

# Autenticità

## Un abbozzo di definizione



CLAUDE ROMANO  
Università di Parigi-Sorbonne

**Citation:** C. Romano, *Autenticità. Un abbozzo di definizione*

**Copyright:** © 2022 C. Romano. This is an open access, peer-reviewed article published by Fondazione Centro Studi Campostrini ([www.centrostudcampostrini.it](http://www.centrostudcampostrini.it)) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The authors have declared that no competing interests exist.

### Abstract:

The aim of this paper is to circumscribe the nature of the ideal of authenticity, so widespread in our culture and our contemporary societies. First of all, does not authenticity play a similar role, by its amplitude and its tendency to be applied to life as a whole, of the ideal of wisdom for Antiquity? On the other hand, is it possible to define authenticity only as a complete sincerity? Is it not closer to the virtue of integrity? This article attempts to show the insufficiency of the two major approaches to that notion: the expressivist conceptions of authenticity, issued from Romanticism, and the voluntarist conceptions that take shape in the wake of Existentialism: neither of these approaches is really able to answer to what we called « the hard problem » of authenticity.

**Keywords:** authenticity, phenomenology, Foucault, Heidegger, Sartre

---

L'ideale dell'autenticità personale, che lo si apprezzi o lo si deplori, è diventato uno dei pilastri delle nostre società liberali e democratiche contemporanee, occidentali e non, come dimostrano numerosi fenomeni: lo sviluppo delle "identità digitali" (*Facebook, Twitter*), il successo dello "sviluppo personale" e del *coaching* in tutte le sue forme, l'importazione in Occidente di spiritualità orientali spesso poco comprese perché subordinate allo sviluppo individuale e al culto della *performance*<sup>1</sup>, la liberazione sessuale, l'affermazione del diritto alla diversità, lo sgretolamento delle strutture tradizionali della coppia e della famiglia e forse anche, più vicino a noi, l'indebolimento delle strutture politiche dello Stato-Nazione – fenomeni molto diversi, certo, ma accomunati dal fatto di porre al centro lo sviluppo dell'individuo e la "realizzazione di sé". Ho cercato di mostrare in *Être soi-même*<sup>2</sup> che quello che si può chiamare il "pen-

---

1 Sull'utilizzo occidentale del buddismo, cfr. Marion Dapsance, *Qu'ont-ils fait du bouddhisme? Une analyse sans concessions du bouddhisme à l'occidentale*, Gallimard, Paris 2019.

2 C. Romano, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Gallimard, Paris 2018.

siero dell'autenticità" (da Rousseau a Larmore passando per Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Taylor) rappresenta soltanto, sul piano storico, la punta dell'*iceberg* delle riflessioni sulla verità verso sé stessi, e su una verità che si tratta di fare non a parole ma "nella propria stessa vita", come scrive Aristotele nell'*Etica nicomachea*<sup>3</sup>. Quest'ultima questione, in realtà, risale alle origini della filosofia. Ho dunque cercato di riportare tali tematiche all'interno di un'ampia cornice temporale, rintracciando gli inizi di questo ideale tipicamente moderno e le diverse forme che ha potuto assumere nella storia, dall'antica magnanimità, alle teorie retoriche e stilistiche sul naturale, fino al periodo dell'autenticità che si è aperto con Rousseau e il romanticismo, e a cui ancora apparteniamo. Non intendo tornare a queste analisi storiche o a tutti i dibattiti che accompagnano questo ideale. Piuttosto, nelle riflessioni che seguono, vorrei mettere in discussione la specificità e la coerenza di questa aspirazione così diffusa nel nostro tempo e cercare di delimitarne i contorni. Che ruolo gioca l'autenticità nella nostra cultura, e come possiamo definirla?

### *L'autenticità – sostituto della saggezza?*

La prima ipotesi che vorrei avanzare è la seguente: mi sembra che l'ideale dell'autenticità sia diventato nel nostro tempo ciò che l'ideale della saggezza era nell'Antichità. L'autenticità rappresenta infatti il sostituto della saggezza in un'epoca che ha smesso di crederci. Tutta la questione consiste dunque nel sapere cosa comporti esattamente tale sostituzione. Uno dei primi a condurre questa diagnosi è un autore che ha riflettuto molto su simili questioni – e si è anche divertito molto: Oscar Wilde. In effetti, Wilde non si è accontentato di deridere l'ideale dell'autenticità con alcuni notevoli aforismi: "Sii te stesso, tutti gli altri sono già presi!" – ma ha anche notato ciò che Foucault e Hadot hanno ripetuto molto più tardi, e cioè che l'attrazione esercitata dall'ideale dell'autenticità è tanto più potente nelle nostre società quanto più questo prende il posto lasciato vacante dalla saggezza. Wilde scrive in *The Soul of Man under Socialism*: "Conosci te stesso' (*Know thyself*) era scritto sul portale del mondo antico. Su quello del mondo nuovo dovremo scrivere 'Sii te stesso' (*Be thyself*)"<sup>4</sup>. Che cosa comporta il passaggio dal "Conosci te stesso"

so" al "sii te stesso"? Nel mondo antico, l'ideale della saggezza era un ideale di universalità. Ciò significa, prima di tutto, che era indirizzato in linea di principio a ogni essere umano – naturalmente con tutte le restrizioni necessarie: ne erano esclusi gli schiavi, i barbari, i bambini e anche, in larga misura, le donne. Questa universalità totale diventa davvero la regola solo con lo stoicismo e con il suo motto, attribuito ad Aristone di Chio e tradotto in latino da Seneca nella forma: *sapientia omnis tenet*, "la saggezza riguarda tutti"<sup>5</sup>. Ma l'universalità della saggezza deve essere intesa anche in un secondo senso, nel senso che la saggezza, nonostante le differenze che questa nozione riveste da una scuola all'altra, consiste nell'elevarsi al di sopra della nostra particolarità contingente, e nel raggiungere una forma di universalità: si tratta di rinunciare alle nostre passioni e alle nostre inclinazioni individuali per trasformare la nostra vita a immagine del *logos* impersonale. Diventiamo pienamente noi stessi quando esistiamo sotto la guida del nostro *noûs*, sostiene Aristotele<sup>6</sup>, o del nostro *logos*, rincarano gli stoici, poiché la formazione del sé, che conduce alla saggezza, ci rende simili a ciò che è al di là di noi – il *noûs* immortale, il *logos* divino, l'ordine cosmico, nello stoicismo – mettendo a tacere in noi le nostre paure, i nostri appetiti squilibrati, le nostre inclinazioni inveterate, in altre parole, liberandoci dalla nostra singolarità accidentale e insignificante. Pierre Hadot ha giustamente insistito su questa universalità dell'antico saggio: la saggezza è sia un modello universale offerto all'imitazione di ogni uomo, sia un modello dell'universalizzazione di sé<sup>7</sup>. Questo è il motivo per cui l'espressione "cura di sé" può essere facilmente fraintesa. Nell'*epimeleia seautou*, la cura è rivolta verso il sé, se si vuole, poiché si tratta appunto di elevare sé stessi verso la saggezza; ma questa cura non considera affatto il "sé" come un fine, se con ciò intendiamo che l'orizzonte della preoccupazione sarebbe la propria individualità. È vero l'esatto contrario: si tratta di voltare le spalle a sé stessi, di abbandonare il sé, di trascendere la propria particolarità contingente. La saggezza è il prodotto del "superamento di sé", come ci ricorda giustamente Hadot, e non di una preoccupazione per sé stessi intesa come "relazione di sé con sé"<sup>8</sup>. Plotino, ad esempio, invita il suo lettore a "sculptare la

5 Seneca, *Lettere a Lucilio*, 94, 16.

6 È in questo senso che dovremmo intendere l'espressione "Ciascuno è il suo intelletto (*noûs*)" (Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 8, 1168 b 35).

