

Massimo Laganà

PROBLEMATICHE PSICOLOGICHE DELLA MENZOGNA¹

Per affrontare in prospettiva psicologica le problematiche della menzogna, è anzitutto opportuno evidenziare che «la comunicazione menzognera costituisce un fenomeno comunicativo complesso», per definire il quale è necessario individuarne i tratti salienti o «le proprietà essenziali (prototipiche)», che – secondo quanto asserisce Luigi Anolli – sono sostanzialmente tre: «a) la *falsità* del contenuto di quanto è detto; b) la *consapevolezza* di tale falsità; c) l'*intenzione d'ingannare il destinatario*»².

Queste indicazioni servono non solo, come si vedrà più avanti, a differenziare la menzogna dalla restante «famiglia» degli inganni, ma a fornire una definizione del fenomeno da studiare, che viene così inteso come «*un atto comunicativo consapevole d'ingannare un altro che non è consapevole e che non desidera di essere ingannato*»³.

In quanto atto comunicativo, «l'esperienza menzognera è universale (la ritroviamo in tutte le culture), quotidiana, ricorrente e rivolta a tutti (dalle persone più care agli

¹ Gli aspetti filosofici della menzogna sono stati trattati nelle loro linee essenziali in M. LAGANÀ, *Problematiche filosofiche della menzogna*, Quaderni di ILLUMINAZIONI, Supplemento n. 3 a «ILLUMINAZIONI» n. 15 (gennaio-marzo 2011), pagg. 33-67.

² L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna, 2006, pag. 236 [ripreso da L. ANOLLI, *Discomunicazione e comunicazione patologica*, in L. ANOLLI (a cura di), *Psicologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna, 2002, pagg. 272-304].

³ L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, cit., pag. 236.

estranei)»⁴, anzi è da aggiungere che i presupposti e anche i prodromi della menzogna possono essere rintracciati nella stessa natura, a livello di vita animale, in misura sempre più assimilabile ai comportamenti umani man mano che si sale nella scala biologica.

Gli studiosi sono concordi nel sostenere che l'inganno è ampiamente diffuso nei comportamenti animali, non solo in ambito interspecifico – cosa del tutto comprensibile, se si riflette sulla natura predatoria di molti rapporti tra specie diverse⁵ –, ma anche in ambito intraspecifico, vale a dire tra individui appartenenti alla medesima specie o conspecifici⁶. Particolarmente in quest'ultimo caso, occorre fornire una adeguata interpretazione del comportamento animale per cercare di capire

⁴ L. ANOLLI, *Mentire*, Il Mulino, Bologna, 2003, pag. 9. Cfr. anche C. MAYER, *Benedetta menzogna. Perché non possiamo vivere senza*, Liberlibri, Macerata 2008.

⁵ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999, pagg. 34-56. Le specie preda cercano di ingannare le specie predatrici e queste, a loro volta, «cercano di smascherare le strategie d'inganno delle loro prede, ma proprio in questo modo condizionano le specie preda ad avvalersi di tecniche sempre più raffinate»: si tratta, in breve, di una sorta di «corsa agli armamenti» finalizzata alla sopravvivenza (della specie preda, ma anche dell'individuo preda). L'inganno, a volte, procede in senso inverso. Ad esempio, le lucciole femmine del genere *Photuris*, imitando i segnali luminosi delle lucciole femmine del genere *Photinus*, rispondono ai segnali luminosi di corteggiamento dei maschi delle lucciole di quest'ultimo genere e, quando essi, ingannati, si avvicinano, li divorano. L'inganno, talora, può avere la finalità di proteggere la prole, come nel caso del piviere che si espone al predatore (terrestre o aereo), fingendo di avere l'ala spezzata, allo scopo di attirarne l'attenzione su di sé, o uno scopo «altruistico» nei confronti del gruppo di appartenenza come nei «richiami di allarme» o nei «richiami per il cibo» dei cercopitechi.

⁶ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pagg. 84-116. Nel cosiddetto «inganno tattico», i primati «mettono in atto un comportamento “onesto” in un *altro* contesto e riescono a fuorviare, a proprio vantaggio, dei conspecifici di cui si sono così conquistati la fiducia». L'«inganno tattico» – secondo Volker Sommer, che sintetizza le ricerche di Byrne e Whiten [R. BYRNE-A. WHITEN, *Tactical Deception in Primates: the 1990 Database*, in «Primate Report», 1990, 27, pagg. 6-9] – si realizza secondo una plurimodalità che comprende l'«occultamento», la «distrazione», l'«allettamento», la «produzione di un'impressione errata», l'«indirizzare l'azione su di un terzo estraneo», la «strumentalizzazione sociale», la «ritorsione di un inganno».

in che modo esso si differenzi o possa essere tenuto distinto dal comportamento umano.

Sorge così il problema, per certi versi insolubile, della comparazione tra la mente umana e la mente animale, affrontato a più riprese dalla riflessione filosofica e in vario modo tematizzato dagli studi etologici e zoosemiotici⁷.

Se non è più possibile, da un lato, ridurre cartesianamente l'animale a mera macchina senza spirito, né appare praticabile, dall'altro, una omologazione senza residui della mente degli animali più evoluti a quella umana, va tuttavia, in un modo o nell'altro, data ragione della differenza tra le due, sia che si voglia adottare una prospettiva continuista, sia che si preferisca sostenere la tesi del salto qualitativo che le separa.

⁷ Per una visione d'insieme di tale problematica si rinvia ad alcuni pregevoli studi di Felice Cimatti, che, oltre a bene illustrare lo stato della questione, suggeriscono delle interessanti prospettive. Cfr. F. CIMATTI, *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Carocci, Roma, 1998 e F. CIMATTI, *La scimmia che si parla. Linguaggio autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000. La tesi sostenuta da Cimatti in quest'ultimo libro è che «le differenze fra l'animale umano e gli animali non umani si possano ricondurre, infine, a un solo elemento, il fatto che il nostro pensiero è organizzato dal linguaggio, mentre questo non accade per gli altri animali» e che, di conseguenza, «la specificità biologica dell'*Homo sapiens* consiste nel fatto che è una scimmia che si parla [...], non solo [...] cosciente, ma autocosciente, cioè cosciente di ciò di cui è cosciente [...], possibilità preclusa agli altri animali». Pietro Perconti, dal canto suo, sostiene la tesi che c'è «a difference between the way in which humans use context in their language and the way in which this occurs in the languages of other animals», con la conseguenza che il modo di comunicare delle altre specie animali, benché mostri delle analogie con la comunicazione umana, non può venire a essa totalmente assimilata, poiché «the way in which human language is context-dependent is peculiar to our species». In particolare, «it emerges fairly clearly that context-dependence, as generally understood, is not a characteristic distinguishing human language from animal communication systems», poiché «both human languages and animal communication systems are sensitive to the context of occurrence and evaluation», mentre «the real point is that the manner and degree of that sensitivity are very different in the two cases». «The comparison» – conclude Perconti – «shows up a complicated network of similarities and differences which by and large reveal a much more sophisticated use of context in human language. The proposal to reserve the term 'indexicality' for the type of context-dependence which is typical of human language aims to capture precisely this specificity» (P. PERCONTI, *Context-Dependence in Human and Animal Communication*, in «Foundations of Science», Kluwer Academic Publishers (Dordrecht), Vol. 7, N. 3, September 2002, pagg. 341-362).

Quello che è interessante rilevare nelle riflessioni che sono state prodotte al riguardo non è tanto l'attribuzione agli animali superiori di capacità comunicative e inferenziali che si ritrovano in maggiore misura e con più ampia articolazione negli esseri umani, quanto la presenza in essi di una «teoria implicita della mente»⁸. Alla domanda di Premack e Woodruff se lo scimpanzé abbia una teoria della mente⁹, infatti, non è possibile dare una risposta positiva, ma neppure fornirne una tassativamente negativa.

Le evidenze empiriche raccolte consentono di affermare che i primati possiedono la capacità di riconoscere gli oggetti del mondo in cui vivono e di discriminare i consimili da quelli che non lo sono, così come pure quella di distinguere i singoli membri del proprio gruppo, in base al ruolo sociale che ricoprono o alla tipologia di relazione sociale che con essi intrattengono e di comunicare adeguatamente all'interno della propria specie¹⁰.

⁸ L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, cit., pag. 62.

⁹ D. PREMACK-G. WOODRUFF, *Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?*, «Behavioral and Brain Sciences», 1978, I, pp. 515-526.

¹⁰ La questione se i primati siano in grado di apprendere il linguaggio umano, o parte di esso, e di comunicare per suo tramite con gli esseri umani, dopo l'entusiasmo delle prime ricerche, sembra destinata ad avere risposta sostanzialmente negativa. Sulle funzioni dei linguaggi animali, sulla comunicazione interspecifica, sugli esperimenti di insegnamento di linguaggi segnici più o meno artificiali e della stessa lingua dei segni a scimpanzé, gorilla e oranghi, cfr. F. CIMATTI, *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, cit., pagg. 59-165. La conclusione di Cimatti è che – a parte la discutibilità della riduzione del linguaggio umano a un insieme di strutture semantico-sintattiche prescindenti dal «più vasto insieme di pratiche storiche e culturali caratteristiche delle nostre società» – «il nostro linguaggio non si può insegnare a un altro animale, più di quanto un essere umano possa imparare a volare agitando le braccia», trattandosi di «una struttura specie-specifica – come la capacità di volare per gli uccelli –, che «come tale non si può estendere a un'altra specie animale».

«La questione se gli animali dispongano o meno d'una coscienza» – scrive Sommer – «accendeva gli animi degli psicologi e degli studiosi del comportamento già un secolo fa. Ancora oggi questo problema è tutt'altro che superato. Esso è anzi strettamente connesso a quello della possibilità degli animali di mentire»¹¹. Infatti, a meno che non si riesca a spiegare il comportamento menzognero negli animali attraverso una teoria comportamentista che riesca a fare a meno dell'ipotesi del mentalismo, occorre attribuire al mentitore una coscienza intenzionale, intenzionata cioè a ingannare l'altro, si tratti di un conspecifico o di un individuo appartenente a una specie diversa. Riprendendo considerazioni già avanzate da altri studiosi – in particolare, Premack & Woodruff e Whiten & Byrne –, Sommer osserva che, «se i primati non solo sono in grado di formarsi una rappresentazione mentale del comportamento di un altro primate, ma hanno una rappresentazione di quello che altri “credono” o “intendono”, essi diventano degli “psicologi naturali”, ovvero degli esseri in grado di “leggere nel pensiero”»¹².

Se si vogliono distinguere le «rappresentazioni mentali» sulla base della loro complessità crescente, le si può classificare secondo una scala ordinata. «A un livello di ordine zero l'organismo è carente di qualsiasi procedimento intelligibile per dare ordine al proprio agire», nel senso che reagisce puramente e semplicemente ai segnali o agli stimoli. «A un livello di primo ordine un organismo è capace di supposizioni e

¹¹ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pag. 117.

¹² V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pag. 130.

di desideri, ma non di supposizioni e desideri riguardo alle supposizioni e ai desideri di altri organismi», capacità quest'ultima che colloca già l'organismo a un livello di secondo ordine. «A partire dal secondo ordine un organismo mostra di avere tutti i requisiti di uno psicologo naturale, ovvero di essere in grado di leggere nel pensiero»¹³.

Procedendo in direzione di una maggiore complessità, «una rappresentazione mentale di terzo ordine si ha quando l'individuo agente ha una rappresentazione del fatto che nella testa dell'individuo bersaglio è presente una rappresentazione di ciò che un altro individuo pensa (ad esempio l'agente)», mentre «la rappresentazione mentale di quarto ordine si può riconoscere nei casi di ritorsione di un inganno», come quando uno scimpanzé non si lascia incantare dall'indifferenza mostrata al suo apparire da un altro scimpanzé, che sa dove si trovano nascoste delle banane, e, ritorcendo l'inganno, finge di allontanarsi per ripresentarsi non appena l'altro, convinto di avere via libera, cerca di consumare il bottino¹⁴. Anche se si possono, ovviamente, immaginare o ipotizzare situazioni che configurino rappresentazioni mentali di livello superiore al quarto, è qui sufficiente considerare che il più elementare «inganno tattico» richiede quanto meno rappresentazioni mentali del primo livello, sicché, per negare ai primati non umani la capacità di tali rappresentazioni – e dunque il possesso di una mente simile a quella umana, anche se

¹³ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pag. 131.

¹⁴ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pag. 133.

fortemente limitata rispetto a essa –, occorrerebbe assumere una prospettiva rigorosamente comportamentista in grado di spiegare con il condizionamento operante e il continuo rinforzo i loro comportamenti ingannevoli¹⁵.

Peraltro, non è solo nell'«inganno tattico» che possono essere individuati modi di operare che presuppongono «rappresentazioni mentali». Gregory Bateson e la scuola di Palo Alto hanno teorizzato il principio o assioma secondo cui «ogni comunicazione ha un aspetto di contenuto e un aspetto di relazione, di modo che il secondo classifica il primo ed è quindi metacomunicazione»¹⁶. Tale assioma non fa che esplicitare il fatto che «la capacità di comunicare in modo adeguato non solo è la *conditio sine qua non* della comunicazione efficace, ma è anche strettamente collegata con il grosso problema della consapevolezza di sé e di altri»¹⁷. Ad esempio, si deve presupporre che nelle attività di gioco – e, «per quanto si sa, il gioco ricorre in tutti i mammiferi» – gli animali abbiano la vicendevole consapevolezza che i loro comportamenti sono appunto giocosi e non aggressivi. Infatti, «dal momento che esiste un fenomeno riconoscibile come gioco, si è costretti a concludere che gli animali devono scambiarsi messaggi del tipo logico immediatamente superiore. In ogni tipo di gioco esistono messaggi che rispondono a determinate regole di quel

¹⁵ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pag. 131.

¹⁶ P. WATZLAWICK-J. H. BEAVIN-D. D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma, 1971, pag. 46.

