

La semiotica della casuistica

Sitti Maani

sittimaani@gmail.com

Abstract From the second half of the sixteenth century until the second half of the seventeenth, a new way of interpreting the religious tradition and constructing the moral discourse developed in the Catholic culture and, to a lesser extent, also in the Protestant one. This new way, predominantly but not exclusively practiced by the Jesuits, coincided with the discursive genre of casuistry. Casuistry consisted in the attempt at reconciling the interpretation of tradition with the advent of modernity, that is, in the attempt at altering the shape of religious culture so that it might adapt to the new sociocultural tendencies of modern Europe. In the frame of this re-articulation of religious culture, casuistry also proposed a new conception of signs and, in particular, of the relation between society, religion, and language.

The article focuses on a passage (tome I, lesson XLIV) from the *Lezioni sacre* of the Jesuit Carlo Ambrogio Cattaneo (1645-1705), in which he proposed considerations on the arbitrary character of languages that, from a certain point of view, anticipate some reflections of Ferdinand de Saussure. These considerations ignited a polemic that produced about twenty works on such theme. Thus far, this important page in the history of the philosophy of language has been almost completely ignored.

Keywords: Casuistry; Semiotics; Moral Discourse; Modernity; Philosophy of Language

Received 3 September 2017; accepted 21 December 2017.

1. Attualità della casuistica

Dalla seconda metà del sedicesimo secolo sino alla seconda metà del diciassettesimo, si sviluppò, in seno alla cultura cattolica, e in modo meno clamoroso anche in quella protestante, un nuovo modo d'interpretare la tradizione religiosa e di costruire, sulla base di essa, un discorso morale, e quindi anche un discorso sulla moralità del linguaggio come strumento di rappresentazione della realtà. Questo nuovo modo coincise con il genere discorsivo della casuistica, che fu praticato prevalentemente dai Gesuiti, ma non esclusivamente da essi. La casuistica consistette nel tentativo di conciliare l'interpretazione della tradizione religiosa con l'avvento della modernità, ovvero nel tentativo di alterare la forma di una cultura morale, quella cattolica, appunto, affinché essa si adattasse alle tendenze socioculturali dell'Europa moderna. Nell'ambito di questa riarticolazione della cultura religiosa, la casuistica propose anche una nuova concezione dei segni, in particolare nel rapporto fra società, religione e linguaggio. Essa storicamente sfociò in forme così ardite di costruzione

del discorso morale che finì con il prestare il fianco all'accusa di lassismo. La reputazione di questo genere discorsivo fu pertanto distrutta dal geniale attacco satirico contenuto nelle *Provinciales* di Pascal (1656-1657).

La casuistica, tuttavia, metteva a frutto una tradizione filosofica antichissima, che sostanzialmente si originò dall'*Etica nicomachea* di Aristotele¹ e, attraverso gli stoici (THAMIN 1884), Cicerone², la retorica classica, il diritto romano, i penitenziali dell'Alto Medioevo³, le summe teologiche del basso Medioevo, il Pirronismo di Montaigne, e infine la *ratio studiorum* dei Gesuiti⁴, proponeva un'idea di costruzione del discorso morale opposta a quella di una tradizione filosofica alternativa, la quale sostanzialmente si originò da Platone e, attraverso Agostino, il Protestantesimo, i Giansenisti, e poi in seguito anche con Spinoza, Descartes e Kant, propugnava un'idea diametralmente opposta. Si potrebbe etichettare quest'ultima idea come "costruzione logico-geometrica del discorso morale", ed è forse soprattutto la filosofia analitica, oggi, ad esserne fautrice. La prima idea, invece, quella che si sviluppò anche attraverso la casuistica, si potrebbe etichettare come "costruzione etico-retorica del discorso morale", ed è forse soprattutto la semiotica, oggi, ad esserne depositaria⁵. Nessuna di queste due idee è migliore in sé e per sé, ma ciascuna si adatta a un certo tipo di contesto culturale, in una dialettica che attraversa la storia.