7 P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002.

8 Ivi, p. 326.

3 Aristotele, *Etica nicomachea*, IV, 13, 1127a, 23-26.

4 "Know thyself" was written over the portal of the antique world. Over the portal of the new world 'Be thyself' shall be written" (O. Wilde, *The Soul of Man under Socialism*, in *Complete Works of Oscar Wilde*, Glasgow, Harper-Collins, 1994, p. 1179).

propria statua”<sup>9</sup> ma questa immagine per lui significa l’opposto di ciò che sembra significare per le nostre orecchie contemporanee: non si tratta di scolpire una statua a propria immagine, ma di far apparire nella materia di cui è fatto ogni uomo, mediante un’opera di sottrazione, l’effigie della divinità. Quando Foucault interpreta la cura di sé come una cura *del sé*, e aggiunge che il sé è allo stesso tempo “soggetto della cura, oggetto della cura”<sup>10</sup>; quando fa di questo “sé” “il fine della cura di sé”<sup>11</sup>, nel senso che coltivare questa cura equivarrebbe, per i filosofi ellenistici, a prendere sé stessi come fine, a coltivare sé stessi, a migliorare sé stessi; o ancora, quando parla di una “auto-finalizzazione del rapporto a sé stessi”<sup>12</sup> in virtù della quale “il fine della pratica di sé è il sé”<sup>13</sup>, Foucault non è lontano da un puro e semplice controsenso, perché fa coincidere le due formule di Wilde, appartenenti a due diverse costellazioni filosofiche. Nell’antica cura di sé, “il sé” è, se si vuole, il punto di partenza, il materiale, e nient’affatto il fine: nessuna autotelia, qui, nessuna “auto-finalizzazione del rapporto a sé stessi”. La *gnôti seauton* dell’Apollo Pitico significa in realtà l’opposto della conoscenza di sé come individuo particolare, della conoscenza di noi stessi a cui ci invitano i manuali di “sviluppo personale”. Come è stato notato da tempo, dovrebbe essere interpretato in stretta relazione con il *mêden agan* (“niente di troppo”), e invita a prendere consapevolezza dei nostri limiti di esseri umani in generale, compresi i limiti della nostra possibilità di conoscerci. Conoscerci in questo senso, come sottolinea Jean Defradas, “è soprattutto conoscere la propria natura di essere umano e non desiderare ciò che appartiene solo alla divinità”<sup>14</sup>; serve quindi per sfuggire alla *hybris* e smetterla di pretendere di elevarsi al di sopra della condizione umana. Come sottolinea Plutarco nei suoi *Dialoghi delfici*, questa massima “rammenta all’uomo la debolezza della sua natura” (*tôi thnêtôi*

*tês peri auton phuseôs kai astheneias*)»<sup>15</sup>. È quindi evidente che la formula del mondo moderno, “*Be thyself*”, in un certo senso significa *esattamente l’opposto* di ciò che significava la formula del mondo antico “*Know thyself*”. L’ideale dell’autenticità sovverte l’ideale della saggezza poiché pone l’individuo al centro dell’attenzione, e poiché il tipo di verità che ci ordina di riconoscere è una verità situata dentro di noi, e non sopra di noi. Non è una verità universale, ma una verità particolare. Come scrive il poeta inglese Robert Browning,

*Truth is withing ourselves; it takes no rise  
From outward things, what'er you may believe.*

(“La verità è dentro di noi; non sorge  
dalle cose esteriori, qualsiasi cosa tu possa credere”.)<sup>16</sup>

Scolpire la propria statua a modello di quest’ultima verità significa quindi qualcosa di completamente diverso dall’ideale della saggezza. Dovremmo dunque affermare che non c’è alcuna connessione tra la formula incisa sul frontespizio del mondo moderno e quella scolpita all’ingresso del mondo antico? In un certo senso, è esattamente l’opposto, poiché, in entrambi i casi, si tratta davvero di realizzare una verità nella propria stessa vita, o di rendere sé stessi conformi alla verità – di esistere in adeguatezza con il nostro essere, sia esso generico o individuale. L’ideale dell’autenticità rappresenta la rimodulazione moderna, all’interno delle società individualistiche, dell’antico ideale. Ha ragione Foucault, in questo senso, ad affermare che c’è una stretta vicinanza tra ciò che egli chiama – in termini in realtà anacronistici per parlare della filosofia ellenistica – un’“estetica dell’esistenza” propria del nostro tempo, cioè un tentativo di plasmare la nostra vita a modello di un’opera d’arte, e l’ideale antico della cultura di sé stessi. La cosa più sorprendente è che Foucault non sembra sempre cogliere lo scarto che esiste tra questi due ideali. Ammettiamo che l’ideale della saggezza e l’ideale dell’autenticità si trovino allo stesso tempo sia alla più piccola che alla più grande distanza l’uno dall’altro. Che cosa ne risulterebbe per la comprensione dell’autenticità? Una delle conseguenze che mi sembra di poterne trarre è l’“ampiezza” che denota questo ideale. Infatti, contrariamente a quanto sostenuto da vari autori, ad esempio Charles Larmore, probabilmente non è possibile

9 Plotino, *Enneadi*, I, 6, 9: “se non ti vedi ancora bello, fai come lo scultore di una statua che deve diventare bella; egli infatti toglie, raschia, leviga, rende puro, finché sulla statua non compare un bel volto; così anche tu togli via il superfluo e raddrizza ciò che è storto, rischiaro ciò che è oscuro, rendilo brillante e non cessare di “scolpire la tua statua” finché non brilli in te il divino splendore della virtù [...]”. (tr. it. a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, UTET, Torino 1997, p. 202).

10 M. Foucault, *L’erméneutique du sujet. Cours au collège de France (1981-1982)*, Gallimard-Seuil-EHESS, Paris 2001, p. 552.

11 Ivi, p. 81.

12 Ivi, p. 122.

13 *Ibidem*.

14 J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique, Klincksieck*, Paris 1954, p. 277.

15 Plutarco, *Sulla E a Delfi*, 394b, in *Dialoghi delfici*, tr. it, Adelphi, Milano 1995, p. 160.

16 R. Browning, *The Complete Works of Robert Browning*, Houghton, Muffin and co., Boston et New York 1899, p. 43.

concepire l'autenticità come un'esigenza morale *tra le altre*<sup>17</sup>, né considerarla, come ha suggerito Lionel Trilling, una semplice trasformazione della sincerità, che, da virtù sociale, sarebbe diventata una virtù individuale. La sincerità rappresenta certamente una virtù morale *tra le altre*, dunque una virtù che può facilmente entrare in conflitto con altre virtù – ad esempio il tatto, la delicatezza, la benevolenza, l'umanità. La sincerità ha necessariamente dei limiti che le vengono prescritti dal posto che occupa nell'edificio morale: una sincerità che non avesse limiti entrerebbe inevitabilmente in contraddizione con altre esigenze etiche e, di conseguenza, con sé stessa. Ma ciò che è vero per la sincerità non è necessariamente vero per l'autenticità – ed è per questo che l'autenticità non può essere ridotta alla sincerità verso sé stessi. Uno dei tratti che caratterizzano le moderne concezioni dell'autenticità, da Rousseau fino a Heidegger e Sartre, è proprio che essa ricopre il ruolo di ideale *supremo*, come la saggezza nell'antichità: non riguarda l'esistenza solo in una determinata relazione, ma nel suo insieme. L'autenticità concerne tutta la nostra condotta e il nostro modo di essere, allo stesso modo in cui l'antica saggezza era ritenuta capace di trasformare la vita nella sua totalità. Sarebbe certamente assurdo sostenere che tutti gli atti di un essere che esemplifichi questa qualità siano autentici – non più di quanto tutti gli atti di un essere coraggioso siano coraggiosi. Come ogni qualità morale, l'autenticità dipende dalle circostanze in cui può essere esercitata: non posso essere autentico mentre sto in fila per acquistare un biglietto del cinema. D'altra parte, come ogni ideale morale, il possesso di questa qualità ammette dei gradi. Resta il fatto che l'autenticità sembra destinata a estendersi a tutto l'insieme della vita. Non si applica *caeteris paribus*, in modo che si possa essere autentici in alcune circostanze e inautentici in altre (come invece a volte è appropriato dire la verità, e altre volte tacere). E questo perché – tale almeno è la mia ipotesi – l'autenticità viene avvicinata il più possibile all'ideale della saggezza. Rousseau, uno dei suoi principali difensori, esprime tutto ciò attraverso il personaggio di