¹⁷ P. WATZLAWICK-J. H. BEAVIN-D. D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, cit., pag. 45.

gioco. Negli scacchi vengono chiamate “mosse”. Nei giochi delle lontre questi messaggi sono i graffi, i colpetti... In qualche modo tali messaggi o azioni significative sono essi stessi etichettati come “gioco”. Le lontre di solito non hanno dubbi su queste etichette, benché io abbia un filmato che mostra alcuni momenti di esitazione. Ma a parte questi istanti, le lontre sono comunque capaci di comunicare il messaggio “Questo è un gioco”, che è di un tipo logico o di un grado di astrazione più elevato rispetto al messaggio del colpetto, del morso, ecc.»¹⁸.

Sembra tuttavia assodato che tanto l'inganno come il gioco implicano «la consapevolezza di sé e di altri», ossia richiedano il riconoscimento dell'altro e la distinzione di sé da questo altro, anche se un discorso del genere non può prescindere – né negli animali, né negli esseri umani, pur con le dovute differenze – dal grado di sviluppo cognitivo e quindi dalle varie fasi ontogenetiche di tale sviluppo¹⁹. Si può accennare, in merito, alla teoria piagetiana dello sviluppo cognitivo, che si svolge sostanzialmente secondo una serie di stadi di complessità crescente – che vanno dallo

¹⁸ G. BATESON, “*Questo è un gioco*”, Cortina, Milano, 1996, pag. 51. L'idea di Bateson è che «il messaggio “Questo è un gioco” [...] è un messaggio che in qualche modo definisce appunto un contesto o una cornice», quasi fosse un «invito implicito» che «propone un certo contesto per il discorso» (pag. 60). Un «invito implicito», tuttavia, non è una «prescrizione» ed è da dubitare – come evidenziato nel sottotitolo dell'edizione italiana (*Perché non si può mai dire a qualcuno “gioca!”*) – che sia possibile la prescrizione del gioco, per esempio, da parte di uno psicoterapeuta al suo paziente, trattandosi, nel caso, di un contesto o di una cornice incompatibile con l'imposizione.

¹⁹ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pagg. 135-143.

stadio sensomotorio a quello preoperativo, a quello operativo concreto e a quello operativo formale, peraltro analizzabili e descrivibili in maniera più dettagliata –²⁰.

Anche se le sue tesi non sono esenti da possibili critiche – che puntualmente gli sono state mosse – e sono state in buona parte affiancate da prospettive altrimenti orientate²¹, Piaget rappresenta indubbiamente un punto di riferimento obbligato per lo studio dello sviluppo dei processi cognitivi negli esseri umani.

Il comportamento menzognero – in quanto caratterizzato dalle sopra ricordate proprietà essenziali della *falsità* del contenuto di quanto è detto, della *consapevolezza*

²⁰ Cfr. J. PIAGET, *Psicologia dell'intelligenza*, Giunti-Barbera, Firenze, 1967 e J. PIAGET-B. INHELDER, *La psicologia del bambino*, Einaudi, Torino, 1970. Nello stadio sensomotorio, che va dalla nascita ai due anni, il bambino è impegnato nell'esplorazione dell'ambiente e comincia a riconoscere il sé come agente intenzionale, acquisendo il controllo delle proprie azioni motorie e giungendo alla consapevolezza della permanenza dell'oggetto, ossia a rendersi conto che gli oggetti continuano ad esistere anche quando non li percepisce e va anche sviluppando abbozzi di rappresentazioni interne, sia pure ancora poco articolate, di persone e oggetti non percepibili in atto. Nello stadio preoperativo, che va dai 2 ai 7 anni, lo sviluppo delle rappresentazioni mentali interne si incrementa sempre più, grazie anche all'uso del linguaggio, e il bambino continua a liberarsi dell'egocentrismo che aveva fortemente contraddistinto l'inizio dello stadio precedente. Nello stadio operativo concreto, che va dai 7 agli 11 anni, il bambino riesce a pensare in modo logico alle cose e agli eventi, utilizzando in maniera sempre più appropriata le rappresentazioni interne e operando con esse sugli oggetti concreti. Infine, nello stadio operativo formale, che va dagli 11 anni in su, il bambino è in grado di operare mentalmente con astrazioni e simboli. Ciascuno stadio può essere analizzato più in dettaglio, sulla base dello sviluppo di capacità e abilità interne allo stesso; ad esempio la fase sensomotoria prevede a sua volta sei stadi (J. PIAGET, *Psicologia dell'intelligenza*, cit., pagg. 121-141). Alcuni teorici neo-piagetiani ai quattro stadi di Piaget ne aggiungono un quinto – lo stadio della ricerca dei problemi –, durante il quale le persone acquisiscono l'abilità di comprendere i problemi e di decidere quali affrontare e come (cfr. P. K. ARLIN, *Cognitive Development in Adulthood: A Fifth Stage?*, in «Developmental Psychology», 1975, 11, pagg. 602-606).

²¹ Menzioniamo, rapidamente, la rigidità nell'interpretazione dello sviluppo cognitivo come legato in maniera prevalente o esclusiva ai processi di maturazione psico-fisica, senza dare adeguato spazio – come fa invece Lev Vygotsky – al ruolo del contesto sociale, o la rigidità nella interpretazione della successione sequenziale e uniforme degli stadi o ancora della connessione tra stadi ed età anagrafica dei soggetti. Per una breve rassegna delle teorie dello sviluppo cognitivo e una valutazione sommaria delle teorie piagetiane, cfr. R. J. STERNBERG, *Psicologia cognitiva*, Piccin, Padova, 2000, pagg. 507-547.

di tale falsità e dell'*intenzione d'ingannare il destinatario* – presuppone, dunque, nell'agente uno sviluppo cognitivo tale che gli consenta di saper distinguere l'altro da sé e di essere in grado di riconoscere nell'altro capacità rappresentative e intenzionali simili a quelle che riconosce a sé stesso, avvenga ciò in modo implicito o in modo esplicito. In altre parole, visto che occorre che l'agente si autoriconosca possessore di una mente e che sia anche capace di attribuire una mente analoga al destinatario del suo atto ingannevole, va ravvisata una stretta connessione tra autocoscienza e capacità mentitoria.

Di notevole interesse si è rivelato l'esperimento condotto nel 1970 dallo psicologo Gordon G. Gallup mirato ad accertare evidenze della presenza dell'autocoscienza negli animali²². L'idea di Gallup – riassume Pietro Perconti – «era basata sull'impiego di uno specchio come strumento per saggiare la presenza di autocoscienza negli altri animali [...]. L'intuizione alla base dell'esperimento era semplice. Se un individuo è in grado di riconoscere la propria immagine allo specchio, allora deve avere una qualche forma di consapevolezza di se stesso. Altrimenti, è una creatura inconsapevole. L'esperimento era congegnato in modo elegante. Alcuni scimpanzé venivano esposti a uno specchio per dieci giorni, in modo che si abituassero all'oggetto. In questo periodo erano liberi di fare quel che volevano. Dopo dieci giorni gli animali venivano anestetizzati e veniva loro applicata sulla fronte una macchia inodore, in una posizione tale che fosse invisibile senza il

²² G. G. GALLUP, *Chimpanzees: Self-recognition*, in «Science», 1970, 167, pagg. 86-87.

ricorso a una superficie riflettente. Quando erano di nuovo svegli, gli animali avevano una macchia sulla fronte che non sapevano di avere. Veniva quindi osservato il loro comportamento in assenza di superfici riflettenti, per stabilire quante volte avrebbero toccato la macchia spontaneamente, indipendentemente dalla presenza di specchi. A questo punto veniva reintrodotta lo specchio, un oggetto che gli animali già conoscevano. Gli animali sembravano piuttosto curiosi della macchia e la toccavano spesso. [...] Gallup provò a vedere cosa succedeva nel caso che gli animali non fossero stati esposti in precedenza al commercio con uno specchio. Significativamente gli scimpanzé che non avevano avuto una precedente esposizione allo specchio, non scrutavano ripetutamente la zona in cui c'era la macchia sulla fronte, quando venivano esibiti allo specchio dopo l'anestesia. Si è portati a concludere che la ragione di questo comportamento risiede nel fatto che l'animale non prova nessuno "stupore" nel vedere la macchia per la prima volta, dato che non sapeva che sul suo viso prima non ce n'era alcuna»²³.

L'estensione dell'esperimento ad altre specie animali ha mostrato che non tutte superano il «test della macchia»²⁴ e tuttavia le conclusioni di Gallup, secondo cui, «se

²³ P. PERCONTI, *L'autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve*, Laterza, Roma-Bari, 2008, pagg. 76-77.

²⁴ «Le scimmie [...], a differenza degli scimpanzé, non toccano la macchia in modo statisticamente significativo quando vengono riammesse davanti allo specchio, in seguito all'anestesia» e, più in generale, «tra i primati che sono stati testati [...] i risultati migliori si sono avuti con le grandi scimmie». «Ci sono evidenze che gli oranghi e i bonobo passano la prova della macchia. I gorilla, al contrario, spesso falliscono la prova. [...] Le uniche altre specie che hanno dato qualche segno di riconoscimento della propria immagine sono quelle dei delfini e degli elefanti» (P. PERCONTI, *L'autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve*, cit., pagg. 78-79). Va da sé che gli psicologi

si è in grado di riconoscere il proprio volto, allora si ha un modello di sé nella mente e quindi si è consapevoli di se stessi», sembrano eccessive, sia perché l'autocoscienza non può essere ridotta al mero autoriconoscimento visivo, che ne è solo una delle componenti, sia perché il mancato superamento del test non può essere esibito come prova della mancanza di autocoscienza²⁵. In altri termini, l'assunzione che il superamento del «test della macchia» costituisca sicura prova sperimentale della presenza dell'autocoscienza è altrettanto discutibile dell'asserzione che il mancato superamento del suddetto test sia valido argomento sperimentale per negare l'autocoscienza²⁶.

comportamentisti, a partire da Burrus Frederic Skinner, hanno cercato di negare il valore probante di questi esperimenti.

²⁵ Perconti argomenta che ci potrebbero essere specie animali per le quali il canale visivo non è la via più idonea all'autoriconoscimento e, soprattutto, ridimensiona la portata dell'esperimento sulla base di un modello dell'autocoscienza che prevede, accanto al «riconoscimento di sé», anche il «ragionamento riflessivo», modalità che non solo sono diverse, ma in parte anche indipendenti, come si evince dall'evidenza sperimentale che «ci sono casi in cui il ragionamento riflessivo ha luogo senza il sostegno del riconoscimento di sé e anche casi in cui il riconoscimento di sé avviene senza che l'individuo sia capace di ragionare su se stesso» (P. PERCONTI, *L'autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve*, cit., pagg. 47-67 e 80-81).

²⁶ «Insomma, il test della macchia» – conclude Pietro Perconti – «ha l'ambizione di proporsi come una prova sperimentale della presenza dell'autocoscienza. Se un sistema ha autocoscienza, allora deve avere anche la capacità di autoriconoscersi. Dal momento che il test è in grado di saggiare la presenza di quest'ultima capacità, allora dovrebbe anche essere un buon test dell'autocoscienza. Ma possiamo davvero accettare questo modello di ricerca? Riconoscere la propria faccia è davvero una capacità che dimostra autocoscienza? Non potrebbe essere presente in assenza di autocoscienza? Inoltre, cosa ci dice l'autoriconoscimento evidenziato dal test di Gallup dell'aspetto fenomenico dell'esperienza autocosciente? E, infine, è proprio ben condotto l'esperimento? Dopo più di trent'anni si tratta di domande ancora tutte aperte» (P. PERCONTI, *Guardarsi allo specchio, «Rescogitans»*, 7/11/2005, www.rescogitans.it). Per una trattazione più articolata delle problematiche dell'autocoscienza, tanto dal punto di vista storico che da quello teorico, si rinvia a D. C. DENNETT, *Coscienza, Che cosa è*, Laterza, Roma-Bari, 2009, e a P. PERCONTI, *Coscienza*, Il Mulino, Bologna, 2011.

Quello che si può dire – osserva Luigi Anolli – è che «l'**autoriconoscimento** allo specchio implica una rappresentazione di sé e costituirebbe una tappa iniziale verso la consapevolezza di sé, in quanto un soggetto che si riconosce allo specchio è capace di diventare oggetto della propria attenzione». Inoltre, esso può venire interpretato come «un precursore per la genesi della ToM», poiché comporta sia «una rappresentazione della realtà basata su inferenze», sia la capacità di rappresentare la realtà secondo modelli diversi – la percezione diretta e l'immagine riflessa nello specchio – ed è «un indicatore della comparsa di alcune competenze mentali come l'inversione dei ruoli, la permanenza dell'oggetto, la ripetizione e l'emulazione dei comportamenti propri e altrui che costituiscono prerequisiti per la comparsa della ToM»²⁷.

Pur lasciando alla sua attuale problematicità la questione se, e in che misura, sia più efficace la prospettiva comportamentista o quella mentalista per la spiegazione e/o la comprensione del comportamento animale – in particolare di alcune specie animali che sembrano condividere con gli esseri umani determinate capacità cognitive –, è possibile ritenere, sulla base dei cosiddetti indicatori della «teoria della mente» nei primati – la comprensione dello sguardo degli altri, il riconoscimento di sé allo specchio, la menzogna tattica, ad esempio – di cui si ha evidenza, che questi

²⁷ L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, cit., pagg. 57-58. Se si tiene presente che «i bambini superano il test della macchia verso la fine del secondo anno di vita, a partire dai 18 mesi circa» – e nei bambini il superamento del test può essere inteso correttamente come un «precursore» della «teoria della mente» che svilupperanno compiutamente in seguito –, se ne può inferire che i prodromi della «teoria della mente» si generano già nello «stadio sensomotorio» di Piaget. Per inciso, Anolli rammenta come «anche i bambini autistici sono capaci di riconoscere se stessi allo specchio» e che il possesso della «teoria della mente» può essere esteso anche «a soggetti adulti che presentano disturbi psicologici (come la demenza e la schizofrenia)».

animali siano in grado di percepire e comprendere i comportamenti visibili dei propri simili e dunque di averne una «rappresentazione primaria» (di primo ordine), senza che ciò comporti necessariamente la «*capacità di rappresentarsi mentalmente le rappresentazioni mentali altrui*». I primati non umani – sintetizza Anolli – «non hanno la capacità di pensare agli stati mentali interni propri e altrui e di concepire la conoscenza come collegata in modo causale con l'azione. Essi non sono in grado di capire perché gli altri sentono quello che sentono o perché hanno desideri diversi dai propri. Semplicemente non se ne prendono cura». In questo senso si può parlare di «teoria implicita della mente (o anche *prototeoria della mente*)», ossia della presenza di «un insieme non strutturato di generalizzazioni basate sulla ripetizione di ricorrenze e sulla regolarità dei comportamenti, idoneo per generare e strutturare predizioni e aspettative sulla condotta futura dei consimili»²⁸.