La prima filiera, tuttavia, e in particolare il lascito culturale della casuistica, sono stati spesso vittime di un discredito eccessivo, che non ha permesso di coglierne il precipuo valore culturale. La maggior parte dei classici della casuistica del Seicento e del Settecento non è stata più ripubblicata dopo essere stata oggetto di critica sarcastica e demolitrice da parte di Pascal prima e dei filosofi illuministi poi. Questi volumi giacciono tuttavia in moltissime biblioteche europee, perlopiù ecclesiastiche,

¹ Si veda in particolare *Eth. Nic.* I.iii.1-4, 1094b: «è proprio dell'uomo colto, infatti, richiedere in ciascun campo tanta precisione [25] quanta ne permette la natura dell'oggetto, giacché è manifesto che sarebbe pressappoco la stessa cosa accettare che un matematico faccia dei ragionamenti solo probabili e richiedere dimostrazioni da un oratore. Ciascuno giudica bene ciò che conosce, e solo di questo è buon giudice» (trad. italiana Claudio Mazzarelli).

² Si consideri, in Cicerone, la dialettica fra Diogene di Babilonia e il suo discepolo e successore Antipatro di Tarso, vale a dire la dialettica fra "l'utile" e "l'onesto", che occupa gran parte del terzo libro del *De Officiis*. La discussione sull'inviolabilità dei giuramenti, alla fine del libro, è particolarmente interessante in relazione a ciò che, come si vedrà nel seguito di questo articolo, diverrà un tema centrale nella filosofia del linguaggio della casuistica, ossia il rapporto fra linguaggio, realtà, verità, e convenienza sociale.

³ Per esempio, il *Penitenziale dello pseudo-Cummeano* (c. 650), che descrive il peccato di spergiuoro, lo suddivide secondo diverse caratteristiche aggiuntive (lo spergiuoro fa penitenza per quattro anni; colui che incita qualcuno a commettere involontariamente spergiuoro, sette anni; lo spergiuoro involontario che se ne accorga a posteriori, un anno; colui che sospetta di essere indotto allo spergiuoro ma non vi resiste, due anni; e così via) (Cod. Sang. 550). Sulla casuistica della menzogna, che si sviluppa spesso in relazione alla teologia agostiniana della veridicità e della mendacia, si confronti anche la *Summa de Pœnitentia* (1221) di Raimondo di Peñafort.

⁴ Ma questa filiera potrebbe essere molto più lunga e dettagliata, da Ermagora di Temno a Cicerone, da Adam Smith a Thomas Jefferson. Non andrebbe poi trascurata neppure la relazione fra la cosiddetta "casuistica paolina", sulla quale spesso si fonda quella del cattolicesimo moderno, e il discorso morale rabbinico. Sulla "casuistica paolina" si veda CONGAR e VARILLON 1947; sul rapporto con la morale rabbinica, DAVIES 1967. Per un confronto fra casuistica cristiana e "Halakhah dinamica" si veda GORDIS 1979.

⁵ Una delle migliori ricostruzioni della storia concettuale della casuistica si trova in JONSEN e TOULMIN 1988.

dalle quali sono stati in parte recuperati solo a seguito del tentativo, da parte di Jonsen e Toulmin (1988), di varare una neo-casuistica. Come segnalano questi autori nel primo vero sistematico tentativo di rivalorizzazione di tale tradizione:

Yet however indispensable it is in practice, the whole enterprise of casuistry lost its theoretical respectability and its good name some three hundred years ago. Since that time the nature and claims of the casuists' method have been widely and deeply misunderstood; as a result most modern readers assume that casuistry is as dead or disreputable as astrology (1988: 10).

Per più di un secolo, le migliori menti della cultura cattolica europea produssero centinaia e centinaia di volumi, spesso di diverse migliaia di pagine ciascuno, per edificare il nuovo discorso morale dell'Europa moderna. Dopo Pascal, questa tradizione è stata completamente ignorata dal discorso accademico. Il classico di Henri Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1874), consolidò, nell'ambito della filosofia morale, una nuova direzione che, allontanandosi per sempre dalla casuistica, e divergendone diametralmente, mutò «focus from the particular concrete issues of practical life toward the more abstract general issues of ethical and 'meta-ethical' theory» (JONSEN e TOULMIN 1988: 12).