Wolmar nella *Nouvelle Héloïse*, enunciando così quello che diventerà un *leitmotiv* del pensiero dell'autenticità in generale: “Un unico precetto di morale può tenere il posto di tutti gli altri; eccolo: non fare né dire mai cosa che non vuoi che tutti vedano e ascoltino”<sup>18</sup>. Sembra quindi difficile sostenere, come Larmore, che in alcune circostanze si debba essere autentici e in altre no. L'autenticità non è la sincerità. Sembra perfettamente “autentico”, per un medico, tacere sulla malattia di cui è affetto il suo paziente, o addirittura mentirgli su di essa se pensa che la rivelazione della sua condizione porterebbe ad un aggravamento della sua malattia; sembra altrettanto “autentico” non far notare alla persona di fronte a cui si è seduti a tavola che si è appena macchiata con la sua minestra. Non sembra contraddittorio con l'essere autentici l'avere dei segreti, l'avere una vita privata, il non rivelare tutto di sé – a questo proposito, l'immagine che Wolmar usa in questo stesso passaggio della *Nouvelle Héloïse*, quella di una vita del tutto trasparente, è piuttosto una caricatura dell'ideale dell'autenticità che probabilmente ha le sue fonti nello stoicismo. Il passaggio citato continua in effetti come segue: “Non fare o dire mai niente che tu non voglia che tutti vedano e sentano; per quanto mi riguarda, ho sempre considerato come l'uomo più degno di stima quel romano che voleva che la sua casa fosse costruita in modo tale che si vedesse tutto ciò vi succedeva dentro”. Wolmar-Rousseau qui interpreta Marco Aurelio (e questo ci riporta all'ideale della saggezza): “Sarai mai veramente buona, anima mia, semplice, una, nuda (*agathê kai aplê kai mia kai gumnê*), più luminosa (*phanerôteros*) del corpo che ti avvolge?”<sup>19</sup>. Stiamo vedendo più una caricatura dell'ideale dell'autenticità che un'espressione accettabile di ciò che potrebbe essere. L'autenticità non è una sincerità integrale, priva di ogni limite e che si traduce in una trasparenza totale. Tuttavia, l'autenticità – come certe nozioni che la prefigurano, come la grazia nel Rinascimento, luogo di perfetta armonia con sé stessi, o la naturalezza che prende forma con Montaigne e i moralisti classici – è assolutamente una qualità che deve estendersi alla totalità della vita, diventando una disposizione permanente. C'è una contraddizione tra queste due affermazioni?

17 Cfr. Ch. Larmore, *Les pratiques du moi*, PUF, Paris 2004, p. 206: “Ma l'autenticità non è tutto, questo è l'errore fondamentale. Essa è solo un valore tra gli altri, e dovrebbe essere evidente ormai quanto sia sbagliato elevare l'autenticità al rango di un valore supremo [...] Va detto molto semplicemente: spesso facciamo bene ad essere come gli altri”. E Larmore adotta dunque un “‘pluralismo etico’ che la tradizione filosofica ha sempre fatto fatica ad accettare” (ivi, p. 213), pluralismo secondo il quale l'autenticità è solo un valore tra tanti. Quindi conclude che “l'idea di un'etica dell'autenticità [...] si basa su un malinteso” (*ibidem*).

18 J.-J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, IV parte, lettera VI; in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1961, p. 424, tr. it. *Giulia o la Nuova Eloisa*, Rizzoli, Milano 1996<sup>4</sup>, p. 446 (corsivo dell'autore, ndc).

19 Marco Aurelio, *Colloqui con sé stesso*, X, 1.

### Definire l'autenticità?

L'autenticità non sembra poter essere intesa come una sincerità integrale, o come una sincerità che dovrebbe estendersi alla più piccola peripezia della vita. Ci sono circostanze in cui è legittimo tacere la verità, nasconderla e persino, forse, mascherarla. Il giusto che mente per salvare dei bambini ebrei ovviamente non è da biasimare, la sua condotta è coraggiosa e persino ammirevole. Fare della sincerità una virtù sopra tutte le altre significa rendere la verità delle nostre affermazioni un feticcio, come se dovesse prevalere su ogni altra considerazione. Salvare la vita di una persona innocente non può essere paragonato col dire una bugia. È difficile, a questo proposito, sottoscrivere la tesi di Trilling secondo cui l'autenticità sarebbe una sincerità assolutizzata, sebbene non si possa negare che Rousseau a volte sembra abbracciare una simile concezione. Come sottolinea Montaigne – peraltro ardente difensore di una forma di autenticità personale che egli chiama “naturale” e che è al centro dello sviluppo letterario degli *Essais* – non c'è contraddizione tra fare l'apologia dell'autenticità e ammettere che “di fatto, neppure la verità ha questo privilegio di essere praticata in ogni momento e in ogni maniera: il suo uso, per quanto nobile sia, ha le sue restrizioni e i suoi limiti”<sup>20</sup>. Dobbiamo anche andare oltre: il giusto che dice una bugia in una situazione di violenza morale esercitata contro di lui e contro coloro che intende salvare soddisfa l'ideale dell'autenticità nel momento in cui decide di mentire. Potremmo infatti definire l'autenticità personale come il fatto di comportarsi e presentarsi nella propria vita in modo fedele, allo stesso tempo, ai propri principi, ai valori ai quali si aderisce, agli ideali ai quali si è fedeli, ai propri sentimenti e desideri, alle proprie inclinazioni e preferenze, alle proprie vere convinzioni. Date le circostanze, il giusto si comporta in conformità con ciò in cui crede e con i principi etici che guidano la sua vita. Ritiene che una bugia raccontata sotto minaccia sia giustificata quando si tratta della vita di persone innocenti, e si comporta di conseguenza. L'autenticità può essere vista in questo senso come un concetto vicino a quello di integrità. Si potrebbe dire che è integro chi regola la propria vita e il proprio comportamento secondo i propri principi etici. Tuttavia, c'è un'importante differenza tra integrità e autenticità: l'integrità è un concetto strettamente *etico*, nella misura in cui i principi con cui l'individuo integro