Per quanto riguarda il significato dell'autocoscienza negli esseri umani – e per seguire il suo svilupparsi e rafforzarsi a partire dall'età infantile –, Anna Arfelli Galli sottolinea l'utilità di esaminare con attenzione i comportamenti del bambino di fronte

²⁸ L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, cit., pagg. 60-62. Anolli richiama e utilizza opportunamente le riflessioni di Daniel J. Povinelli [D. J. POVINELLI, *The Minds of Humans and Apes are Different Outcomes of an Evolutionary Experiment*, in S. FITZPATRICK & J. BRUER (Eds.), *Carving our Destiny: Scientific Research Faces a New Millennium*, National Academy of Sciences and John Henry Press (Commemorative Essays of the James S. McDonnell Centennial Fellows), 2001, pagg. 1-40], di Michael Tomasello [M. TOMASELLO, *Le origini culturali della cognizione umana*, Il Mulino, Bologna, 2005] e di Juan-Carlos Gómez [J.-C. GÓMEZ, *Mutual Awareness in Primate Communication: A Gricean Approach*, in S. T. PARKER, R. MITCHELL AND M. BOCCIA (Eds.), *Self-Awareness in Animals and Humans*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994; J.-C. GÓMEZ, *Nonhuman Primate Theories of (Nonhuman Primate) Minds: Some Issues Concerning the Origins of Mindreading*, in P. CARRUTHERS & P. K. SMITH (Eds.), *Theories of 'Theories of Mind'*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 330-343].

alla propria immagine allo specchio. Anche per questa studiosa, nell'autocoscienza vanno distinte due componenti, la «conoscenza di sé» e la «coscienza di sé». «Per *coscienza di sé*» – scrive la Arfelli Galli – «intendiamo la conoscenza che il soggetto ha dei propri stati mentali e non solo delle azioni che compie sugli oggetti esterni; in altre parole è necessario che da una azione competente in una situazione data si sia passati ad una competenza riflessiva sostenuta da rappresentazioni più o meno stabili. Saper programmare un'azione mirata ad afferrare un oggetto posto nel raggio d'azione del proprio braccio richiede una *conoscenza di sé*. Il riconoscimento che il bambino fa di sé allo specchio quando si pulisce la macchia sul volto (vedi *oltre*) attesta solo un'azione competente e richiede una *conoscenza di sé*. Dire davanti alla propria immagine speculare *sono Io* implica, invece, una presa di posizione concettuale nei confronti del vissuto unitario di vedersi e di sentirsi: in altre parole è *coscienza di sé*»²⁹.

«Tra la fine del primo anno di vita e il primo semestre del secondo, il bambino» – prosegue la psicologa – «presenta una serie di comportamenti significativi non solo nell'ambito della comunicazione non verbale, ma anche per lo sviluppo della conoscenza di cos'è *persona*. Sono quei comportamenti diretti agli esseri umani con i

²⁹ A. ARFELLI GALLI, *Prima di dire "Io"*, in «L'Io allo Specchio», Università degli Studi di Macerata, *Quaderno n. 1*, 2005, pagg. 5-6. «Consideriamo il riconoscersi allo specchio come una tappa che, oltre ad inserire l'immagine visiva del proprio volto nella conoscenza di sé, porta ad organizzare le conoscenze ad un livello superiore caratterizzato da una coscienza della propria individualità, che comprende *anche ma non solo* la propria immagine come gli altri la vedono» (*Ibidem*, pag. 7). Di notevole interesse anche i contributi di Ivana Bianchi (*La percezione della propria identità-contrarietà allo specchio: percorsi sperimentali*), di Giuseppe Galli (*L'io fenomenico allo "specchio" della Gestalttheorie*) e di Francesco Orilia e Nevvia Dolcini (*Il pronome "Io". Dati protofilosofici*) contenuti nello stesso *Quaderno*.

quali *condividere* l'attenzione per cose o eventi: dare le cose agli altri, mostrarle, indicarle con episodi successivi di alternanza dello sguardo dall'oggetto bersaglio all'adulto che si vuole coinvolgere, chiedere aiuto con lo sguardo per avere oggetti, partecipare al gioco del nascondino, imitare attività domestiche e convenzionali, *stuzzicare* gli adulti.

L'*attenzione congiunta* o *coorientamento visivo* o *attenzione condivisa* testimonia che il centro dell'attenzione di un'altra persona è percepito e che è possibile condividere *quella* esperienza dell'altro; c'è cioè conoscenza dell'altro e conoscenza della *direzionalità* del suo comportamento verso il mondo esterno. E ancora la capacità di controllare l'espressione delle persone significative prima di attivarsi nelle situazioni nuove – in termine tecnico il *riferimento sociale* – attesta indirettamente che le espressioni del volto dell'altra persona hanno un *significato* in rapporto ad un contesto preciso. Così il bambino che procede a carponi normalmente evita il finto precipizio, ma a 12 mesi lo attraversa per andare verso la madre se essa mostra una espressione positiva, rassicurante.

Già verso la fine del primo anno il bambino tratta gli altri come dotati di un vissuto che può allinearsi o divergere dal suo e per conoscerlo ricerca lo sguardo dell'altro. Il riferimento sociale attesta quindi che un oggetto o un evento possono avere significati diversi per sé e per l'altro, a seconda delle situazioni. Altrimenti detto, alla fine del primo anno c'è una preliminare comprensione della natura delle persone come entità

dotate di una intenzionalità, condizione necessaria anche se non sufficiente per lo sviluppo della conoscenza riflessiva di sé»³⁰.

Sulla base delle osservazioni e delle riflessioni sopra riportate si può concludere che, allo stato delle attuali conoscenze, l'autocoscienza umana differisce da quella dei primati non umani soprattutto per la dimensione della riflessività che sembra essere specie-specifica e quindi per una evidente capacità metarappresentativa, in virtù della quale gli esseri umani sono in grado di formarsi rappresentazioni mentali delle rappresentazioni mentali attribuite ai propri simili.

Una conferma sperimentale della capacità metarappresentativa degli esseri umani sin dall'infanzia si è ritenuto di potere ricavare attraverso il test della «falsa credenza». L'esito di tale test è stato così riassunto dagli stessi ideatori Heinz Wimmer e Joseph Perner: *«Understanding of another person's wrong belief requires explicit representation of the wrongness of this person's belief in relation to one's own knowledge. Three to nine year old children's understanding of two sketches was tested. In each sketch subjects observed how a protagonist put an object into a location x and then witnessed that in the absence of the protagonist the object was transferred from x to location y. Since this transfer came as a surprise they had to assume that the protagonist still believed that the object was in x. Subjects had to indicate where the protagonist will look for the object at his return. None of the 3-4-year old, 57% of 4-6-year old, and 86% of 6-9-year old children pointed correctly to*

³⁰ A. ARFELLI GALLI, *Prima di dire "Io"*, cit., pag. 12.

location x in both sketches. Of the many cases where 4-6-year olds made an error they failed in only about 20% to remember the initial location correctly. As a test of the stability of children's representation of the protagonist's wrong belief the sketches continued with a statement about the protagonist's intention to either deceive an antagonist or truthfully inform a friend about the object's location. Independent of age, of those children who correctly thought that the protagonist would search in x, 85% of the time they also correctly thought that he would direct his antagonist to location y and his friend to location x. This shows that once children can represent a person's beliefs they can constrain their interpretation of this person's stated intentions to the person's beliefs. In a more story-like situation another group of children had to infer a deceptive plan from the depiction of a goal conflict between two story characters and one character's expedient utterance. At the age of 4-5 years children correctly judged this utterance as a lie only 28% of the time while 5-6-year olds did so 94% of the time. These results suggest that around the ages of 4 to 6 years the ability to represent the relationship between two or more person's epistemic states emerges and becomes firmly established»³¹.

Le ricerche sulle «false credenze» si sono poi raffinate con ulteriori esperimenti sia su bambini autistici che su bambini normali, sempre allo scopo di ricavare inferenze

³¹ H. WIMMER & J. PERNER, *Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception*, in «Cognition», 1983, 13, pagg. 103-104. Il testo occupa le pagg. 103-128 [Cfr. anche: H. WIMMER-J. PERNER, *La teoria della mente*, Laterza, Bari, 1983; H. WIMMER-J. PERNER, *Psicologia della cognizione come psicologia generale*, Città Nuova, Roma, 1991].

sulla presenza e sui percorsi evolutivi della «teoria della mente», il cui possesso da parte degli individui adulti normodotati, ovviamente, non sembra avere bisogno di particolari dimostrazioni.

Con il «test del trasferimento inatteso» Simon Baron-Cohen, Alan Leslie e Uta Frith hanno inteso mostrare il mancato sviluppo della capacità metarappresentativa nei bambini con autismo³², mentre il «test della confezione ingannevole», elaborato da Josef Perner, Sue Leekam e Heinz Wimmer, vuole rafforzare le evidenze sperimentali sulla presenza della teoria della mente nell'infanzia³³.

³² S. BARON-COHEN, A. LESLIE, U. FRITH, *Does the Autistic Child have a "Theory of Mind"?*, «Cognition», 1985, 21, pagg. 37-46. «La ricerca si svolgeva sotto forma di gioco: ai bambini veniva presentata una scenetta con due personaggi: Sally ed Ann, la prima usciva a passeggio dopo aver lasciato la sua bambola nel proprio cestino, la seconda nascondeva la bambola di Sally nel suo cestino, spostandola dal luogo in cui Sally l'aveva lasciata. A questo punto Sally tornava con l'intenzione di giocare con la sua bambola. La domanda che veniva posta era la seguente: "dove avrebbe creduto di trovarla?". Mentre bambini normali di 4 anni o affetti da sindrome di Down erano in grado di spiegare che Sally era ignara delle azioni di Ann durante la sua assenza e che quindi avrebbe cercato la bambola nel posto in cui l'aveva lasciata (riconoscimento della falsa credenza da parte del bambino), bambini affetti da autismo incorrevano in grosse difficoltà, affermando che Sally avrebbe cercato nel cestino di Ann, dimostrando così di non riuscire ad attribuire a Sally uno stato mentale diverso dalla realtà dei fatti» (C. TORTORELLA, *Teoria della mente e autismo*, <http://www.spettroautistico.net/mente.pdf>).

³³ J. PERNER-S. R. LEEKAM-H. WIMMER, *Three-year-olds' Difficulty with False Belief: The Case for a Conceptual Deficit*, «British Journal of Developmental Psychology», 1987, 5, pagg. 125-137. «Esistono diverse procedure sperimentali che permettono d'indagare la comprensione della falsa credenza. Le due principali sono il *Maxi task* (Wimmer e Perner, 1983) e lo *Smarties task* (Perner, Leekam e Wimmer, 1987). Nel *Maxi task* un collaboratore dello sperimentatore e il soggetto sperimentale osservano lo sperimentatore mentre deposita una barretta di cioccolato in un cassetto. Successivamente il collaboratore esce dalla stanza e, mentre questi è fuori, lo sperimentatore apre il cassetto, estrae la barretta di cioccolato e la nasconde in un cesto. Ora solo lo sperimentatore e il soggetto sperimentale che ha osservato tutta la sequenza di azioni sanno dov'è nascosto il cioccolato. Al soggetto si chiede di prevedere dove il collaboratore cercherà la barretta una volta rientrato. Il compito è risolto correttamente se il soggetto risponde che la cercherà nel cassetto. Nello *Smarties task* si presenta al soggetto sperimentale una scatola chiusa delle note caramelle Smarties, chiedendogli cosa pensa che vi sia all'interno. Dopo che il soggetto ha risposto che vi sono Smarties, gli si mostra che in realtà contiene delle matite. A questo punto si richiude la scatola con il suo insolito contenuto e si chiede al soggetto di prevedere quale risposta darebbe un

Osservano in merito Mauro Adenzato e Ivan Enrici: «Queste procedure sperimentali, per risolvere le quali è necessario che il soggetto sia in grado di riconoscere la relazione che lega la percezione, l'azione e le credenze, sono state originariamente create al fine di individuare a che età la Teoria della Mente fa la sua comparsa nell'uomo. I risultati dimostrano che la comprensione della falsa credenza si sviluppa verso i tre-quattro anni di età. Giunti a questo stadio di sviluppo i bambini, oltre a capire che una persona si può formare una credenza errata su qualcosa, possono anche prefigurarsi come sarà la credenza errata e quali effetti avrà sul comportamento di quella persona (Wimmer e Perner, 1983; Baron-Cohen, Leslie e Frith, 1985). Dal punto di vista adattativo, il risultato più importante di questa acquisizione è che, divenendo parte di una rete causale nel mondo, gli stati mentali diventano inferibili e attendibili: sarà così possibile predirli e spiegarli sulla base di indici quali il comportamento delle persone e gli elementi presenti in una data situazione»³⁴.

Tuttavia, anche se «numerosi psicologi [...] hanno sostenuto che il superamento del test delle false credenze costituisca una condizione necessaria per acquisire la

suo amico (reale o immaginario), che non abbia assistito alla scena, se anche a lui venisse chiesto qual è il contenuto della scatola. Il soggetto supera il compito se è in grado di prevedere che l'amico risponderebbe "Smarties"» (M. ADENZATO-I. ENRICI, *Comprendere le menti altrui: meccanismi neurocognitivi dell'interazione sociale*, «Quaderni di psicoterapia cognitiva», 2005, 16, vol. 8, n. 1, pag. 18).