Vi sono tuttavia delle eccezioni, degli sprazzi, per quanto saltuari, di rinnovato interesse verso la casuistica già nel Novecento. Nel 1927, Kirk Kenneth, autore di *Conscience and Its Problems. An Introduction to Casuistry*, scriveva che:

Casuistry is a process of applying old illustrations to new problems, to discover when the new corresponds to the old at its essential features, so that the same principle will cover both. The more we collect valid illustrations of each participant principle, the less room for doubt there will be about its applicability in normal circumstances; and the more hope there will be of reaching a definition so inclusive as to make further examination of instances superfluous. Then the law will be defined in relation to hitherto unforeseen areas in the map of conduct. Every such conquest of the hitherto undefined is in fact an achievement of casuistry (KENNETH 1927: 108-9).

Omar Calabrese formulò l'ipotesi che la cultura contemporanea possa essere considerata come neo-barocca, ovvero che essa riprenda, trasformandoli, alcuni tratti che furono caratteristici della cultura del Seicento (CALABRESE 1987). La casuistica è, per molti versi, un'espressione tipica del barocco storico. Lo storico della filosofia morale Johann Theiner parla di *Barokmorale* (THEINER 1970: 24). Ebbene, se l'ipotesi di Calabrese è corretta, la cultura contemporanea si apre forse a una neo-casuistica, ovvero a una costruzione del discorso morale che si avvale di un metodo retorico, più che di un metodo geometrico, per riallacciare la tradizione religiosa e i cambiamenti sociali della post-modernità, ma anche per non soccombere alle insidie poste al linguaggio da una virtualità sempre più dilagante. Lo studio sia storico che semiotico della casuistica permette, dunque, di enucleare la sua ideologia della verità, la quale è parte del suo più ampio discorso morale e al tempo stesso lo fonda, ma permette anche di capire quanto molta parte delle comunicazioni contemporanee siano in realtà sempre più improntate, che piaccia o meno, a questo tipo di ideologia.

2. Il contesto storico-culturale

È utile, allora, fornire alcune informazioni essenziali sullo sviluppo storico della casuistica, così che possano fare da contesto alle riflessioni sul segno e sul linguaggio in seno a questa corrente della teologia morale.

2.1. L'imperativo della catalogazione dei peccati

Nonostante le radici della casuistica affondino nei secoli, le tappe principali del suo sviluppo iniziale si possono cogliere intorno alla metà del Cinquecento. Il Concilio di Trento (Sessione XIV) riaffermò la necessità della confessione privata e personale secondo il Quarto Concilio Laterano (1215) (Canone 21: *Omnis Utriusque Sexus*: tutti i Cristiani che avessero raggiunto l'età della ragione dovevano confessare al sacerdote tutti i loro peccati almeno una volta all'anno). Il Concilio di Trento, però, aggiunse la necessità che il penitente dovesse confessare i propri peccati secondo la specie, il numero e le circostanze (contro l'idea protestante che la confessione non fosse necessaria, o che ne fosse necessaria solo una generale). Un secondo decreto della stessa sessione raccomandò che la teologia non venisse studiata soltanto come disciplina speculativa, ma anche come arte applicata della direzione e della cura delle anime.