si allinea toccano la questione del bene e del male. L'autenticità ha a che fare con un dominio più ampio di quello dell'etica, poiché riguarda tanto il voler vivere secondo i propri principi quanto il vivere secondo i propri gusti, o secondo le proprie aspirazioni in generale, sviluppando le proprie disposizioni e talenti; in altre parole, si tratta di “fare la verità” nella propria vita, o di vivere una vita di verità in relazione alla totalità di chi si è, e non solo in relazione ai propri principi etici. Ciò porta alla conseguenza, a prima vista paradossale, secondo cui una vita potrebbe essere autentica anche se venisse meno ai principi che governano il vivere in comune. E infatti c'è tutta una tendenza, nelle riflessioni sull'autenticità, a evidenziare figure autentiche ribelli e protestanti, dal nipote di Rameau nell'omonimo dialogo di Diderot al *Saint Genet* di Sartre, attraverso l'oltreuomo nietzscheano e l'araldo della *Disobbedienza civile* di Thoreau; una tendenza che tende a fare della marginalità, della contestazione, a volte dell'asocialità e persino del crimine, dei tratti di autenticità. L'autenticità, a differenza dell'integrità, è eticamente neutra; è stata persino considerata da alcuni compatibile con l'amoralità. Tornerò su questo più tardi. Come possiamo vedere, l'autenticità non è né la sincerità né l'integrità: assomiglia alla sincerità nel senso che ha a che fare con la verità, e consiste appunto nel “fare” la verità su sé stessi, sia per sé che per gli altri. Mentre la sincerità consiste semplicemente nel dire ciò che si pensa e l'affidabilità nel fare ciò che si dice, l'autenticità consiste nell'essere chi si è, e nel presentarsi agli altri come tali. Questo è il motivo per cui una seconda importante differenza tra la sincerità e l'autenticità è che chi è sincero può ingannare perfettamente sé stesso o comunque illudersi su di sé – dice quello che pensa o quello che sente, ma si sbaglia a tal riguardo. Essere sinceri non implica in alcun modo che ciò che si dice sinceramente sia la verità (deve solo essere ciò che si *crede* sia la verità). Al contrario, fare la verità nella propria vita, esistere in pieno accordo con sé stessi, cioè con ciò in cui si crede e si spera, con ciò che si desidera, con gli ideali a cui si aderisce, implica necessariamente non essere ignoranti su sé stessi, avere un certo grado di auto-lucidità. D'altra parte, l'autenticità *somiglia* all'integrità, in quanto consiste nel condurre un'esistenza conforme ai propri principi, ma essa si estende oltre l'integrità ad aspetti di noi stessi che non hanno uno statuto etico, come lo sviluppo dei nostri talenti, o il seguire le nostre vere preferenze invece di conformarci ai gusti degli altri, o ancora l'ascoltare i nostri veri sentimenti invece di confonderli con quelli di chi ci sta intorno. L'integrità è rimanere fermi sui propri principi etici e comportarsi di conseguenza; l'au-

20 M. de Montaigne, *Essais*, III, XIII, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004, tr. it. *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2012, p. 2007.

tenticità consiste piuttosto in due attitudini strettamente intrecciate: 1) vivere in conformità ai propri principi ma anche alle proprie aspirazioni in generale, ai propri gusti, alle preferenze, ai talenti e alle reazioni emotive; 2) presentarsi agli altri in modo fedele a questi stessi principi, aspirazioni o reazioni emotive, e non cercare di mascherarli. L'integrità è una fedeltà a dei valori che sono giusti o buoni, ma per così dire "impersonali"; l'autenticità è una fedeltà a questi stessi principi, ma ugualmente anche a valori più "personali" – desideri, gusti, aspirazioni in quanto *nostri*, costituenti la nostra identità. Storicamente, se lo consideriamo a partire da Rousseau, potremmo dire che questo ideale è stato concepito secondo due grandi modelli che possiamo chiamare rispettivamente "espressivista" e "costruttivista". Il primo, che è quello del romanticismo, enfatizza un nucleo di assoluta originalità che risiederebbe in ogni individuo e si esprimerebbe in primo luogo nelle sue reazioni affettive: essere autentici sarebbe quindi ascoltare la "voce della natura" che parla nell'interiorità di ogni uomo, il sentimento interiore che non inganna mai (e questo sentimento interiore, o questo "istinto divino", come lo chiama Rousseau, rappresenta per molti versi una secolarizzazione della "testimonianza interiore della coscienza" di Calvino, cioè della certezza che è scolpita nel cuore del prescelto della sua elezione, certezza che, in mezzo a dubbi e prove, non vacilla). Secondo questo primo modello, quindi, vivere nella verità consiste nell'esprimere nella propria vita la propria natura particolare, che i teorici di questa scuola non esitano a chiamare spesso il proprio "me". La vita nella sua interezza deve divenire, dunque, un'espressione integrale di chi si è, e l'epicentro dell'essere di ogni persona risiede prima di tutto in ciò che sente: "Sì, quello ch'io so chiunque lo può imparare", esclama il giovane Werther, "ma il mio cuore non l'ho che io"<sup>21</sup>. Il secondo modello per pensare l'autenticità che si è imposto con gli "esistenzialismi" (in un senso molto ampio del termine, che include Heidegger), al contrario, fa consistere la conformità dell'individuo al proprio essere nella fedeltà ai propri impegni o alle proprie scelte, ovvero nel fatto, per ognuno, di "scegliere per sé stesso"; l'epicentro dell'essere di ogni persona risiede quindi piuttosto nella sua volontà. Questo modello volontaristico dell'autenticità finisce per basarsi sull'idea secondo cui essere autentici significherebbe essere pienamente risolti o esistere in conformità alle proprie decisioni già prese – esistere in modo fedele ai propri

21 J. W. Goethe, *I dolori del giovane Werther*, in *Romanzi*, a cura di R. Caruzzi, Mondadori, Milano 1979, p. 85.

impegni. Questa idea si trova espressa in Kierkegaard a proposito della fase etica, e in una forma piuttosto ironica (poiché la fase etica è lontana dal rappresentare per il pensatore danese il termine finale di un'esistenza compiuta), quando fa dire al giudice Wilhelm in *Enten-Eller*: "Scegliendo sé stessa, la personalità si sceglie eticamente ed esclude assolutamente l'estetico; ma dal momento che, appunto, l'individuo in questione sceglie sé stesso, e con lo scegliere sé stesso non diventa un altro essere, ma diventa sé stesso (*bliver sig selv*), allora tutt'intero l'estetico riviene nella sua relatività"<sup>22</sup>. Siamo molto vicini, in questa "scelta della scelta" (come la chiama anche l'assessore), che è una sorta di battesimo della volontà con cui essa entra nella fase etica, all'autoposizionamento dell'io fichtiano che si strappa dal nulla e si pone unicamente mediante il proprio potere discrezionale. Troviamo questa stessa idea di uno "scegliere la scelta (*Wählen der Wahl*)"<sup>23</sup>, che è equivalente alla risoluzione o all'essere risoluto (*Entschlossenheit*), in *Essere e Tempo*, e questa risoluzione con cui il *Dasein* decide della propria esistenza e di sé stesso nella propria interezza è formalmente identica all'autenticità (*Eigentlichkeit*). "L'andarsi a riprendere dal Sì", scrive Heidegger,

cioè la modificazione esistenziale del Sì-stesso in autentico esser se-Stesso, deve aver luogo come *ripresa della scelta*. Ma ripresa della scelta significa *scelta di questa scelta stessa*, decisione per un poter-essere fondato nel proprio se-stesso. Scegliendo la scelta, il *Dasein* rende in primo luogo *possibile* a sé stesso il proprio poter-essere autentico<sup>24</sup>.

È quindi con l'essere risoluto, e con esso solo, che si raggiunge "la verità del *Dasein* più originaria, perché autentica"<sup>25</sup>. Un'altra variazione di questo motivo dell'autenticità come conformità a una scelta fondamentale si ritrova nella teoria sartriana dell'autenticità, accennata soltanto in una nota di *L'Essere e il Nulla*<sup>26</sup>, e ulteriormente sviluppata nei *Cahiers pour une morale*: secondo Sartre l'autenticità risiede, per il *Pour-soi*, nell'assunzione illimitata della sua libertà, cioè in una "scelta originale" di sé stesso e di tutte le implicazioni che derivano da questa scelta. L'autenticità consiste quindi nel voler essere sé stessi e nel volersi così come si è scelto di essere. A

22 S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, libro IV, trad. it. a cura di R. Garaventa in *Kierkegaard*, 2017 RCS MediaGroup, Milano 2017, p. 49.

23 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 16e éd. 1986, p. 268, tr. it. di Piero Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 326.

24 *Ibidem*.

25 *Ivi*, p. 297, tr. it. cit., p. 360.