³⁴ M. ADENZATO-I. ENRICI, *Comprendere le menti altrui: meccanismi neurocognitivi dell'interazione sociale*, cit., pag. 19. Il lavoro di Adenzato ed Enrici si inserisce in un filone di ricerca che cerca di individuare corrispondenze sperimentalmente attestate tra la «teoria della mente» e i suoi correlati neurali.

competenza di mentire da parte dei bambini», occorre considerare che, da un lato, la sequenza evolutiva dei processi cognitivi non può essere intesa in maniera rigida e stereotipa e, dall'altro, sembra esserci «una stretta connessione fra le capacità di inibizione delle funzioni esecutive [situate nella corteccia prefrontale e frontale] e la menzogna strategica nel bambino piccolo»³⁵.

Condizioni di possibilità della menzogna sembrano dunque essere sia il possesso della mente – della capacità di elaborare rappresentazioni mentali – sia la capacità di metarappresentare – di elaborare rappresentazioni mentali delle rappresentazioni mentali altrui –, ossia di attribuire la mente ad altri, vale a dire ai partner del processo comunicativo, essendo evidente che è in tale processo che si realizza la fattispecie

³⁵ L. ANOLLI, *Mentire*, cit., pag. 50. Anolli menziona il «compito finestra» come «prova sperimentale degna di interesse a questo riguardo». Gli esperimenti di Suzanne Hala e James Russell, infatti, «argue for executive factors playing a substantial role in the development of strategic deception» [S. M. HALA-J. RUSSELL, *Executive Control within Strategic Deception: A Window on Early Cognitive Development*, «Journal of Experimental Child Psychology», 2001, 80, n. 2, pagg. 112-141]. «Nella prima fase di questo compito non verbale» – riassume Anolli – «il bambino è posto di fronte a due scatole opache e a un adulto in qualità di avversario. Una delle due scatole contiene un premio; ma né il bambino né l'adulto sanno in quale scatola si trovi. Il bambino indica con il dito una delle due scatole per comunicare all'avversario quale aprire. Se capita che quest'ultimo apra la scatola con il premio, se lo tiene; se invece egli apre la scatola vuota, il premio va al bambino. Dopo alcune volte il bambino apprende bene il gioco. Una volta avvenuta la fase di addestramento si passa alla fase test, in cui le due scatole opache sono sostituite con altre due che presentano una finestra dalla parte del bambino, mentre restano opache per l'avversario. In questo modo il bambino ha modo di vedere quale scatola contiene il premio e quale è vuota». A questo punto si può verificare se il bambino è in grado di elaborare una strategia per ingannare l'avversario. Dai risultati emerge che, «mentre i bambini di quattro anni adottano rapidamente tale strategia menzognera, quelli di tre anni non ci riescono in modo sistematico», in quanto, trattandosi di «attività esecutive troppo impegnative per loro», «non sono ancora in grado di inibire, cioè controllare, la risposta prepotente di indicare la scatola che contiene il premio desiderato». Tuttavia, questo non significa che i bambini di tre anni, ma anche di due anni e mezzo, non sappiano mentire, ma semplicemente che non riescono a farlo se il compito non viene in qualche modo facilitato, ma viene proposto in forma troppo impegnativa per le loro capacità esecutive (L. ANOLLI, *Mentire*, cit., pagg. 50-52). Per un quadro sommario del rapporto tra funzioni esecutive e corteccia, cfr. A. OLIVERIO, *Corteccia frontale e funzioni esecutive*, «Psicologia contemporanea», maggio-giugno 2008, n. 207, pagg. 65-70.

della «discomunicazione» menzognera. La menzogna, infatti, implica sia l'esistenza dell'alterità che il riconoscimento della stessa nella relazione intersoggettiva.

Sorgono, così, almeno due questioni teoriche che richiedono di essere puntualizzate, sia pure sommariamente. La prima consiste nel domandarsi se la capacità di attribuzione psicologica richieda necessariamente la presupposizione di una «teoria della mente». La seconda verte sulle modalità di esercizio di questa attribuzione psicologica, ponendo il quesito della garanzia di efficacia di tale operazione.

Pietro Perconti, che ha illustrato e discusso tale questione con grande chiarezza, suggerisce di sostituire l'espressione «lettura della mente» a quella più diffusa di «teoria della mente», proprio perché ritiene possibile «abbracciare il mentalismo e nello stesso tempo rifiutare l'idea che la psicologia del senso comune sia spiegabile nei termini di una *teoria della mente*»³⁶. Secondo i sostenitori della «teoria della mente» (o «teoria della teoria») – sostiene Perconti – «nel cervello di ogni individuo adulto e normale ci sarebbe una teoria naturale che gli permetterebbe di interpretare gli stati mentali degli altri individui», anche se «non si suppone che tutti quanti siano in grado di riflettere sui singoli aspetti della teoria o di consultarla per fare le inferenze giuste», potendo essa rimanere «allo stato implicito» o «latente» in gran parte degli individui³⁷.

³⁶ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, pagg. 89-90.

³⁷ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pag. 89.

Ma fino a che punto la «teoria della mente» può essere considerata una «teoria»? È da supporre, infatti, che «la psicologia del senso comune non è affatto una teoria, bensì una *abilità di tipo trascendentale*», vale a dire «una capacità che è insita nella natura degli esseri umani e che è una condizione di possibilità del fatto che qualcosa ci appaia dotato di una mente»³⁸. Secondo questa ipotesi, «la psicologia intuitiva sarebbe parte del nostro corredo cognitivo naturale e quindi sarebbe qualcosa la cui modifica non rientra nelle nostre possibilità», sicché non possiamo andare oltre la descrizione del funzionamento di tale corredo. Fra l'altro, è lecito supporre la presenza di parecchi strati nella «psicologia del senso comune». «Gli strati più profondi» – afferma Perconti – «sono in effetti immodificabili. Ma gli strati più superficiali dipendono dalla cultura e dalla società in cui viviamo e quindi sono soggetti a mutamenti. Fa parte degli strati più profondi della psicologia del senso comune la credenza nel ruolo causale degli stati intenzionali. Niente sarebbe più come prima se cambiasse questo aspetto della lettura della mente. La complessità degli stati intenzionali che siamo disposti ad attribuire ai bambini piccoli fa parte invece degli strati più superficiali della psicologia intuitiva»³⁹.

Ovviamente, quando si parla di «intenzionalità» è quanto meno opportuno delimitare il significato di tale espressione, considerandola sotto il profilo puramente logico come «la proprietà della mente per cui questa è diretta o verte o riguarda

³⁸ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pag. 91.

³⁹ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pag. 92.

oggetti e stati di cose del mondo indipendenti da essa», secondo una «direzione di adattamento» «mente-mondo», «mondo-mente» o anche «nulla», sicché «gli stati intenzionali che hanno una direzione di adattamento non nulla sono [...] rappresentazioni delle loro condizioni di soddisfazione»⁴⁰. In termini più generali, la capacità di avere «stati intenzionali» può essere descritta come la capacità di avere «rappresentazioni mentali» miranti ad un adattamento al mondo, a una sua modificazione o a una presa d'atto di come stanno le cose.

Perconti fa presente come, in alternativa alla «teoria della mente», siano state proposte le ipotesi del «simulazionismo» e dell'«atteggiamento intenzionale», che non necessariamente sono incompatibili. Il primo si sostiene sulla «convinzione che tutti gli esseri umani condividono la stessa struttura razionale che li spinge a rispondere in modo analogo agli stessi stimoli» e implica una sorta di «proiezione empatica» nella mente dell'altro. Il secondo è il risultato di una «convenienza esplicativa», nel senso che «attribuiamo stati intenzionali a un sistema (mettiamo a un nostro collega) e non a un altro (per esempio a un orologio a cucù) perché il farlo

⁴⁰ J. R. SEARLE, *La mente*, Cortina, Milano, 2005, pagg. 152-158. Searle chiarisce: «Nel caso della credenza, si suppone che lo stato intenzionale rappresenti come stanno le cose nel mondo. La credenza, potremmo dire, è *responsabile del suo adattamento al mondo*. Ma nel caso del desiderio, il suo scopo non è rappresentare come stanno le cose, bensì come vorremmo che stessero. Nel caso del desiderio, potremmo dire, è *responsabilità del mondo adattarsi al suo contenuto*. [...] Alcuni stati intenzionali, benché possiedano un contenuto proposizionale, non hanno una direzione di adattamento, perché il loro scopo non è né adeguarsi alla realtà (direzione di adattamento mente-mondo), né far sì che la realtà si adegui a essi (direzione mondo-mente). Piuttosto, assumono per acquisito che l'adattamento esista già. [...] In tali casi, dico che lo stato intenzionale ha una "direzione di adattamento *nulla*". Lo stato "presuppone" una relazione di adattamento, invece di asserirla o tentare di determinarla». All'intenzionalità Searle aveva in precedenza dedicato uno studio specifico, cfr. J. R. SEARLE, *Della intenzionalità*, Bompiani, Milano, 1985.

semplifica e migliora le nostre capacità predittive». Naturalmente, l'assunzione del sistema *come* agente intenzionale guidato dalla razionalità ci vincola normativamente (finché la manteniamo), a prescindere dal fatto che essa ne rispecchi o meno l'effettiva struttura ontologica⁴¹.

In realtà, gli esseri umani, pur se si suppone a essi comune il principio della razionalità, non seguono schemi comportamentali logici rigorosi e omogenei⁴², né, d'altra parte, si possono dare per scontati processi di «immedesimazione» psicologica tali da approssimarsi alla sovrapposizione identitaria tra le menti in contatto.

Il difetto fondamentale del «simulazionismo» – quali che ne possano essere le varianti – è quello di porre come «unica fonte della capacità predittiva» l'«auto-ascrizione», nel senso che il solo criterio assunto per l'attribuzione psicologica di rappresentazioni mentali all'altro risulta essere la conoscenza di sé, nella sopra ricordata presupposizione che tutti gli esseri umani siano, quanto alla loro razionalità, copie del medesimo calco⁴³.

⁴¹ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pagg. 94-96. Come è noto, alla filosofia del «come se» ha dato la stura la tesi kantiana dell'uso regolativo, e non conoscitivo, delle «idee», cui va peraltro riconosciuta, ai fini dell'accrescimento delle conoscenze, una indubbia funzione pratica ed euristica. È stato poi Hans Vaihinger a proporre in maniera sistematica una «filosofia del come se» [*Philosophie des Als Ob*, 1911], che è alla base di larga parte del successivo pragmatismo e del costruttivismo epistemologico.

⁴² A parte l'ormai acquisito principio della «razionalità limitata» [H. A. SIMON, *Models of bounded rationality*, MIT Press, Cambridge: Massachusetts, vol. 1-3, 1982, 1997], è noto come il pensiero umano segua processi inferenziali non sempre ispirati al rigore logico [R. J. STERNBERG-E. E. SMITH (a cura di), *La psicologia del pensiero umano*, Armando, Roma 2000; F. CASTELLANI-L. MONTECUCCO (a cura di), *Normatività logica e ragionamento di senso comune*, Il Mulino, Bologna, 1998].

⁴³ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pag. 98.

La difficoltà consiste, ovviamente, non solo nel determinare se e in che misura è possibile conoscere sé stessi, ma anche, una volta ammessa o concessa una qualche validità all'introspezione, nel chiarire la possibilità dell'«immedesimazione» con l'altro e, ancora, di valutare la portata e l'efficacia cognitiva di tale operazione.

Quanto alla conoscenza di sé, si tratta di argomento così problematico e variamente inteso, che sembra opportuno limitarsi a rispolverare – e ad accettare – la *communis opinio* per la quale nessuno è sprovvisto di una qualche forma di «sentimento di sé». In altre parole, a nessuno può seriamente venire in mente di chiedere a sé medesimo una dimostrazione del suo esistere. Chi volesse tentare di effettuare un simile esperimento, prima di incappare in una «petizione di principio», ossia nella fallacia logica di dovere dare già per provato ciò che intende provare – perché è chiaro che colui che vuole provare la propria esistenza deve già esistere –, finisce con l'autoconfutarsi, come ha chiarito a suo tempo Aristotele nel quarto libro della sua *Metafisica*.

Ma da questa primitiva ed elementare verità, che non necessita di particolari dimostrazioni logiche, ma si presenta in maniera intuitivamente autoevidente, è discutibile se si possa risalire introspettivamente a una conoscenza riflessiva articolata delle proprie rappresentazioni mentali. Benché l'introspezione, già espunta dalle metodiche scientificamente utilizzabili in psicologia, torni oggi ad avere una qualche credibilità, resta comunque il fatto che i dati introspettivi non sono pubblici e dunque difficilmente possono essere esibiti alla verifica altrui. Ammesso tuttavia che

sia possibile riuscire a raggiungere una qualche conoscenza delle proprie «rappresentazioni mentali», per avere una adeguata rappresentazione di quelle altrui non sembra né sufficiente, né appropriato e neppure forse possibile «mettersi nei panni di un altro» o «immedesimarsi» con lui.

Infatti, come osserva Perconti, a parte il fatto che «nella predizione del comportamento altrui oltre alla capacità di auto-ascrizione delle credenze giocano un ruolo essenziale anche le conoscenze sulla persona da simulare, incluse quelle psicologiche», «ciò che conta non è tanto quello che potrebbe pensare il simulatore se fosse nelle circostanze in questione, quanto quello che *dovrebbe* pensare il simulato»⁴⁴. Detto altrimenti, non si può pensare di potere effettuare una adeguata metarappresentazione con una mera dislocazione, fisica e/o ideale, di prospettiva.