2.2. L'ambiguità delle situazioni morali

Altra pietra miliare lungo questo percorso fu la pubblicazione di un'opera di Martín Azpilcueta⁶, detto il Dottor Navarro, dell'Ordine dei Canonici Regolari di Sant'Agostino (Dicembre 1552) (all'origine ricompilazione di un manuale di Rodrigo da Porto): *Manual de confessores & penitentes*⁷. Manuale per risolvere casi di coscienza, originariamente redatto in lingua portoghese (João III aveva affidato ad Azpilcueta la cattedra di "*Prima de Cánones*" nella nuova Università di Coimbra), fu poi tradotto in spagnolo e in latino e conobbe un successo straordinario durante circa un secolo sotto il titolo di *Enchiridion*. Solo nelle biblioteche consultate da chi scrive, nell'Italia settentrionale, se ne trovano edizioni latine del 1573, 1579, 1582, 1584, 1585, 1587, 1597, 1598, 1600, 1601, 1612, più varie edizioni italiane del '69, '79, '84, '91, '92... Già in Azpilcueta, la costruzione di un nuovo discorso morale si accompagna a quella di un nuovo discorso economico. Il campo della teologia morale era, infatti, assai più vasto di quanto non si possa immaginare oggi⁸.

La casuistica fiorì anche perché, a seguito della Riforma, cambiò il contesto religioso europeo, e ci si trovò di fronte a problemi nuovi, spesso legati alla compresenza, in un unico territorio, di più credenze religiose. Molti di questi interrogativi, caratteristici di un'epoca – quella della prima modernità – di straordinaria

⁶ Barasóain, 1492 – Roma, 1586.

⁷ «[...] que clara & breuemente conte[m] a vniuersal & particular decisão de quasi todas as duuidas q[ue] nas cõfissões sõe occorrer dos peccados, absoluições, restituções, ce[n]suras & irregularidades, cõposto antes por hu[m] religioso da ordem de S. Francisco da prouincia da Piedade, e visto & em algu[n]s passos declarado polo muy famoso Doutor Martim de Azpilcueta Nauarro..., e depois cõ summo cuidado, dilige[n]cia & estudo, tã reformado & acrece[n]tado polo mesmo author & o dito Doutor em materias, sentenças, allegações & estilo q[ue] pode parecer outro ; com Reportorio copioso no cabo.»

⁸ Ad Azpilcueta si riconosce di aver formulato per primo la legge della scarsità dei beni, secondo cui ogni merce diviene più cara quando la sua domanda è ingente e la sua offerta scarsa, poi ripreso e rielaborato da Adam Smith. Ma Azpilcueta fu anche il primo a elaborare il concetto della preferenza temporale.

interconnessione economica e culturale del pianeta, con lo sviluppo degli Imperi coloniali e la conseguente espansione globale del Cattolicesimo europeo, ricordano quelli che sorgono sempre più numerosi nelle società contemporanee, globalizzate e multiconfessionali. Per fare qualche esempio: il dominicano Francisco de Vitoria⁹ nelle *Relectiones theologicæ* (1557) affrontava il problema dei diritti dei nativi d'America e la questione della giusta guerra. Sorse poi il problema della libertà di coscienza dei cattolici sudditi di un sovrano non cattolico: il gesuita Francisco Suárez¹⁰ scrisse a tal proposito la *Defensio fidei catholicae et apostolicae aduersus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et praefationem monitoriam serenissimi Iacobi Angliae regis* (1613).

La casuistica si configurò, dunque, come branca della teologia morale le cui costruzioni discorsive tentavano di riconciliare la tradizione con le nuove contraddizioni del primo Cattolicesimo moderno, promosse da una secolarizzazione di molti aspetti della vita sociale prima appannaggio della sfera religiosa.