26 J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, ed. "Tel", Paris 2013, p. 106.

differenza della “riflessione complice” in cui il *Pour-soi* si trasforma in *En-soi*, la “riflessione pura” e autentica è quella in cui il *Pour-soi* non si identifica con niente di dato, e si riafferma a partire dal proprio puro auto-posizionamento (o autocreazione) nella e per la sua scelta:

La riflessione pura e autentica è una volontà di ciò che voglio. È il rifiuto di definirmi mediante ciò che sono (Ego), bensì mediante ciò che voglio (cioè mediante la mia stessa azione, e non come essa appare agli altri – oggettiva – ma in quanto essa rivolge il suo volto soggettivo verso di me) [...]. Quindi l’affermazione del sé autentico non è della tipologia dell’essere, è una volontà diretta su una volontà<sup>27</sup>.

La particolarità di tutte queste concezioni è che rifiutano di pensare l’autenticità come conformità a qualcosa di dato, a un insieme di tendenze, di dinamiche affettive o di disposizioni radicate in qualcosa come una “natura”, un “carattere” o un “me”. Sartre si spinge fino ad affermare che non c’è nulla a cui possiamo essere conformi, e che l’idea di conformità a sé stessi o al proprio essere (che chiama “sincerità” in *L’Essere e il Nulla*) deriva puramente e semplicemente dalla malafede. Ma anche Heidegger cerca di formulare l’autenticità senza fare alcun ricorso a una natura dell’individuo. Queste concezioni rompono dunque con l’approccio espressivista e romantico dell’autenticità. Così anche Charles Larmore, erede da più parti di Sartre, il quale ritiene che sia possibile definire l’autenticità semplicemente in termini di fedeltà ai propri impegni (impegni esterni, come ad esempio una promessa, oppure interiori, in quanto gli stati mentali, come le credenze e i desideri, sono considerati da Larmore degli impegni). Cos’è in questo caso l’autenticità? Essa è la coincidenza con il principio del nostro essere, che è quello di impegnarci con noi stessi e con le nostre ragioni come solo noi possiamo fare; decidiamo quindi chi dobbiamo essere, plasmiamo noi stessi o creiamo noi stessi in modo da essere allineati con le nostre ragioni di pensiero e di azione. “L’incertezza a cui noi mettiamo fine è [dunque] pratica, non teorica, perché in questo caso non si tratta di scoprire chi siamo, ma piuttosto di plasmarsi”<sup>28</sup>. Si tratta quindi, come scrive Larmore riprendendo una formula di Sartre, non di coincidere con un essere dato, ma di coincidere “con la nostra propria non-coincidenza costitutiva”<sup>29</sup> – con ciò che Sartre chiamava “libertà” e “scelta originale”, e che

Larmore rinomina più modestamente i nostri “impegni”. Ciascuno di questi modelli, il modello espressivista e il modello volontarista dell’autenticità, solleva serie difficoltà. Cominciamo con il modello volontarista. Per molti versi, esso è una riduzione all’assurdo dell’idea stessa dell’autenticità. Infatti, se non c’è nulla a cui possiamo conformarci e che possiamo realizzare nella nostra vita – nessun insieme di tendenze, disposizioni, predilezioni individuali –, se il nostro essere è interamente “costruito” da noi stessi, ovvero “scelto” in una scelta originale, se siamo solo le nostre scelte (“il nostro essere è scelta”, scrive Sartre) o, a rigore, cercando di minimizzare gli elementi irrealistici di tale concezione, se non siamo altro che un insieme di “impegni” che noi stessi prendiamo davanti a noi stessi, è difficile vedere come l’idea della verità possa ancora conservare un significato, poiché la verità suppone uno stato di cose indipendente da noi, da ciò che desideriamo o crediamo. Questo iper-costruttivismo morale che poggia sul rifiuto dell’idea stessa di natura individuale – e per “natura” intendiamo qui semplicemente un insieme di disposizioni e tendenze sottratte alla nostra volontà e alle nostre scelte, tendenze che possono modificarsi nel tempo e non che non hanno niente di scolpito sulla pietra – non ci permette più di capire, quando siamo fedeli a noi stessi, *a cosa* esattamente dovremmo essere fedeli. Perché se “il me”, come afferma Larmore, *si riduce* ai suoi impegni, e se questi impegni avrebbero potuto sempre essere diversi da quello che sono, noi abbiamo perduto qualsiasi senso di impegni “giusti”, nel senso di “appropriati a noi stessi”, e di impegni che non lo sono. Se essere autentici consiste nell’essere fedeli ai propri impegni *qualsiasi essi siano*, ci siamo preclusi i mezzi per renderci conto del fatto innegabile che è del tutto possibile impegnarsi in qualcosa (pensiero, azione) senza che ciò rifletta minimamente ciò che siamo – semplicemente perché siamo in balia di chi ci circonda o di una falsa idea di noi stessi. Ora, ogni pensiero dell’autenticità deve darsi i mezzi per distinguere tra impegni falsi, inadeguati, ovvero derivanti da una forma di estraneità a sé stessi o di alienazione, e impegni conformi al nostro essere, il quale non può dunque essere ridotto a una somma di impegni. Lo stesso si può dire della “scelta” di cui parla Sartre: scegliere qualcosa di persona non significa necessariamente che ciò che abbiamo scelto rispecchi ciò in cui crediamo e ciò che desideriamo *veramente* – può essere che ci siamo sbagliati. Lo stesso genere di perplessità vale per la risoluzione heideggeriana. Cosa mi dimostra, quando esisto secondo il modo della risoluzione, che ciò a cui mi sono deciso non sia l’effetto di un’influenza del “Si” sul me, o che il fatto

27 J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, p. 496.

28 Ch. Larmore, *Les pratiques du moi*, op. cit., p. 152.

29 Ibid., p. 191.

di volere me stesso o di scegliere me stesso non sia il rifugio del conformismo più estremo? In altre parole, le concezioni volontaristiche dell'autenticità sembrano rimuovere ogni criterio di distinzione tra impegni in virtù dei quali noi esistiamo *in adeguatezza con noi stessi*, e impegni dove invece questo non accade, tra scelte conformi al nostro essere e scelte che non lo sono, tra "risoluzioni" che ci strappano dalla voce del "Sì" e risoluzioni che ne sono semplicemente l'espressione. Tali concezioni finiscono per svuotare di molto del suo significato l'idea stessa di autenticità, cioè di verità o di conformità *al nostro essere* – la quale suppone che l'essere a cui ci conformiamo sia almeno in parte indipendente da ciò che noi vogliamo o scegliamo. Quanto al paradigma espressivista, a prima vista sembra migliore, in quanto riconosce, al di là delle nostre scelte e dei nostri impegni, l'esistenza di un insieme di tendenze, disposizioni e dinamiche psichiche *che non abbiamo né voluto né scelto*, e che sono costitutive del nostro essere singolare. Tuttavia, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, questo paradigma non affronta realmente, almeno non più degli altri, il "difficile problema" dell'autenticità. L'idea dell'"esprimere" ha senso, infatti, solo se i sentimenti, i desideri, i convincimenti che si esprimono sono veramente i nostri. In caso contrario, se ad esempio noi non stiamo provando paura, non si dirà che *esprimiamo* la paura, ma che la stiamo *recitando*, o *simulando*. In altre parole, nel concetto di espressione non c'è posto per l'idea di un'espressione *non sincera*, cioè dell'espressione di un sentimento che non si prova. Certo, c'è un altro concetto di espressione, propriamente linguistico, secondo il quale è possibile parlare dell'espressione di una convinzione che non si ha o di un sentimento che non si prova – ma questo concetto non è quello di cui si tratta qui, poiché l'espressione, nel senso del paradigma espressivista, deve includere l'espressione linguistica e non linguistica, volontaria e involontaria. Di conseguenza, una concezione in cui essere autentici significa semplicemente esprimere nella propria vita le proprie disposizioni, inclinazioni, opinioni, non coglie affatto il "difficile problema" dell'autenticità, che poggia sul fatto che noi possiamo certamente manifestare delle inclinazioni che si rivelano ad un esame più attento non essere veramente nostre, o che possiamo illuderci su ciò che desideriamo veramente. Tutta la letteratura romanzesca contemporanea, da *La Princesse de Clèves* in poi, non parla d'altro che di questo tipo di errore. Il problema dell'autenticità, in altre parole, non può essere ridotto a una questione di *espressione*, deve coinvolgere il discernimento e la scoperta. E di questo, il paradigma espressivista non sem-