L'aporeticità della *Einfühlung* husserliana era già stata rilevata da José Ortega y Gasset, per il quale «l'errore madornale consiste nel supporre che la differenza tra il mio corpo e quello dell'Altro sia solo una differenza di prospettiva»⁴⁵, mentre si tratta di qualcosa di ben più rilevante, che discende dallo stretto rapporto di «proprietà» e di intimità che ognuno di noi intrattiene con il suo corpo. Non è affatto possibile identificare «l'idea del “corpo che è mio” con il corpo dell'Altro, che *mi è* solo

⁴⁴ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pag. 100.

⁴⁵ J. ORTEGA y GASSET, *L'uomo e la gente*, Giuffrè, Milano, 1978, pag. 114. Ortega rivolge la sua critica, che risale alla fine degli anni '50 del secolo scorso, alle posizioni espresse da Edmund Husserl nelle *Méditations Cartésiennes*, pubblicate a Parigi nel 1931. Le osservazioni orteghiane si reggono sul presupposto che la vita umana si dà sempre e soltanto nella forma di vita personale, come tale individuale e intrasferibile.

attraverso il mio corpo», per cui non è affatto plausibile ritenere che io possa collocarmi, sia pure immaginariamente «al posto dell'“altro corpo”». D'altra parte, l'implausibilità in parola risulta «imperiosamente evidente» allorché l'Altro è concretamente l'Altra. «L'apparizione di lei» – scrive Ortega – «è un caso particolare dell'apparizione dell'Altro, che ci fa vedere l'insufficienza di ogni teoria che – come quella di Husserl – spieghi la presenza dell'Altro attraverso la proiezione sul suo corpo della nostra stessa persona». Perciò, occorre riconoscere che «l'espressione *Alter ego* non solo è un paradosso, ma è contraddittoria; pertanto impropria. *Ego*, a rigor di termini, sono solo io. Se lo riferisco a un Altro, devo modificarne il senso. *Alter ego* deve essere inteso analogicamente: c'è nell'Altro *qualcosa* che è in lui, come l'*Ego* è in me. In comune tra i due *Ego*, il mio e quello analogico, ci sono solamente alcune componenti astratte e, in quanto astratte, irreali. Reale è solo il concreto. Fra le componenti comuni, ce n'è una che è la più importante ai fini del nostro studio: la capacità di rispondermi, di reciprocare»⁴⁶.

L'interpretazione della metarappresentazione come rappresentazione analogica della mente altrui può avere perciò una sua coerenza e una sua efficacia, se l'«analogia» viene intesa in senso qualitativo, come «somiglianza» probabile o «similarità» funzionale, vale a dire come generalizzazione regolativa, e non in senso

⁴⁶ J. ORTEGA y GASSET, *L'uomo e la gente*, cit., pagg. 114-116.

quantitativo, come «proporzionalità» o «uguaglianza di rapporti», ossia come norma costitutiva⁴⁷.

Insomma, se si vuole dare un senso accettabile alla «proiezione empatica» o «immedesimazione», non bisogna insistere nella evocazione di improbabili sovrapposizioni psico-fisiche che urtano contro il principio logico della «identità degli indiscernibili»⁴⁸, ma semplicemente riconoscere il fatto che gli esseri umani possiedono l'«abilità» sufficiente e necessaria a considerarsi reciprocamente come agenti intenzionali e a praticare nei processi comunicativi quella che gli antropologi culturali chiamano «osservazione partecipante», ossia la capacità di penetrare in misura più o meno profonda nella catena delle rappresentazioni simboliche altrui, pur mantenendo il senso della propria prospettiva e, anzi, riuscendo, grazie a ciò, ad autoriflettere su di essa⁴⁹.

L'«empatia» possibile non va dunque confusa con una impossibile «unipatia» e va anche distinta dalla più superficiale «simpatia», anche se spesso a ingenerare confusione è l'uso di questi termini in maniera semanticamente imprecisa⁵⁰. Occorre

⁴⁷ Si tratta insomma di intendere l'analogia come la «grande regola della probabilità», secondo l'espressione di Leibniz, e non come un rapporto proporzionale matematico.

⁴⁸ Principio, difeso da Leibniz, per il quale non possono esistere due realtà individuali che siano indistinguibili l'una dall'altra. L'indiscernibilità, infatti, comporterebbe l'identità e non più la dualità.

⁴⁹ U. FABIETTI, *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori Università, Milano, 2004, pagg. 26-27 e 39-40.

⁵⁰ Edith Stein distingue appunto l'«empatia» (*Einfühlung*) sia dall'«unipatia» (*Einsföhlung*) – in cui io-proprio e io-estraneo finirebbero con il cessare di distinguersi tra loro, se *einsfühlen* non significasse semplicemente provare, insieme ma individualmente, lo stesso sentimento per qualcosa

peraltro riconoscere che il concetto di «empatia», nato in ambito romantico con il significato di «fusione emotiva» e poi variamente inteso e impiegato in diversi campi di studio, dall'estetica all'epistemologia, alla psicologia, ecc., è certamente difficile da maneggiare, anche se adombra quella stessa esigenza di fuoriuscire da una trattazione puramente logica della comunicazione interpersonale. Le riflessioni formulate da studiosi di varia estrazione – dalla distinzione individuata da Wilhelm Dilthey fra «scienze dello spirito» e «scienze della natura» a quella proposta da Wilhelm Windelband fra «scienze idiografiche» e «scienze nomotetiche», da quella avanzata da Max Weber fra «spiegazione» e «comprensione» a quella enfatizzata da Charles Percy Snow fra le «due culture» (cultura scientifica e cultura umanistica), o ancora a quella tra comprensione «gnosica» e comprensione «pativa» di Carl Rogers – seguono uno schema dicotomico che vuole tenere presenti sia lo statuto pubblico che la dimensione privatissima della condizione umana. Tutte queste distinzioni, e altre ancora di tenore analogo, possono considerarsi riassunte – nella prospettiva psicologica ed epistemologica del soggetto percipiente – nell'argomento di Thomas Nagel, il quale appunto sottolinea come avere conoscenza di natura, usi e costumi dei

– che dalla «simpatia» (*Mitfühlung*) o compartecipazione, dall'esterno, ai sentimenti dell'altro. Nell'«empatia» – scrive la Stein – «il soggetto dell'esperienza vissuta empatizzata non è lo stesso soggetto che compie l'atto dell'empatizzare, bensì è un altro. Questi due soggetti sono separati, non sono legati né da una coscienza d'identità, né da una continuità di esperienza vissuta» e tuttavia l'atto empatico, pur non cogliendo originariamente il sentire dell'altro, coglie tale sentire come originario (E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma, 2003, pagg. 79 e segg.). Per una panoramica complessiva e a un tempo ricca di osservazioni critiche sulle problematiche metafisiche, epistemologico-cognitive ed etiche dell'identità, dell'alterità e delle loro relazioni, cfr. V. COSTA, *Alterità*, Il Mulino, Bologna 2011.

pipistrelli non conduce ad avere esperienza diretta di cosa si prova ad essere un pipistrello⁵¹.

La puntualizzazione della differenza fra l'«ontologia di prima persona» e l'«ontologia di terza persona» non avrebbe potuto essere più netta o più chiara. Come osserva John R. Searle, «anche una perfetta conoscenza in terza persona dei fenomeni funzionali o fisiologici lascerebbe fuori qualcosa: i fenomeni esperienziali e soggettivi, qualitativi di prima persona». Ciò avviene perché «i fenomeni mentali presentano un'ontologia di prima persona, nel senso che esistono solo in quanto qualche soggetto umano o animale, qualche “io”, ne ha esperienza. E questo li rende irriducibili a qualsiasi ontologia di terza persona, a qualsiasi modo di esistenza indipendente da qualsiasi soggetto esperiente»⁵².

Se il possesso dell'«abilità» metarappresentativa si presenta come condizione necessaria – si tratti di necessità trascendentale o, più semplicemente, fattuale – della possibilità di attivazione di percorsi di comunicazione menzogneri, è tuttavia importante non trascurare che condizione necessaria di pari rilevanza appare l'«abilità», con quella strettamente legata, del «distanziamento». Anche se il «distanziamento» è di solito studiato in ambito linguistico, certamente esso gioca un

⁵¹ T. NAGEL, *What Is It Like to Be a Bat?*, «Philosophical Review», 1974, 63, pagg. 435-450 (trad. it. *Com'è essere un pipistrello?* in A. DE PALMA-G. PARETI (a cura di), *Mente e corpo. Dai dilemmi della filosofia alle ipotesi della neuroscienza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, pp. 164-180). Il testo di Nagel si trova tradotto (*Che cosa si prova a essere un pipistrello?*) anche in D. C. DENNET-D. R. HOFSTADTER (a cura di), *L'io della mente*, Adelphi, Milano, 1985, e (*Che effetto fa essere un pipistrello*) in T. NAGEL, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano, 1986.

⁵² J. R. SEARLE, *La mente*, cit., pagg. 87-89.

ruolo di primo piano anche nella «teoria della mente». «Un'altra proprietà del linguaggio verbale umano,» – scrive Gaetano Berruto – «che a ben vedere non è altro che un ulteriore corollario dell'onnipotenza semantica, è stata chiamata 'distanziamento'. Si tratta di una proprietà che riguarda il modo di significazione della lingua e che ha una notevole importanza, soprattutto per quanto concerne la differenza fra il linguaggio umano e i sistemi di comunicazione animale. Infatti per distanziamento si intende la possibilità, insita inerentemente nella lingua, di poter formulare messaggi relativi a cose lontane, distanti nel tempo, nello spazio o in entrambi, dal momento e dal luogo in cui si svolge l'interazione comunicativa o viene prodotto il messaggio. [...] Più precisamente, potremmo dire che il distanziamento consiste nella possibilità di parlare di un'esperienza in assenza di tale esperienza, o dello stimolo che ha provocato tale esperienza. Con questo, la nozione di distanziamento in fondo viene pressoché a coincidere con un altro aspetto, sempre connesso con la particolare potenza del linguaggio verbale umano, che spesso è citato come una sua proprietà a sé stante, vale a dire, appunto la 'libertà da stimoli'»⁵³. Collegata con il «distanziamento» e la «libertà da stimoli» e, se si vuole, consequenziale rispetto a essi è la «prevaricazione». «Nelle lingue» – afferma

⁵³ G. BERRUTO, *Corso elementare di linguistica generale*, UTET Libreria, Torino, 1997, pagg. 18-19. In realtà, gli animali possono comunicare anche su «cose lontane, distanti nel tempo, nello spazio», sia pure in maniera di gran lunga più limitata rispetto agli esseri umani. «El mirlo (*Turdus merula*)» – osserva Ángel Alonso-Cortés – «emite un grito de alarma, aunque el peligro se halle muy lejos. La danza de la abeja de la miel (*Apis mellifica*) se refiere a un acontecimiento pasado al comunicar a la colmena el lugar y la distancia a que se encuentra el alimento» (Á. ALONSO-CORTÉS, *Lingüística*, Cátedra, Madrid, 2002, pag. 43).

Raffaele Simone – «è possibile MENTIRE, cioè asserire proposizioni che non hanno corrispondente nella realtà. Questa proprietà, pressoché irrilevante dal punto di vista della linguistica ma di grande rilievo per la filosofia del linguaggio, è probabilmente anch'essa inaccessibile agli animali»⁵⁴.

La capacità linguistica del «distanziamento» rinvia all'«abilità» della mente di non confondersi con l'altro da sé e di non lasciarsene condizionare, in altre parole alla libertà del pensiero e dell'essere umano in generale dal determinismo psicologico e ambientale⁵⁵. L'ardita ipotesi di Perconti, secondo cui non solo «*leggere la mente e usare gli indicali sono modi di esercitare la stessa capacità*», ma si potrebbe addirittura congetturare che queste due competenze «siano a loro volta basate su una capacità più elementare di tipo *percettivo*, ossia l'assunzione di punti di vista diversi dal proprio», forse troverebbe conforto se si supponesse che le «abilità» di «distanziamento» e di «metarappresentazione» convergono nella richiesta di una

⁵⁴ R. SIMONE, *Fondamenti di linguistica*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pag. 3. Si è già accennato alla «menzogna tattica» nei primati non umani. Questo non vuol dire che possano mentire linguisticamente.

⁵⁵ Riprendendo e collegando argomentazioni svolte da Paul Ricoeur – sulla «narratizzazione» della temporalità come dilatazione e articolazione della progettualità temporale – e da Helmut Plessner – sulla natura della «posizionalità», che distingue l'animale non umano (che «vive a partire dal suo centro, ma non vive come centro») dagli esseri umani, la cui vita, grazie alla formazione dell'«io», pur senza potere spezzare la centralità, «è contemporaneamente, a partire da detta centralità, eccentrica» – Andrea Tagliapietra osserva che «il “decentramento” nello spazio e la “narratizzazione” nel tempo [...] sono, quindi, i presupposti formali che, sospendendo l'impatto immediato con l'effettività del reale, permettono la creazione del teatro interiore della coscienza» (A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, cit., pagg. 15-16). Il «distanziamento» e la «libertà da stimoli» indicano appunto la capacità degli esseri umani di non restare prigionieri dell'*hic et nunc* storico-naturale e di proiettarsi con l'immaginazione e con il pensiero fuori di sé.

prospettiva fortemente saldata alla sua personalissima *origo*, sia in senso linguistico che in senso esistenziale⁵⁶.

La fattualità del comportamento menzognero evidenzia certamente il fenomeno dell'«attribuzione psicologica» e la capacità di «distanziarsi» anche dalle proprie «rappresentazioni mentali» oltre che dai contenuti referenziali, ma sottolinea ancor più come queste «abilità» cognitive siano prospetticamente dirette da una coscienza operante intenzionalmente. La possibilità di dire, e di ascoltare, «la cosa che non è»⁵⁷ è efficacissimo indizio di una coscienza prospettica consapevole della presenza nei

⁵⁶ P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pagg. 102-104. «Per usare correttamente i pronomi personali non bisogna soltanto saper assumere varie prospettive nello spazio, occorre anche assumere la prospettiva della mente delle altre persone». Infatti, «ciò che si richiede nella competenza indicale e nella interpretazione del comportamento non è soltanto la capacità di immaginare cosa si vedrebbe da un punto di vista fisico diverso dal proprio, ma anche la capacità di immaginare gli stati mentali altrui», vale a dire sono richieste le «abilità» del «distanziamento» e della «metarappresentazione» in connessione con il «sentimento» o la «consapevolezza» di «sé» come punto di riferimento primario.

