ha in grembo), non può certo essere considerata un'omicida. L'effetto negativo è indiretto e non voluto come intenzione primaria. Il mezzo usato è una terapia che ha per fine la guarigione dal tumore, e non la soppressione del feto; anche se tale circostanza è proprio ciò che indirettamente avviene.

Se, invece, per motivi psichici o economici presenti e futuri, la madre ritiene pericolosa la sua gravidanza e ricorre all'aborto, il fine principale non è proporzionato (la vita umana vale più di queste circostanze sfavorevoli; comunque, portare a termine la gravidanza può essere compatibile — in casi limite — con il rifiuto successivo della maternità). Inoltre, è chiaro che l'azione di uccidere il figlio è direttamente provocata e si configura come omicidio: il fine (le buone condizioni psicologiche o economiche della madre, non la sua vita) non può giustificare il mezzo. Quest'ultimo, poi, non è più un'azione indiretta, ma un'azione diretta esplicitamente a sopprimere il feto. Non è una medicina che guarisce il malessere psicologico ed economico della madre e, indirettamente, provoca "l'interruzione di gravidanza" (non mi risulta, ad esempio, che si usi la chemioterapia per provocare aborti).

Eppure se io — Georg — inganno Hans, sto tradendo la fiducia di una persona che, in buona fede (sul vincolo dell'amicizia e del rispetto), crede in me. Spaemann (sia pure senza alcuna pretesa esaustiva, ma d'altra parte senza azzardarsi a farlo) definisce la strumentalizzazione del linguaggio come male intrinseco, quando si tratti di «mentire ad una persona che ha una motivata fiducia in noi», come visto in apertura del presente saggio. Il filosofo tedesco, potrebbe pur sempre dichiarare che, in questo caso, non sussistono le condizioni etiche di fiducia idonee a far prevalere il valore dell'amicizia; ma, allora, anche la stessa definizione di Spaemann non si sottrae a quell'inadeguatezza linguistica che, proprio lui, indica quale ostacolo ad esprimere ciò che intuiamo. Altrimenti, l'affermazione di Georg, contraria non solo alla realtà, ma alla fiducia che l'amico è disposto a concedergli in virtù dell'amicizia stessa, potrebbe apparire come male intrinseco. Infatti (se vogliamo escludere "giochi" con le riserve mentali), pare un mezzo *diretto*, l'unico nella circostanza, per ottenere il fine principale buono dell'azione. Come dunque è possibile affermare che qui il fine non giustifichi i mezzi?

Sembra ora evidente che la risposta di Georg, esaminata per ultima, si risolve nella misura in cui si applica la teoria di Millán-Puelles. Ovvero la comunicazione ingannevole, usata nella fattispecie, non configura l'affermazione di Georg come menzognera, poiché il fine ultimo di Georg non è né di ingannare Hans per il piacere di farlo, né di avvantaggiare ingiustamente sé stesso o altri, né di recare innecessario ed ingiusto pregiudizio ad alcuno, ma di salvare la vita ad un innocente. Anche il contesto, inoltre, giustifica il ricorso a tale comunicazione ingannevole.

6. Conclusioni ed osservazioni finali

In conclusione, possiamo affermare che, se ogni menzogna esige una comunicazione ingannevole per essere tale, non ogni affermazione che includa una comunicazione ingannevole è necessariamente una menzogna. In poche parole, la cifra della

menzogna non è *sic et simpliciter* la *voluntas fallendi* (pregiudizio tipico, come visto, sia di Agostino che di Kant, nonché tuttora assai diffuso tra la gente comune), ma la *voluntas fallendi* con il fine ultimo proprio di ingannare (per il piacere di farlo o per trarre ingiusto vantaggio a sé o per terzi), o la *voluntas nocendi* che implica il danno altrui, come fine ultimo proprio della comunicazione ingannevole.

In questa sede, vorrei anche sottolineare una finezza del filosofo di Cadice, che ci fa apprezzare meglio la sua insistenza nel parlare non semplicemente di fine ultimo della menzogna, ma di fine *ultimo proprio*. Il motivo nasce dal prendere le distanze dalle motivazioni offerte da San Tommaso sulla giustificazione della legittima difesa, che, come visto in precedenza, sosterebbero anche quelle per un inganno utilizzato in tal senso (sempre, ove le circostanze lo consentano). L'Aquinate afferma che, in caso di legittima difesa, l'uccisione dell'aggressore è *praeter intentionem* (fuori dall'intenzione), dal momento che il movente della mia azione è la difesa della mia vita²⁵. Cioè, io non voglio uccidere e pertanto non sono omicida, anche se nella colluttazione sopprimo l'aggressore. Millán-Puelles, anche per la sua accurata formazione fenomenologica, non concorda. È chiaro invece che, una volta aggredito, io voglio uccidere quale unica possibilità di salvarmi la vita; così come un inganno che mi salvi la vita è esplicitamente voluto intenzionalmente ed anzi, spero che sia efficace, che riesca (così come Georg vuole e spera di essere creduto da Hans, quando nega la presenza di ebrei in casa sua). In entrambi i casi, la debolezza dell'argomento preterintenzionale in Tommaso d'Aquino viene sostituita dalla tesi che sia l'uccidere o l'ingannare non sono affatto estranei al soggetto dell'azione, ma semplicemente non ne rappresentano l'*ultimo fine proprio* e quindi se ne esclude l'illiceità morale²⁶.

Questa, dunque, appare la stimolante proposta di Millán-Puelles sul problema oggetto della presente analisi. A mio parere, essa ha il grande merito di sottolineare l'errore in cui incorre l'interpretazione spiritualista-formalista del dilemma posto dal binomio verità-menzogna, che può creare tuttora difficoltà e scrupoli nell'agire dell'uomo qualunque (lasciando spesso, comunque, una incoerenza irrisolta tra teoria e prassi). Naturalmente, non si intende affermare che ogni problema etico su questo tema, si possa risolvere ora automaticamente e immediatamente. C'è però un criterio chiaro ulteriore, e — mi sembra — ben fondato, per risolvere in modo più coerente i casi che la vita stessa propone.

Se poi mi è consentito avanzare qualche altra osservazione, oltre a quella con cui sostengo la possibilità di definire in modo positivo la virtù della verità, avrei un'altra piccola obiezione da opporre al filosofo spagnolo. Millán-Puelles, parlando dell'inganno, afferma che «non è possibile ingannare intenzionalmente senza dire nulla, né con parole, né in nessun altro modo»²⁷. A mio parere, anche per consuetudine, ci sono determinate situazioni in cui un silenzio equivale ad un'ammissione, sia pure tacitamente espressa. Di conseguenza, è sempre possibile un inganno volontario, anche attraverso il valore comunicativo del silenzio. Dunque l'uso intenzionale del silenzio, in certi casi, può avere valenza etica.

²⁵ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 7; cit. in IPV, pp. 302-303.

²⁶ IPV, p. 303.

²⁷ IPV, p. 295.