bra poter rendere conto più del paradigma volontarista. Inoltre, c'è una critica che deve essere rivolta congiuntamente a entrambi i paradigmi: rimangono prigionieri di una concezione fondamentalmente individualistica dell'autenticità. La scelta di sé, la risoluzione, l'impegno così come lo concepisce Larmore restano atti "privati", compiuti nel nostro foro interiore; quanto all'espressione del nostro "vero me", essa riposa spesso, nel pensiero romantico e post-romantico, sull'ipotesi dell'esistenza di un nucleo di originalità irriducibile, situato al di qua di ogni influenza sociale, di ogni convenzione, di ogni cultura. Un simile nucleo di originalità non è altro che un mito. In realtà, la nostra originalità personale sorge e si sviluppa sempre nel punto di congiunzione tra le nostre tendenze particolari e le innumerevoli influenze sociali. Ma il fatto che questo assunto – che è alla base, ad esempio, delle concezioni romantiche del genio – sia un mito non significa affatto che non esista, per ciascuno di noi, un insieme di tendenze e di disposizioni relativamente stabili che prendono forma a poco a poco e che si situano al di qua delle nostre decisioni – un'idea che gli "esistenzialismi" sembrano essere stati un po' troppo veloci a respingere. Non c'è niente di contraddittorio in una simile idea, né alcunché che contraddica la nostra esperienza – al contrario. Basta essere attenti allo sviluppo di un essere umano per vedere che molto presto manifesta la sua personalità, distinta da quella degli altri membri della sua famiglia. È piuttosto l'idea di un essere interamente auto-plasmato, auto-posto e auto-istituito mediante il solo esercizio di una volontà discrezionale, o di una libertà sottratta a qualsiasi ancoraggio nelle disposizioni che la precedono, ad essere una vera e propria assurdità. Se quindi vogliamo dare un senso all'idea dell'autenticità, dobbiamo da un lato ammettere una natura individuale di ciascuno, situata al di qua di ogni scelta e volontà, e che è possibile imparare a discernere per trovare il suo orientamento nell'esistenza; e, dall'altra parte, ammettere che questa "natura" (non c'è motivo di rifiutare questo termine) cambia secondo la storia individuale di ogni essere e sotto l'effetto di innumerevoli influenze, il che non la squalifica in alcun modo per sottintendere all'esercizio della nostra autenticità. In effetti, l'autenticità non consiste solo nel presentarsi agli altri in modo affidabile e veritiero; essa è ciò che contribuisce, in virtù del modo in cui ci presentiamo agli altri, alla *costituzione* stessa della nostra identità, al fatto che godiamo di un'identità stabile che possiamo assumere di fronte agli altri. L'autenticità serve a "costruire" la nostra identità *in quanto identità fondamentalmente sociale*. Essa è la base di una dinamica sociale di costituzione di sé, in virtù della quale il solo che



può avere un'identità (nel senso in cui qui la intendiamo) è colui che è in grado di assumerla in modo affidabile di fronte agli altri – e di rivestirla in questa maniera proprio perché essa *sia* la sua identità. L'autenticità, così come la sincerità (dire quello che pensiamo) o l'affidabilità (fare quello che si dice), svolge un ruolo essenziale nella *costituzione* delle nostre identità, e non solo nella loro comunicazione, in modo tale che tutto questo processo è *essenzialmente* sociale, e non solo accidentalmente sociale.

### *Qualche critica dell'autenticità, e qualche risposta*

Questa caratterizzazione dell'autenticità rimane un semplice abbozzo, ma ci consente di far fronte a una serie di sospetti e obiezioni, di diversa estrazione, che sono stati formulati contro questo ideale. Lascio da parte l'obiezione derivante dal "nietzscheanesimo alla francese", come lo chiama Putnam, secondo cui la stessa distinzione tra verità e falsità sarebbe un'illusione (un "errore"!); Tale obiezione è autocontraddittoria e ha già dato origine a un'ampia letteratura. Allo stesso modo, lascerò da parte le critiche degli ambienti più conservatori, secondo cui l'ideale dello sviluppo individuale sarebbe solo l'espressione di una "cultura del narcisismo" e di una forma moderna di egotismo o egoismo. Infatti, se l'autenticità, come ho sostenuto, consiste nel presentarsi e nel comportarsi nella propria vita in modo fedele ai propri principi, ai valori ai quali si aderisce, agli ideali che si abbracciano, e allo stesso tempo ai propri sentimenti, desideri, inclinazioni, preferenze o vere credenze, allora non c'è assolutamente alcun motivo per supporre che questi desideri, inclinazioni e credenze siano necessariamente egoisti, o che questi principi e ideali siano edonistici, addirittura nichilisti. Charles Taylor ha ampiamente sottolineato questo punto<sup>30</sup>. L'autenticità, se la si separa da certe formulazioni sfortunate che le sono state conferite, costituisce un ideale *esigente*, quello di non scendere a compromessi con i propri veri desideri, principi e convincimenti, e può dunque condurre a una vita di sacrifici. Rimangono tre obiezioni più serie che vorrei esaminare:

- 1) Una critica derivante soprattutto dalle scienze umane, che consistente nel denunciare l'elitarismo implicito di questo ideale (Bourdieu) o la sua inconsistenza (Foucault);
- 2) L'obiezione secondo cui la fedeltà all'ideale dell'autenticità condurrebbe ad una forma di amoralismo;
- 3) Infine, l'obiezione secondo cui l'autenticità si baserebbe su una totale trasparenza a sé stessi e una to-

tale conoscenza di sé, cose che ci sono inaccessibili.

Dal punto di vista di una critica delle scienze sociali, l'autenticità sarebbe un ideale subdolamente elitario e borghese. In *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Bourdieu sostiene, ad esempio, che l'*Eigentlichkeit* heideggeriano sarebbe "una ritraduzione particolare e particolarmente sottile della comune opposizione tra l'élite e le 'masse' [...]. In questi passaggi, mille volte commentati, si dovrebbero individuare i luoghi comuni dell'aristocrazia universitaria"<sup>31</sup>. Questa critica comprende peraltro l'inegualitarismo ontologico di Sartre, e si applica alla ricerca dell'autenticità *in generale*:

Uguali nella libertà, gli uomini sono ineguali nella capacità di usare autenticamente la loro libertà, e solo un'"élite" può appropriarsi delle possibilità, universalmente offerte, di accedere alla libertà dell'"élite". Questo volontarismo etico – che Sartre spingerà al limite – converte la dualità oggettiva dei destini sociali in una dualità di rapporti verso l'esistenza [...].<sup>32</sup>

Ora, se è chiaro che l'ideale dell'autenticità, a partire dalle sue lontane origini nella magnanimità antica, è fortemente tinto di connotazioni aristocratiche – esso deriva da un "perfezionismo morale" che poteva essere elaborato e attuato solo dagli strati più privilegiati della società – questo non significa che non possa essere concepito come *alla portata di tutti*; e questo è proprio ciò che è successo, in un certo senso, nelle nostre società occidentali a partire dagli anni Sessanta: l'autenticità da lì in poi si è democratizzata, è diventata persino un ideale di massa. Potremmo quindi rispondere a Bourdieu restituendogli la sua domanda: il disprezzo mostrato dall'intellettuale per un ideale che si è largamente diffuso nelle nostre società democratiche contemporanee non racchiude un atteggiamento altrettanto elitario di quello che egli denuncia? E cosa dire a chi, come Foucault, ha visto in questa aspirazione collettiva una rivendicazione totalmente vuota e insignificante? Prendiamo, ad esempio, il seguente passaggio da *L'herméneutique du sujet*:

Ciò che vorrei segnalarvi è lo stesso di quando oggi vediamo il significato, o meglio la quasi totale assenza di significato, che diamo a espressioni, per quanto molto familiari e che continuano a trovarsi nei nostri discorsi, come: tornare a sé stessi, liberarsi, essere sé stessi, essere autentici, ecc. Quando vediamo l'assenza di significato

30 Cfr. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University press, 1991.

31 P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, de Minuit, 1988, p. 91, tr. it. *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, il Mulino, Bologna 1989.