⁵⁷ Quando, dopo essere stato abbandonato dai marinai della sua nave sulla spiaggia di un paese sconosciuto, Gulliver viene a contatto con la razza degli *houyhnhnms*, cavalli razionali il cui nome significa “etimologicamente” «perfezione della natura», si accorge che questi ultimi, oltre a possedere in massimo grado le più nobili virtù, non conoscono la menzogna, a tal punto che pure la parola che la indica risulta assente nella loro lingua. Lo *houyhnhnm* che lo accoglie nella sua casa, sia pure in posizione subordinata, infatti, così argomenta: «L'uso della parola ha lo scopo di farci capire l'uno coll'altro e di ricevere informazioni dei fatti: ora, se qualcuno dice *la cosa che non è*, quegli scopi sono travisati, perché propriamente non si può dire che io lo capisca, e sono tanto lontano dall'aver un'informazione, che mi lascia peggio che nell'ignoranza, per cui sono indotto a credere nera una cosa bianca e corta una cosa lunga» (J. SWIFT, *Viaggi in parecchi remoti paesi del mondo descritti da Lemuel Gulliver, prima chirurgo, e poi capitano di vari bastimenti*, in J. SWIFT, *Opere scelte*, Casini, Roma, 1959, pag. 246). C'è davvero questa coincidenza tra «parola» e «verità» o si tratta di una ancor più sottile parodia di Swift nei confronti dei sussiegosi detentori dei lumi razionali, mascherata da quella più manifesta che assimila gli esseri umani alla razza primitiva, pelosa e irrazionale degli *yahù*?

suoi vissuti di una molteplicità attiva di punti prospettici con i quali è continuamente in lotta per l'affermazione della rispettiva egemonia⁵⁸.

Posto dunque che gli esseri umani possiedano – per la loro struttura biologica, antropologica o trascendentale – una coscienza intenzionale, capace di perseguire scopi in piena «libertà da stimoli», che si accompagna alla capacità di «leggere» la mente altrui in analogia con la propria, c'è da interrogarsi sulle ragioni che rendono il comportamento menzognero così pervasivo e sulle varietà di modi secondo cui si realizza.

Cristiano Castelfranchi e Isabella Poggi – all'interno di una più generale interpretazione «scopistica» della mente umana⁵⁹ –, dopo avere definito l'inganno come «atto finalistico» e avergli riconosciuto il carattere di «atto aggressivo»⁶⁰, hanno formulato una serie di «tesi», di seguito riprodotte, in merito alle «menti dell'inganno», vale a dire alla mente dell'ingannatore e a quella dell'ingannato.

⁵⁸ La supposta mancanza di indicabilità nella mente divina potrebbe essere spiegata – a parte che con l'ipotesi aristotelica secondo cui Dio non può pensare che le cose più alte, cioè sé stesso, ed è per questo «pensiero di pensiero» –, con il fatto che la prospettiva divina ingloba tutte le prospettive possibili, rispetto alle quali, in quanto *origo* totalizzante, non può essere mai contenuto, ma solo contenente. D'altra parte, Dio ha immediata conoscenza della verità e in questo senso «non ha bisogno di interpretare il contenuto della mente degli altri, dato che ne conosce interamente ogni piega» (P. PERCONTI, *Leggere le menti*, cit., pag. 105). Per la problematica della sovrapposizione delle prospettive delle singole «realtà umane», si vedano le pagine dedicate da Jean-Paul Sartre allo «sguardo» nella sezione de *L'essere e il nulla* intitolata all'«esistenza d'altri» (J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, traduzione di Giuseppe Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 1965, pagg. 321-377).

⁵⁹ Per una esposizione dell'«analisi scopistica», cfr. C. CASTELFRANCHI-D. PARISI, *Linguaggio, conoscenze e scopi*, Il Mulino, Bologna, 1980, e D. PARISI-C. CASTELFRANCHI, *Appunti di scopistica*, in R. CONTE-M. MICELI (a cura di), *Esplorare la vita quotidiana*, Il Pensiero Scientifico, Roma, 1984.

⁶⁰ C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, cit., pagg. 55-57 e 63-65.

Secondo questi autori, «*non esiste menzogna senza “invenzione”, senza la capacità di concepire qualcosa come diversa dal vero, ma possibile*», senza cioè la capacità di avere «rappresentazioni mentali» del vero e del falso altrettanto vivide e persuasive⁶¹. Inoltre, «*la coscienza è inscindibile dall’inganno deliberato*», dato che, essendo impossibile che chi mente non conosca, quanto meno soggettivamente, la verità che sta falsificando, si mente sempre sapendo di mentire⁶². Infine, «*l’inganno intenzionale richiede una rappresentazione della mente dell’altro, e un piano per manipolarla*», con la conseguenza che la capacità di «metarappresentazione» risulta fondamentale per potere ordire inganni⁶³.

In linea generale, si può osservare che la mente umana è più incline alla verità che alla falsità. In questo senso «*è più probabile che si abbiano conoscenze vere*», dato che «*il falso e l’errato sono in genere meno credibili del vero in quanto meno integrabili del vero*». Ciò nonostante, «*la menzogna è mediamente più credibile della verità*», sia a motivo del fatto che essa è costruita ad arte per essere credibile, sia perché «*esistono dei fattori che facilitano la menzogna nelle normali condizioni di credibilità*», come «l’altruismo reciproco della conoscenza» – si dice il vero se non si ha motivo di ingannare e si crede se non si ha motivo di dubitare –, «la maggiore

⁶¹ C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell’inganno*, cit., pagg. 148-149.

⁶² C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell’inganno*, cit., pag. 150.

⁶³ C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell’inganno*, cit., pag. 151.

“rigidità” della verità» a fronte della poliedricità e creatività del falso, la tendenza a credere a quello che «per motivi extra-cognitivi ci piace credere o vogliamo credere»⁶⁴.

D'altra parte, «l'inganno non è una categoria comunicativa omogenea, bensì è articolata al suo interno in diverse sottocategorie»⁶⁵. Ovviamente, le sottocategorizzazioni possibili dipendono dalla prospettiva che si vuole assumere in relazione a tale problema. L'autore delle *Proposte per dare alle stampe L'arte della menzogna politica* – Jonathan Swift o, come è più probabile, il suo amico John Arbuthnot –, ad esempio, si diverte a dividere le menzogne politiche in tre tipi, le «*detrattive*» o «*diffamatorie*» – che mirano a togliere lustro al personaggio cui si riferiscono, per impedirgli che lo usi per danneggiare il popolo –, le «*additive*» – mediante cui si migliora la reputazione di un personaggio, per consentirgli di fare qualcosa di buono – e le «*traslatorie*» – che servono a dare il merito di una buona azione a una persona più meritevole di quella che l'ha compiuta o a dare il demerito di una cattiva azione a una persona meno meritevole del suo autore –, ulteriormente distinguendo le «*menzogne terrificanti*» dalle «*menzogne rincuoranti* o «*incoraggianti*» e individuando altri tipi di menzogna, come le «*promissorie*» o le «*balle madornali*», oltre ad esporre varie amenità, da «un progetto per riunire le tante piccole corporazioni di mentitori in un'unica Società» incaricata della «gestione delle

⁶⁴ C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, cit., pagg. 152-156.

⁶⁵ L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, cit., pag. 236.

Menzogne» in esclusiva a «un calendario di menzogne adatte per tutti i mesi dell'anno»⁶⁶.

Se le classificazioni suggerite hanno, nel caso, un intento chiaramente satirico e/o sarcastico, ci sono poi le menzogne dei bambini⁶⁷, le menzogne dette per non essere sgarbati⁶⁸, le menzogne nel rapporto di coppia, le menzogne a scopo seduttivo, le simulazioni di malattia, le menzogne in carriera, le menzogne pubblicitarie e propagandistiche, le menzogne militari, le menzogne nella scienza⁶⁹, le menzogne del paranormale, le menzogne sportive, le truffe, gli scherzi, le confessioni processuali

⁶⁶ *Proposte per dare alle stampe un discorso alquanto curioso intitolato Pseudologhía politikè ovvero L'arte della menzogna politica*, in J. SWIFT, *L'arte della menzogna politica*, Ibis, Como-Pavia, 2004, pagg. 49-51, 57, 63-65, 69-73. Swift è sicuramente l'autore de *L'arte della menzogna politica* (1710), mentre le *Proposte*, a lui tradizionalmente attribuite, nelle quali si anticipano i contenuti del libro preannunciato ne *L'arte della menzogna politica* e si lancia una sottoscrizione per poterlo dare alle stampe, sembrano essere dovute alla penna di John Arbuthnot, amico di Swift e medico di corte della regina Anna.

⁶⁷ Monica Tognoni, tra le cause che inducono i bambini a mentire, indica il timore della punizione, l'espressione di un desiderio, il tentativo di compensare la bassa stima di sé, il desiderio di essere accettato dal gruppo, la difesa della privacy, il conseguimento di scopi altrimenti irraggiungibili, l'obiettivo di attirare l'attenzione, il desiderio di essere prosociale («bugie altruistiche») e quello di non essere scortese («bugie bianche») (M. TOGNONI, *Perché i bambini dicono le bugie?*, Giunti, Firenze, 2008, pagg. 45-62).

⁶⁸ A volte, per non violare le regole della cortesia, finiamo con il dire qualche bugia. «Le regole della cortesia devono essere suddivise in tre sottogruppi che regolano i rapporti in situazioni di diversa distanza sociale e cioè: A) nel discorso formale: “Non ti imporre”; B) nel discorso fra pari: “Offri delle alternative”; C) nel discorso informale: “Mettilo a suo agio” o “Sii amichevole”» (C. BIANCHI, *Pragmatica del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pag. 94). Per il testo di Robin Lakoff, cfr. R. LAKOFF, *La logica della cortesia*, in M. SBISÀ (a cura di), *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milano, 1978, pagg. 220-239.

⁶⁹ Cfr. T. BETHELL, *Le balle di Newton. Tutta la verità sulle bugie della scienza*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005. Tom Bethell si diffonde prevalentemente su questioni di attualità – le radiazioni, il DDT, l'AIDS africano, ecc. –, sollevando questioni di rilevanza culturale, economica e politica e, in ultima istanza, morale.

false, ecc.⁷⁰. Altre classificazioni, come quella agostiniana o quella tommasiana, sono state già richiamate.

Cristiano Castelfranchi e Jocelyne Vincent, tra le «*specie di inganni*», distinguono innanzi tutto l'«*inganno come effetto o ingannarsi*», caratterizzato dall'assenza di scopo decettivo – si tratta del semplice errore, che non può essere considerato inganno in senso proprio –, dall'«*inganno come scopo o volontario*», nel quale non solo l'inganno è presente, ma riguarda sia il contenuto della comunicazione ingannevole che la fiducia riposta nell'ingannatore⁷¹. Secondo questi autori, inoltre, è importante capire quale sia lo scopo ultimo dell'intenzione ingannatoria, in quanto, ovviamente, solo se lo si individua e lo si tiene presente è possibile intendere l'articolazione gerarchica – attraverso scopi e sovrascopi – del percorso seguito e dei mezzi impiegati per raggiungerlo. A volte, infatti, «per ingannare è sufficiente nascondere il vero», ma occorre considerare che si può parlare di inganno solo se la verità nascosta è qualcosa di cui l'ingannato necessita per potersi comportare in maniera corretta e appropriata, al punto da ricavare un danno da questo occultamento

⁷⁰ A una illustrazione critica di ciascuno di questi tipi di menzogna Luisella De Cataldo Neuburger e Guglielmo Gulotta dedicano il quarto capitolo (*Impostori e imposture*) del loro libro (L. DE CATALDO NEUBURGER-G. GULOTTA, *Trattato della menzogna e dell'inganno*, Giuffrè, Milano, 2008, pagg. 111-215).

⁷¹ C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L'arte dell'inganno*, in M. A. BONFANTINI-C. CASTELFRANCHI-A. MARTONE-I. POGGI-J. VINCENT (a cura di), *Menzogna e simulazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997, pagg. 160-161. *L'arte dell'inganno* occupa le pagine da 155 a 201 del volume.

o da questa mancata rivelazione⁷². Come specificano Castelfranchi e Poggi, «*si inganna mantenendo l'altro nell'ignoranza (privandolo di conoscenze vere) o inducendolo in errore (fornendogli conoscenze false)*» e la scelta dell'una o dell'altra delle due strategie dipende dagli «*scopi di influenzamento*» dell'ingannatore. Perciò, «*si può ingannare compiendo delle azioni o non facendo niente*», agendo oppure omettendo di agire, sia per privare qualcuno delle conoscenze che gli occorrono sia per fornirgli conoscenze false, a seconda dell'idea che l'ingannatore si fa della mente della persona da ingannare⁷³.

Tra le strategie d'inganno più praticate, è possibile individuare un certo numero di tipologie, che si distinguono tra loro anche sotto il profilo del maggiore impegno che richiedono per essere realizzate. La più debole o la meno impegnativa è l'«*omissione*», ossia la mancata trasmissione di informazioni di cui l'agente ha bisogno per realizzare i suoi scopi. L'«*occultamento*» richiede un impegno più gravoso, in quanto implica un'azione che è volta a evitare che l'interessato venga a conoscenza di determinate informazioni di cui necessita ed è diretta, eventualmente, a fargli assumere false credenze. La «*falsificazione*» già implica la trasmissione di conoscenze false per indurre l'altro in errore. La «*falsa conferma*» è un'azione con cui l'ingannatore dà conferma di una credenza reputata falsa al suo interlocutore, che

⁷² C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L'arte dell'inganno*, cit., pag. 163. Sulla condotta ingannevole, cfr. anche quanto scrive Guglielmo Gulotta, in L. DE CATALDO NEUBURGER-G. GULOTTA, *Trattato della menzogna e dell'inganno*, cit., pagg. 72-87.