32 Ivi, pp. 99-100.

e di pensiero che c'è in ciascuna di queste espressioni utilizzate al giorno d'oggi, credo che non dovremmo essere molto fieri degli sforzi che stiamo compiendo per ricostituire un'etica del sé.<sup>33</sup>

L'atteggiamento condiscendente qui adottato da Foucault è ancora più sorprendente se si considera che la concezione che egli talvolta difende di una "estetica dell'esistenza" (che si potrebbe riassumere nello slogan "fare di sé stessi un'opera d'arte"<sup>34</sup>) trae la sua fonte, che egli lo ammetta o no, nello sviluppo di queste stesse teorie dell'autenticità che egli denuncia. In realtà, Foucault sospetta che la ricerca dell'autenticità espressa nella sua epoca sia la rimodulazione contemporanea delle pratiche ascetiche espresse nel cristianesimo, di quelle tecniche di confessione e ammissione di colpa che Foucault descrive in *Les aveux de la chair*<sup>35</sup>. Foucault oppone a queste tecniche alienanti e soggioganti, volte a strappare ai fedeli o agli uomini di Chiesa la verità su sé stessi, le "tecniche del sé" dell'Antichità, che sarebbero state più neutre. L'ideale dell'autenticità sarebbe un semplice avatar delle forme tradizionali di obbedienza, così come si sono sviluppate attraverso le modalità della confessione cristiana. Così, in maniera abbastanza strana, ciò che viene vissuto come "liberazione" ed "emancipazione" dagli stessi attori (maggio '68) è considerato da Foucault un discorso di soggezione e oppressione. Questo è il caso della stessa rivoluzione sessuale, che non sarebbe altro che un sottoprodotto delle tecnologie di controllo proprie delle moderne forme di potere. Almeno due cose sembrano problematiche in questo tipo di posizione. In primo luogo, il tipo di atteggiamento che assume Foucault sembra essere confutato nella pratica. Chi oggi potrebbe crescere i propri figli senza far intervenire l'ideale dell'autorealizzazione? Chi potrebbe aspettarsi da loro che si limitassero ad occupare il posto loro assegnato dalla società? Ma soprattutto, se seguissimo Foucault alla lettera, dovremmo concludere che sono state delle tecniche di potere a "creare" l'aspirazione moderna a conoscere i propri desideri e aspirazioni, e a realizzarli nella propria vita. Tutto ciò è verosimile? Come potrebbero le tecniche di potere, allo stesso tempo, essere *repressive*, ovvero *impedire* il soddisfacimento dei propri desideri e delle proprie aspirazioni, ed essere *la fonte*

dell'aspirazione di secondo grado, propria dell'autenticità, ad esprimere e realizzare quegli stessi desideri e aspirazioni (di primo grado) nella nostra vita? Una tale concezione sembra puramente e semplicemente contraddittoria. La seconda obiezione riguarda la tendenza al relativismo morale, o persino all'amoralismo, che potrebbe derivare dal venire alla ribalta dell'ideale dell'autenticità all'interno delle nostre società e della nostra cultura. Come si è detto, il contrasto su cui si basano la maggior parte delle concezioni di questo ideale, a partire da Rousseau, è quello di una società della falsità e di una verità situata all'interno dell'individuo. Non sorprende, a queste condizioni, che l'individuo autentico possa pretendere di essere tale ribellandosi al "conformismo" del suo ambiente, e talvolta includendo in questo conformismo le regole della morale stessa. Questo è ciò che ha favorito l'emergere delle figure "contestatarie" dell'autenticità, discusse sopra. Come si può basare la propria vita sul rifiuto delle regole della moralità e della società, e rimanere comunque autentici? Si pensi, ad esempio, alla figura di Vautrin in *La Comédie humaine*. Vautrin è un criminale che non ha scrupoli a mentire, tradire o ingannare gli altri. Ma Vautrin è dotato anche di una grande lucidità su sé stesso e sui motivi che lo guidano. Rileggiamo, ad esempio, il "sermone" che rivolge a Lucien de Rubempré alla fine delle *Illusions perdues*, quando trova il giovane nella vettura nel momento in cui stava per gettarsi dall'alto di un ponte, e, travestito da prete, gli spiega quanto fosse stato ingenuo a credere di poter trionfare nel mondo solo con la sua buona fede. In questo caso il discorso del criminale, modellato in molti modi sul cinismo di un Gracián e sull'immoralismo di un Nietzsche, consiste nell'affermare che la verità deve essere usata come un sotterfugio, accettando per tutto il resto la "morale del gregge". Vautrin è perfettamente sincero con sé stesso e, per di più, perfettamente onesto con il suo interlocutore. Non cerca di abusare di sé stesso né, almeno in questa circostanza, di abusare di nessuno. Egli è, si potrebbe dire, sia autentico che perfettamente immorale, secondo il suo motto: "Tutti i grandi uomini sono mostri"<sup>36</sup>. Se l'ideale dell'autenticità è compatibile con l'immoralità, ciò non lo squalifica come ideale? Questo è un problema complesso, ma mi sembra che almeno si possa dare un abbozzo di soluzione. L'atteggiamento di Vautrin è una possibilità limite che si addice a un personaggio di fantasia, ma che è più difficile da realizzare nella vita: questo atteggiamento consiste

33 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 241.

34 M. Foucault, *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, "Quarto", 2001, p. 1211.

35 Cfr. M. Foucault, *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris 2018, tr. it. *Storia della sessualità 4. Le confessioni della carne*, Feltrinelli, Milano 2019.

36 Honoré de Balzac, *Les Illusions perdues*, in *La Comédie humaine*, tome V, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, Paris 1977, p. 696.