⁷³ C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, cit., pagg. 161-165.

ne risulta così ingannato, mentre la «negazione» dà disconferma di una conoscenza che l'ingannatore ritiene vera e, infine, il «mascheramento» realizza la trasmissione di una conoscenza falsa per nascondere una vera⁷⁴.

Nella «famiglia» degli inganni va certamente inclusa la «finzione», quanto meno quel fingere di essere o di non essere dal quale non è possibile ricavare nessun indizio del suo essere «finzione». È la «finzione» che si propone come verità allo scopo di realizzare l'inganno⁷⁵. «Accanto a un 'vero falso'» – scrive Marina Mizzau, nota studiosa della discomunicazione ironica e parodica⁷⁶ – «esiste un falso apparente. Chiamo *finto* questo falso apparente». In questo caso, la «finzione» si autorivela, grazie a una appropriata disseminazione di indizi, come apparenza del falso o «falso apparente»⁷⁷.

La «menzogna» rientra essa pure nella «famiglia» degli inganni, ma presenta il tratto specifico di essere un «inganno comunicativo», nel senso che «l'autore non solo vuole che il destinatario assuma x (che è falso), ma vuole che esso assuma che

⁷⁴ C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, cit., pagg. 169-171. In buona sostanza, «emerge che il parlante produce **inganno per commissione** o **inganno per omissione**» e che «è corretto parlare di un continuum di fenomeni ingannevoli, in cui uno sfuma nell'altro sulla base di una certa "somiglianza di famiglia"» (L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, cit., pagg. 237-238).

⁷⁵ C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L'arte dell'inganno*, cit., pag. 166.

⁷⁶ Cfr. M. MIZZAU, *L'Ironia, la contraddizione consentita*, Feltrinelli, Milano, 1994. L'«ironia» è tipica di una forma antifrastica di comunicazione, per cui si vuol significare l'opposto di quel che si dice, badando tuttavia che l'interlocutore rilevi gli indizi ironici, a pena di fraintendere il messaggio. Cfr., sul tema, M. LAGANÀ, *Problematiche della comunicazione parodica*, «Nuova Europa», n. 18, giugno-settembre 2007, pagg. 10-31.

⁷⁷ M. MIZZAU, *Il falso e il finto*, in M. A. BONFANTINI-C. CASTELFRANCHI-A. MARTONE-I. POGGI-J. VINCENT (a cura di), *Menzogna e simulazione*, cit. pag. 121.

lui, autore, vuole che il destinatario assuma x, e questo come mezzo perché l'ascoltatore assuma x. [...] Di fatto quando ci facciamo male davvero e zoppichiamo davvero, quasi sempre noi vogliamo anche, con il nostro zoppicare, che gli altri capiscano che ci siamo fatti male e che abbiamo questa intenzione [di comunicarglielo]». Ne consegue che «si può mentire anche senza parlare», come sostiene anche Agostino, e che «le menzogne linguistiche contengono un doppio inganno»⁷⁸.

L'«insincerità» – se prescindiamo dalle metamorfosi identitarie tra fede, buona fede, malafede e sincerità illustrate da Sartre nel contesto della sua ontologia fenomenologica – «è un atto che vuole ingannare circa le assunzioni o gli scopi del suo autore, cioè sulla sua mente» ed è perciò «un caso di dissimulazione, è dissimulazione della propria mente», a dimostrazione del fatto che «è sufficiente nascondere qualcosa per ingannare»⁷⁹.

⁷⁸ C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L'arte dell'inganno*, cit., pagg. 167-169. Nel caso in cui A dica a B che piove, pur sapendo che non piove, «“A emette i suoni /piove/ affinché B assuma che A vuole che B assuma che piove, e tutto ciò affinché B assuma che piove”. Delle assunzioni di B qui contenute (assume che piove, assume che A vuole che B assuma che piove), solo la prima è ingannevole, la seconda è vera». Ma è falsa anche la conoscenza «A assume che piove», che si presuppone A voglia sia assunta da B. Comportandosi come se assumesse che piove, A cerca di ingannare B con la finzione ed è perciò anche insincero.

⁷⁹ C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L'arte dell'inganno*, cit., pagg. 169-171.

Si può ingannare anche con la «presupposizione», ossia con il dare per scontata e condivisa tra i parlanti una qualche verità. Infatti, «un parlante può presupporre una proposizione che non ritiene vera per meglio ingannare i suoi interlocutori»⁸⁰.

Ma si può ingannare in numerosi altri modi, con le strategie di finzione «scopisticamente» più articolate e raffinate – ivi compresa quella di ingannare dicendo il vero –, anche se il successo di qualsivoglia strategia e tecnica decettiva – la cui scelta è affidata all’acuzie di quella che potremmo chiamare la «mente guiscarda» dell’ingannatore – dipende, in ultima analisi, da una accurata capacità di «lettura» della mente altrui e da un contesto sociale e congiunturale propizio⁸¹.

D’altra parte, gli studi psicosociologici di Erving Goffman hanno ormai reso evidente che è possibile utilizzare la prospettiva della «rappresentazione teatrale» nell’analisi dei sistemi sociali di qualunque livello e dunque anche nell’analisi della «vita quotidiana»⁸². In altre parole, non c’è io che, nelle relazioni sociali, non rappresenti in qualche modo e forma sé stesso, anzi – ed è probabilmente questo il

⁸⁰ C. BIANCHI, *Pragmatica del linguaggio*, cit., pag. 88. Si tratta, nel caso, di «presupposizione mendace» (C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L’arte dell’inganno*, cit., pagg. 170-172). Come osserva Luigi Anolli, «si può dire una menzogna anche dicendo la verità, facendo sì che, pur dicendo la verità, il partner assuma false credenze sulla base di false presupposizioni» (L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, cit., pag. 237).

⁸¹ Cfr. C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L’arte dell’inganno*, cit., pagg. 173-178, dove sono descritte, in termini di scopi e sovrascopi, le modalità ingannatorie del «fingere di voler ingannare», del «fingere di volere mentire», del «fingere di fingere o di mentire». Buona parte delle analisi degli autori si avvale efficacemente del riferimento a episodi e brani dell’*Otello* di Shakespeare, considerato – in quanto «dramma delle apparenze, dell’ingannarsi e dell’ingannare» – «un vero e proprio trattato, in qualche punto anche quasi esplicito, sull’inganno».

⁸² E. GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1986, pag. 9. Il titolo originale del libro suona *The presentation of Self in Everyday Life*.

senso più profondo della prospettiva «drammaturgica» – la stessa esistenza sociale dell'io è possibile solo attraverso la «rappresentazione» di una «parte» o «routine», non necessariamente sempre la stessa, che tuttavia non solo non esaurisce l'io, ma è piuttosto la «forma» o la «maschera» che gli consente di avere una presenza nel mondo. Il *sé* – puntualizza Goffman – «è il *prodotto* di una scena che viene rappresentata e non una sua *causa*. Il *sé*, quindi, come personaggio rappresentato, [...] è piuttosto un effetto drammaturgico che emerge da una scena che viene presentata»⁸³. Il fatto poi che la vita di ogni individuo umano si realizzi attraverso la continua rappresentazione della stessa parte o di parti diverse rispetto allo stesso pubblico o a pubblici diversi non significa né che sarà sempre credibile né che sarà sempre creduto e neppure che la sua rappresentazione sarà sempre in buona fede o sempre in mala fede. L'inganno è sempre in agguato e chiunque, nella drammaturgia sociale può ingannare o essere ingannato.

In effetti, riesce abbastanza agevole comprendere che la recitazione manifesta – sempre che non si tratti di finzione di recitazione manifesta – è un inganno nel quale il destinatario è complice, nel senso che vuol essere ingannato, anche perché conosce la sussistenza dell'inganno. Nella comunicazione letteraria e, più in generale, nella comunicazione artistica il fruitore dell'opera d'arte ama farsi ingannare dalle finzioni

⁸³ E. GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, cit., pag. 289. Vi è indubbiamente una certa affinità tra la «maschera» pirandelliana e la «parte» o «routine» goffmaniana, ma non è questa la sede per approfondire la questione. Sulla genesi sociale del *sé* è d'obbligo il rinvio ai lavori di George Herbert Mead (G. H. MEAD, *Mente, Sé e Società*, Giunti, Firenze, 2010).

dell'autore⁸⁴. Nel suo dialogo su *La decadenza della menzogna*, per bocca di Vivian, il personaggio a cui affida l'espressione della sua critica al realismo in arte, Oscar Wilde osserva: «La menzogna e la poesia sono arti – arti, come capì Platone, non prive di rapporti reciproci – e richiedono lo studio più attento, la devozione più disinteressata. [...] La sola forma di menzogna che sia assolutamente al di sopra del rimprovero è la menzogna per la menzogna, la cui più alta espressione è [...] la Menzogna nell'Arte. [...] La rivelazione finale è che la menzogna, il narrare belle cose non vere, è lo scopo legittimo dell'arte»⁸⁵. E Gorgia da Leontini molti secoli prima aveva celebrato la potenza della parola che inganna e avvince non consentendo di sottrarsi al suo fascino. Elena non è colpevole per aver seguito Paride, «se fu la parola a persuaderla e a ingannarle la mente», perché «la parola è una potente signora, che pur dotata di un corpo piccolissimo e invisibile compie le opere più divine»⁸⁶.

Il fatto è che, se la vita è continua rappresentazione di sé nei contesti e per i motivi più disparati, non risulta per nulla facile discriminare il comportamento menzognero

⁸⁴ Sulla menzogna letteraria, che resta fuori dagli interessi del presente lavoro, si rinvia a: G. MANGANELLI, *La letteratura come menzogna*, Adelphi, Milano, 2004; M. LAVAGETTO, *La cicatrice di Montaigne. Sulla bugia in letteratura*, Einaudi, Torino, 2002; U. ECO, *Tra menzogna e ironia*, Bompiani, Milano, 1998; AA. VV., *La menzogna*, a cura di Maria Grazia Profeti, Firenze, Alinea, 2008. Di sicuro interesse, non solo dal punto di vista letterario, ma anche sotto il profilo antropologico, psicologico, semiotico e filosofico, sono i contributi contenuti in G. MARRONE (a cura di), *La menzogna* (Atti dell'VIII Congresso internazionale di studi antropologici, Palermo 10-12 dicembre 1987), «Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano», 1992, nn. 34-35.

⁸⁵ O. WILDE, *La decadenza della menzogna*, in O. WILDE, *Saggi*, Mondadori, Milano, 1981, pagg. 139 e 163-165.

⁸⁶ GORGIA, *Encomio di Elena*, in GORGIA, *Frammenti*, Boringhieri, Torino 1959, pag. 32.

da quello che non lo è, almeno fino a che rimangono occulti gli scopi dell'agire. In realtà, i motivi per i quali si inganna e si mente sono talmente tanti che non si riesce a elencarli tutti. «Si mente [...] solo perché si parla» – osserva Mario Lavagetto –, anche se «il fatto che tutti mentano, perché tale è la loro condizione originaria di parlanti in contesti retti da regole precise e rigide, anche se implicite, non toglie che alcuni mentano per scelta consapevole, che alcuni siano mentitori abituali e altri mentitori soltanto occasionali e che i moventi del bugiardo possano essere molteplici e, a volte, palesemente contraddittori»⁸⁷.

Occorre allora compendiare, e classificare, queste innumerevoli motivazioni in un numero ristretto di categorie, riportandole tutte, se possibile, a una motivazione più generale che tutte le ricomprenda e che presumibilmente va rintracciata nella fondamentale tendenza degli esseri umani alla sopravvivenza e all'affermazione. «La menzogna» – scrive Andrea Tagliapietra – «si confronta, per definizione, con il concetto di verità e con quello di libertà, con i campi del sapere e quelli del potere», per cui, sul piano logico, «il paradosso della menzogna consiste nella sua implicita domanda di verità», mentre, sul piano morale, «la menzogna si identifica con la figura del *voler avere di più*», così incrociando e sollevando il problema della volontà. Tuttavia, «la bugia non è solo il voler avere di più. La bugia è anche una

⁸⁷ M. LAVAGETTO, *La cicatrice di Montaigne. Sulla bugia in letteratura*, cit., pag. 269. Lavagetto rinviene nella *Recherche* di Proust – romanzo nel quale tutti i personaggi mentono – un numero elevatissimo di motivazioni del mentire di cui prova a fare un elenco che comprende quasi cinquanta voci. Luisella De Cataldo Neuburger ricava invece dal *Diario* di Anais Nin un catalogo caratteristico comprendente tredici tipologie di menzogne (L. DE CATALDO NEUBURGER-G. GULOTTA, *Trattato della menzogna e dell'inganno*, cit., pagg. 49-52).

poderosa tecnica di immedesimazione», poiché «il bugiardo mentendo si immedesima nell'altro a cui mente»⁸⁸.

Il «*voler avere di più*», tuttavia, rimanda a una motivazione ulteriore, che, in prospettiva evolucionista, può essere individuata nella lotta per la vita che si realizza attraverso la selezione naturale. L'istinto di sopravvivenza, tuttavia, tradizionalmente ricondotto alla sopravvivenza della specie, viene ora reinterpretato come espressione dell'«egoismo» individuale. «La selezione naturale» – scrive Sommer, riferendosi agli studi di Richard Dawkins e John Krebs – «non inizia, secondo loro, sul piano della specie, bensì su quello dell'individuo, e favorisce proprio quegli individui che puntano alla propagazione del proprio patrimonio genetico, sia pure a spese dei conspecifici!»⁸⁹. «Come ha scritto Dawkins» – prosegue Sommer – «nel suo bestseller *The Selfish Gene*, “continueremo a imbatteci nella menzogna, nell'inganno e nello sfruttamento egoistico della comunicazione ogniqualvolta gli interessi dei geni di individui diversi non coincidono. Questo vale anche tra individui che appartengono alla stessa specie”. Perciò dobbiamo addirittura aspettarci che i bambini ingannino i loro genitori, che i mariti tradiscano le loro mogli, e che i fratelli si mentano vicendevolmente. La cooperazione invece, là dove la si incontra, dovrebbe essere considerata “come qualcosa di sorprendente, come qualcosa che

⁸⁸ A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, cit., pagg. XIV-XVI.

⁸⁹ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pag. 64.

richiede una spiegazione speciale, anziché come qualcosa che è da attendersi automaticamente»⁹⁰.

A differenza degli altri esseri viventi – che hanno «natura», non «storia» –, gli esseri umani sono fortemente connotati dai caratteri della storicità e della culturalità e possono trascendere la puntualità spazio-temporale entro cui si trovano di volta in volta collocati grazie alle protensioni eccentriche consentite dalle loro facoltà cognitive. Inoltre, la vita umana è contraddistinta da una intrinseca plasticità, che si risolve nei vari livelli di qualità e di soddisfacimento ai quali i singoli individui aspirano a collocarsi, sicché la sopravvivenza per gli esseri umani può anche essere una questione di scelta tra vari livelli di vita contestualmente accessibili, con la conseguenza che non tutti sono contenti del proprio stato e molti aspirano a muoversi in direzione di condizioni emozionali o economiche ritenute più adeguate utilizzando gli strumenti ritenuti più opportuni, tra i quali indubbiamente un posto di rilievo occupano la finzione, la menzogna e l'inganno.

L'inganno e la menzogna che lo veicola sono, come si è visto, sostanzialmente «atti aggressivi», nella misura in cui chi li compie vuole influenzare il comportamento altrui per trarne vantaggio. Tuttavia, bisogna pure riconoscere che non tutte le menzogne hanno carattere antisociale, anzi ve ne sono alcune il cui carattere prosociale appare evidente, sicché una valutazione complessiva

⁹⁰ V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, cit., pag. 64. Cfr. R. DAWKINS, *Il gene egoista*, Mondadori, Milano, 1994, e R. DAWKINS-J. KREBS, *Animal Signal: Information or Manipulation?*, in J. KREBS-N. B. DAVIES (a cura di), *Behavioural Ecology: An Evolutionary Approach*, Blackwell, Oxford, 1978, pagg. 282-309.

dell'universo dell'inganno e della menzogna risulta veramente difficile, e si finisce con l'oscillare «tra la condanna e l'ammirazione dell'inganno, tra la menzogna come maledizione e la sua “bellezza” (Dostoevskij): atto aggressivo del baro, o immaginazione e creazione di mondi; negazione del linguaggio o sua quintessenza; minaccia alla convivenza umana (Montaigne) o suo fondamento (Pascal)»⁹¹.

Anche gli antropologi, come i filosofi e gli psicologi, riconoscono l'ambivalenza del fenomeno della menzogna e la irriducibile ambiguità che è tipica della natura umana. «Menzogna e verità» – scrive Luigi Maria Lombardi Satriani – «cessano, allora, di essere monolitici blocchi contrapposti, secondo quanto ci veniva presentato dalla tradizione di un rigido moralismo, per apparire realtà variegata e intersecantisi, segnate da un'inesausta ricerca degli uomini, dal loro ininterrotto patire. Molte menzogne sono una ricerca mascherata di verità, tentativo di dare domesticità alla verità del desiderio, del caos, della morte, sforzo di inserire nella caducità e nella relatività dell'esistenza individuale l'assoluto di valori fondanti. La verità si mostra così non nell'improbabile, per l'uomo, staticità di una trascendenza assoluta, ma nella infinita mutevolezza storica della ricerca di senso. Verità diventa così la ricerca umana di verità, la menzogna occulta con difficoltà l'essere anch'essa ricerca, a volte

⁹¹ C. CASTELFRANCHI-I. POGGI, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, cit., pag. 253.

disperata, di verità, per cui un elogio della menzogna può finire per essere, persino al di là delle intenzioni del suo autore, un elogio della verità»⁹².

⁹² L. M. LOMBARDI SATRIANI, *Elogio della menzogna*, in G. MARRONE (a cura di), *La menzogna*, cit., pag. 335.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *La menzogna*, a cura di Maria Grazia Profeti, Firenze, Alinea, 2008

M. ADENZATO-I. ENRICI, *Comprendere le menti altrui: meccanismi neurocognitivi dell'interazione sociale*, «Quaderni di psicoterapia cognitiva», 2005, 16, vol. 8, n. 1

Á. ALONSO-CORTÉS, *Lingüística*, Cátedra, Madrid, 2002

L. ANOLLI, *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna, 2006

L. ANOLLI (a cura di), *Psicologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna, 2002

L. ANOLLI, *Mentire*, Il Mulino, Bologna, 2003

A. ARFELLI GALLI, *Prima di dire "Io"*, in «L'Io allo Specchio», Università degli Studi di Macerata, *Quaderno n. 1*, 2005, pagg. 5-18

ARISTOTELE, *Metafisica*, introduzione, traduzione e commentario di G. Reale, Bompiani, Milano, 2009

P. K. ARLIN, *Cognitive Development in Adulthood: A Fifth Stage?*, in «Developmental Psychology», 1975, 11, pagg. 602-606

S. BARON-COHEN, A. LESLIE, U. FRITH, *Does the Autistic Child have a "Theory of Mind"?*, «Cognition», 1985, 21, pagg. 37-46.

G. BATESON, *"Questo è un gioco"*, Cortina, Milano, 1996

G. BERRUTO, *Corso elementare di linguistica generale*, UTET Libreria, Torino, 1997

T. BETHELL, *Le balle di Newton. Tutta la verità sulle bugie della scienza*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005

C. BIANCHI, *Pragmatica del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari, 2003

M. A. BONFANTINI-C. CASTELFRANCHI-A. MARTONE-I. POGGI-J. VINCENT (a cura di), *Menzogna e simulazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997

R. BYRNE-A. WHITEN, *Tactical Deception in Primates: the 1990 Database*, in «Primate Report», 1990, 27, pagg. 1-101

C. CASTELFRANCHI-D. PARISI, *Linguaggio, conoscenze e scopi*, Il Mulino, Bologna, 1980

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

C. CASTELFRANCHI-J. VINCENT, *L'arte dell'inganno*, in M. A. BONFANTINI-C. CASTELFRANCHI-A. MARTONE-I. POGGI-J. VINCENT (a cura di), *Menzogna e simulazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997, pagg. 155-201

F. CASTELLANI-L. MONTECUCCO (a cura di), *Normatività logica e ragionamento di senso comune*, Il Mulino, Bologna, 1998

F. CIMATTI, *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Carocci, Roma, 1998

F. CIMATTI, *La scimmia che si parla. Linguaggio autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000

V. COSTA, *Alterità*, Il Mulino, Bologna, 2011

R. DAWKINS, *Il gene egoista*, Mondadori, Milano, 1994

R. DAWKINS-J. KREBS, *Animal Signal: Information or Manipulation?*, in J. KREBS-N. B. DAVIES (a cura di), *Behavioural Ecology: An Evolutionary Approach*, Blackwell, Oxford, 1978, pagg. 282-309

L. DE CATALDO NEUBURGER-G. GULOTTA, *Trattato della menzogna e dell'inganno*, Giuffrè, Milano, 2008

D. C. DENNETT, *Coscienza, Che cosa è*, Laterza, Roma-Bari, 2009

D. C. DENNET-D. R. HOFSTADTER (a cura di), *L'io della mente*, Adelphi, Milano, 1985

A. DE PALMA-G. PARETI (a cura di), *Mente e corpo. Dai dilemmi della filosofia alle ipotesi della neuroscienza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004

U. ECO, *Tra menzogna e ironia*, Bompiani, Milano, 1998

U. FABIETTI, *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori Università, Milano, 2004

G. G. GALLUP, *Chimpanzees: Self-recognition*, in «Science», 1970, 167, pagg. 86-87

E. GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1986

J.-C. GÓMEZ, *Mutual Awareness in Primate Communication: A Gricean Approach*, in S. T. PARKER, R. MITCHELL AND M. BOCCIA (Eds.), *Self-Awareness in Animals and Humans*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994

J.-C. GÓMEZ, *Nonhuman Primate Theories of (Nonhuman Primate) Minds: Some Issues Concerning the Origins of Mindreading*, in P. CARRUTHERS & P. K. SMITH (Eds.), *Theories of 'Theories of Mind'*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 330-343

GORGIA, *Frammenti*, Boringhieri, Torino, 1959

S. M. HALA-J. RUSSELL, *Executive Control within Strategic Deception: A Window on Early Cognitive Development*, «Journal of Experimental Child Psychology», 2001, 80, n. 2, pagg. 112-141

M. LAGANÀ, *Problematiche della comunicazione parodica*, «Nuova Europa», n. 18, giugno-settembre 2007, pagg. 10-31

M. LAGANÀ, *Problematiche filosofiche della menzogna*, Quaderni di ILLUMINAZIONI, Supplemento n. 3 a «ILLUMINAZIONI» n. 15 (gennaio-marzo 2011), pagg. 33-67

R. LAKOFF, *La logica della cortesia*, in M. SBISÀ (a cura di), *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milano 1978, pagg. 220-239

M. LAVAGETTO, *La cicatrice di Montaigne. Sulla bugia in letteratura*, Einaudi, Torino, 2002

G. MANGANELLI, *La letteratura come menzogna*, Adelphi, Milano, 2004

G. MARRONE (a cura di), *La menzogna* (Atti dell'VIII Congresso internazionale di studi antropologici, Palermo 10-12 dicembre 1987), «Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano», 1992, nn. 34-35

C. MAYER, *Benedetta menzogna. Perché non possiamo vivere senza*, Liberlibri, Macerata 2008

G. H. MEAD, *Mente, Sé e Società*, Giunti, Firenze, 2010

M. MIZZAU, *L'Ironia, la contraddizione consentita*, Feltrinelli, Milano, 1994

M. MIZZAU, *Il falso e il finto*, in M. A. BONFANTINI-C. CASTELFRANCHI-A. MARTONE-I. POGGI-J. VINCENT (a cura di), *Menzogna e simulazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, pagg. 121-129

T. NAGEL, *What Is It Like to Be a Bat?*, «Philosophical Review», 1974, 63, pagg. 435-450

T. NAGEL, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano, 1986

A. OLIVERIO, *Corteccia frontale e funzioni esecutive*, «Psicologia contemporanea», maggio-giugno 2008, n. 207, pagg. 65-70

J. ORTEGA y GASSET, *L'uomo e la gente*, Giuffré, Milano, 1978

D. PARISI-C. CASTELFRANCHI, *Appunti di scopistica*, in R. CONTE-M. MICELI (a cura di), *Esplorare la vita quotidiana*, Il Pensiero Scientifico, Roma, 1984

P. PERCONTI, *Context-Dependence in Human and Animal Communication*, in «Foundations of Science», Kluwer Academic Publishers (Dordrecht), Vol. 7, N. 3, September 2002, pagg. 341-362.

P. PERCONTI, *Leggere le menti*, Bruno Mondadori, Milano, 2003

P. PERCONTI, *Guardarsi allo specchio*, «Rescogitans», 7/11/2005, <http://www.rescogitans.it>

P. PERCONTI, *L'autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve*, Laterza, Roma-Bari, 2008

P. PERCONTI, *Coscienza*, Il Mulino, Bologna, 2011

J. PERNER-S. R. LEEKAM-H. WIMMER, *Three-year-olds' Difficulty with False Belief: The Case for a Conceptual Deficit*, «British Journal of Developmental Psychology», 1987, 5, pagg. 125-137

J. PIAGET, *Psicologia dell'intelligenza*, Giunti-Barbera, Firenze, 1967

J. PIAGET-B. INHELDER, *La psicologia del bambino*, Einaudi, Torino, 1970.

D. J. POVINELLI, *The Minds of Humans and Apes are Different Outcomes of an Evolutionary Experiment*, in S. FITZPATRICK & J. BRUER (Eds.), *Carving our Destiny: Scientific Research Faces a New Millennium*, National Academy of Sciences and John Henry Press (Commemorative Essays of the James S. McDonnell Centennial Fellows), 2001, pagg. 1-40

D. PREMACK-G. WOODRUFF, *Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?*, «Behavioral and Brain Sciences», 1978, I, pp. 515-526.

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

J. R. SEARLE, *Della intenzionalità*, Bompiani, Milano, 1985

J. R. SEARLE, *La mente*, Cortina, Milano, 2005

H. A. SIMON, *Models of bounded rationality*, MIT Press, Cambridge: Massachusetts, vol. 1-3, 1982-1997

R. SIMONE, *Fondamenti di linguistica*, Laterza, Roma-Bari, 1995

V. SOMMER, *Elogio della menzogna*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999

E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma, 2003

R. J. STERNBERG, *Psicologia cognitiva*, Piccin, Padova, 2000

R. J. STERNBERG-E. E. SMITH (a cura di), *La psicologia del pensiero umano*, Armando, Roma, 2000

J. SWIFT, *Viaggi in parecchi remoti paesi del mondo descritti da Lemuel Gulliver, prima chirurgo, e poi capitano di vari bastimenti*, in J. SWIFT, *Opere scelte*, Casini, Roma, 1959

J. SWIFT, *L'arte della menzogna politica*, Ibis, Como-Pavia, 2004

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

M. TOGNONI, *Perché i bambini dicono le bugie?*, Giunti, Firenze, 2008

M. TOMASELLO, *Le origini culturali della cognizione umana*, Il Mulino, Bologna, 2005

C. TORTORELLA, *Teoria della mente e autismo*
<http://www.spettroautistico.net/mente.pdf>.

P. WATZLAWICK-J. H. BEAVIN-D. D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma, 1971

O. WILDE, *La decadenza della menzogna*, in O. WILDE, *Saggi*, Mondadori, Milano, 1981

H. WIMMER & J. PERNER, *Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception*, in «Cognition», 1983, 13, pagg. 103-128

H. WIMMER-J. PERNER, *La teoria della mente*, Laterza, Bari, 1983

H. WIMMER-J. PERNER, *Psicologia della cognizione come psicologia generale*,
Città Nuova, Roma, 1991