nel dissociare *completamente* la verità verso sé stessi e la falsità verso gli altri. Ma fino a che punto è possibile una tale dissociazione? Quanto è sostenibile ciò che si potrebbe chiamare “pura ipocrisia”? Esaminiamo un secondo personaggio, Julien Sorel in *Le Rouge et le Noir*. Anche Julien, all’inizio del romanzo, dichiara di essere un “ipocrita consumato”<sup>37</sup>. Il suo modello, insieme a Napoleone, è Tartuffe. Ma la sua ipocrisia è più che altro un atteggiamento reattivo, un meccanismo di difesa, il mezzo per sfuggire a un padre brutale e privo di amore, alla vita angusta da piccolo artigiano di provincia che lo attende. Ciò che l’intero romanzo manifesterà è che Julien è solo un ipocrita *suo malgrado*, e che ciò a cui aspira veramente è la grande qualità stendhaliana allo stato puro, di cui M.me de Rênal gli offre il modello, e Mathilde de la Mole il contromodello. Alla fine del romanzo, quando egli muore sul patibolo, ha finalmente riconosciuto il suo amore per la prima e ha capito che la sua attrazione per la seconda gli era stata dettata dall’amor proprio, era solo un “amore della testa” e non un “amore del cuore”, per usare la terminologia di Stendhal. Allora finalmente agisce in pieno accordo con sé stesso. Riguardo alla sua esecuzione, il narratore afferma: “Tutto è avvenuto in modo semplice, come si conviene, e da parte sua *senza alcuna affettazione*”<sup>38</sup>. Julien Sorel rivela meglio di Vautrin la vera natura dell’ipocrisia – quella diffusa e comune, e di cui l’altra è solo un’idealizzazione. Ci si riesce a mascherare in modo convincente (Julien, per quanto gli riguarda, non smette mai di tradire sé stesso) solo aderendo al proprio personaggio, cioè arrivando a adottare gli stessi desideri e le stesse convinzioni di questo. Se si vuole mentire agli altri a lungo termine, bisogna assomigliare all’essere chimerico a cui si vuole dare consistenza. E così, in realtà, l’ipocrisia verso gli altri è *sempre accompagnata da una menzogna verso sé stessi*, e da una perdita di orientamento rispetto alla propria vera identità. Anche il criminale più cinico a volte è ancora vero, almeno per qualcuno, e se non lo fosse, smetterebbe di possedere la benché minima fisionomia morale. Questo è ciò che tende ad accadere in casi estremi, come quello di Jean-Claude Romand descritto da Emmanuel Carrère in *L’adversaire*: qui, l’entità della menzogna e la sua durata portano al limite della spersonalizzazione<sup>39</sup>.

37 Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, éd. d’Henri Martineau, in *Romans*, tome I, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, Paris 1952, p. 383.

38 Ivi, p. 804.

39 Emmanuel Carrère cita un rapporto psichiatrico: “Non gli sarà mai possibile essere considerato una persona sincera, e teme che nemmeno lui riuscirà mai a ritenersi tale. Prima tutti credevano a tutto ciò che diceva, adesso nessuno crede più a niente, e lui stesso non sa

L’autenticità, per essere psicologicamente ed esistenzialmente possibile, deve essere sempre sia una verità verso sé stessi che una verità verso gli altri, perché in fondo si tratta di due facce della stessa medaglia: noi costruiamo la nostra identità in maniera sociale, prendendo posizione in modo sincero davanti agli altri, ed è prendendo una posizione che scopriamo chi siamo veramente. Al contrario, generalmente abbiamo bisogno di ingannare noi stessi per poter ingannare gli altri, e di ingannare gli altri per essere in grado di far credere a noi stessi ciò che vorremmo credere. Ne consegue che un’autenticità che conviva con una perfetta ipocrisia è solo un caso da manuale privo di plausibilità esistenziale. Del resto, lo stesso Vautrin sente il bisogno di *confidarsi* con Lucien, il che dimostra che la sua ipocrisia non è né “pura” né universale; un criminale cerca *complici*, ovvero precisamente persone che sono in confidenza. La possibilità di un’autenticità “immorale” o “amorale”, fondata su una perfetta ipocrisia, cioè su un sistematico inganno degli altri riguardo alla propria identità, non è altro che una chimera. L’autenticità, se ci pensiamo fino in fondo, è difficile da conciliare con l’amoralismo, perché ci chiediamo come qualcuno privo di principi possa rispettare la verità abbastanza da raccontarla a sé stesso. Il rispetto per la verità richiede più della sua semplice utilità pratica. Ma l’autenticità è possibile? Non dovrebbe essere basata necessariamente su una conoscenza di sé e su una consapevolezza di sé così perfette da sembrarci impossibili in questo mondo? Quest’ultima obiezione presuppone che, per essere autentici, si debba cominciare dal conoscere sé stessi. Ma questa posizione non si basa forse su una concezione eccessivamente “ponderata” e intellettualistica di cosa significhi realmente l’autenticità? Per essere autentico, non ho bisogno di *volerlo* essere, di mirare a quella qualità come obiettivo, o di sapere che lo sono quando lo sono. Come hanno abbondantemente dimostrato le concezioni del naturale, da Montaigne ai moralisti classici, la deliberata ricerca del naturale, e gli scrupoli posti nel raggiungerlo, contravvengono al loro scopo. L’autenticità non ha alcun bisogno di diventare un obiettivo consapevole e riflessivo, né l’obiettivo dei nostri sforzi, per poter essere possibile; al suo livello più semplice, essa risiede semplicemente in un’*assenza* di

cosa credere, perché non ha accesso alla propria verità, ma la ricostruisce con l’aiuto delle interpretazioni che gli offrono gli psichiatri, il giudice e i media” (E. Carrère, *L’adversaire*, Paris, POL, 2000, ed. Gallimard, Paris 2014, p. 184, tr. it. *L’avversario*, tr. di E. V. Fabris, Adelphi, Milano 2013, p. 142). In uno dei loro ultimi scambi epistolari, Emmanuel Carrère sottolinea “la sua incapacità di accedere a sé stesso, quel vuoto che ha continuato a dilatarsi prendendo il posto di colui che dentro di lei deve dire ‘io’”. (tr. it. cit., p. 158).

dissimulazione, di frode, di inganno, così come la sincerità consiste solo in un'*astensione* da tutte le menzogne. Inoltre, come hanno osservato i pensatori del naturale, la ricerca deliberata dell'autenticità conduce spesso all'opposto di quest'ultima. Prendiamo Rousseau: la sua incessante rivendicazione della propria sincerità finisce per renderlo dubbio agli occhi del lettore, in quanto utilizza in realtà lo stesso tipo di sotterfugio di quello usato dal bugiardo: questi, per mentire con successo, deve *far credere* agli altri quello che dice; allo stesso modo, l'autentico che vuole essere tale e lo rivendica deve cercare di *far credere* agli altri che lo sia, e così, spesso, di farlo credere a sé stesso; ora, ci sono troppi casi di studio sugli effetti di un simile atteggiamento per non mettere in dubbio l'oggetto stesso della sua affermazione. Ci sono casi in cui l'eccesso di autoconoscenza e di riflessione distrugge la possibilità stessa di essere autentici. Supponiamo un uomo che abbia appena incontrato una donna per la quale inizia a provare dei sentimenti; lei lo invita a raggiungerla al mare, e lui sente un forte desiderio; ma allo stesso tempo ha altri obblighi: aspira a una promozione importante, e sa che se lascia tutto per unirsi a lei, quella promozione sarà rifiutata. Cosa fa allora? Comincia a pensare, a sondare sé stesso, a fare dell'introspezione, a chiedersi cosa sia più importante per lui, tra il raggiungere questa semi-sconosciuta per la quale ha questi sentimenti nascenti e il dare priorità alla sua carriera. Supponiamo che dopo questa lunga riflessione, dopo aver soppesato i pro e i contro, giunga alla conclusione che farebbe bene ad andare da questa donna. Ecco, la sua riflessione, ovviamente, è una riflessione di troppo. Perché anche se decidesse di accettare l'invito, raggiungerebbe questa donna per motivi fondamentalmente egoistici, e non per amore. Quest'uomo ha avuto quello che Bernard Williams chiama simpaticamente "un pensiero di troppo". La condotta autentica, qui, sarebbe stata quella in cui ci si astiene dal soppesare i pro e i contro, e ci si arrende semplicemente ai propri sentimenti, indipendentemente dalle conseguenze dal punto di vista della carriera. Ci sono cose che si fanno per amore, e aggiungervi un motivo in più significa aggiungere un motivo che contraddice questa disposizione. Pertanto, non solo l'autenticità talvolta si adegua all'assenza di riflessione, ma la riflessione, almeno in determinate circostanze, contraddice la possibilità dell'autenticità<sup>40</sup>. Non dobbiamo farci una concezione troppo riflessiva di questa qualità esistenziale.

---

40 Cfr. in merito S.Feldman, A. Hazlett, *Authenticity and Self-Knowledge*, in "Dialectica", vol. 67, n° 2, p. 157-181.