2.3. L'influenza dell'indole gesuitica

Fondata nel 1534 da Ignazio di Loyola, la Compagnia di Gesù ricevette l'approvazione papale nel 1540. Nel 1600, essa contava circa 13.000 membri in trentadue province. L'educazione vi giocava un ruolo centrale: sempre nel 1600, la Compagnia gestiva 372 collegi in Europa, India e nelle Americhe; nel 1640, 520 collegi con circa 150.000 allievi. Il sistema educativo era un connubio perfetto di scolasticismo e umanismo; tra gli allievi: Descartes, Molière, Calderón, Voltaire. La Compagnia di Gesù prevedeva un'ingerenza nella dimensione temporale della vita sociale mai conosciuta da altri ordini religiosi, e un accento sull'azione piuttosto che sulla contemplazione che necessitò lo sviluppo di un nuovo discorso morale, basato sulla reinterpretazione della tradizione, al fine di venire a capo di situazioni in cui vigessero sistemi di valori complessi, spesso contraddittori¹¹. Il sistema educativo dei Gesuiti divideva gli aspiranti al sacerdozio in due classi: i professi, che si preparavano per una carriera accademica, e i coadiutori spirituali, destinati ad attività pastorali. Mentre i primi studiavano la *Summa* di Tommaso, i secondi studiavano i cosiddetti "casi di coscienza". Tutti, almeno una volta alla settimana, assistevano a una lezione del Professore di Casi di Coscienza, che mostrava agli allievi come risolvere un caso morale particolarmente difficile. Gli studenti erano chiamati allo stesso esercizio, e venivano denominati *casistæ*. Nel 1581, il Generale Claudio Acquaviva¹² varò la costituzione di una *Ratio Studiorum*, che fu via via perfezionata e implementata nella sua forma conclusiva a partire dal 1599. Vi si prescriveva, contrariamente alla divisione tra teologia morale speculativa e applicata, una commistione delle due, a vantaggio della praticità. La risoluzione di un caso prevedeva una breve spiegazione iniziale dei principi morali fondamentali implicati dal caso stesso, dai quali, però, non bisognava passare a una speculazione filosofica; bisognava, invece, citare tutte le opinioni probabili al riguardo, escludendo solo quelle palesemente false od obsolete. Il Professore doveva poi indicare i problemi inerenti a ciascuna opinione e formulare una risoluzione. Nel 1554, il segretario della

⁹ Burgos o Vitoria, 1483-1486 – Salamanca, 1546.

¹⁰ Granada, 1548 – Lisbona o Coimbra, 1617.

¹¹ I Gesuiti, inoltre, dovevano spesso decidere in condizioni di lontananza dall'autorità centrale di Roma.

¹² Atri (Abruzzo), 1543 – Roma, 1615.

Compagnia di Gesù, Juan Polanco¹³, pubblicò un primo manuale per lo studio dei casi di coscienza, il *Breve directorium*. Nel 1569 viene dato alle stampe la *Summa casuum conscientiae* di Francisco Toledo¹⁴, uno dei primi teologi gesuiti. Quest'opera fu riedita quarantasei volte e tradotta in Italiano, Spagnolo e Francese. La produzione di manuali di questo tipo conobbe una fioritura straordinaria per almeno un secolo, tanto che nel 1669 si registravano perlomeno seicento volumi dedicati all'argomento (HURTER 1903-1913: 3, 353-355, 590-603, 880-896, 1175-1202). Nell'ottica gesuitica, la casuistica si voleva, per certi versi, come una reazione allo scetticismo, all'agnosticismo, e al relativismo dilaganti in Europa, specie a seguito dell'influenza culturale degli scritti di Montaigne. Ma la casuistica non si costruiva attorno a un pensiero di certezza morale, bensì intorno a un pensiero di probabilità.

3. Elementi strutturali nel discorso della casuistica

Dopo aver collocato, ovviamente con la brevità che impone il presente formato, l'origine della casuistica come sotto-genere della teologia morale, e il suo stretto legame con lo sviluppo della Compagnia di Gesù, si cercherà adesso di cogliere in cosa consista il meccanismo strutturale che sottende la produzione del discorso casuistico, ovvero il modo in cui esso ri-articola e ri-enuncia la tradizione cattolica in riferimento alle nuove esigenze della cultura europea della prima modernità.

La prima novità consiste nella disposizione dei casi: non più in ordine alfabetico, come nella *Summa Summarum* (1515) del Dominicano Silvestro Mazzolini di Priero¹⁵ o nella *Summa angelica* (1480) del Francescano Angelo Carletti¹⁶ (ridenominata "*summa diabolica*" da Lutero, che la mise al rogo); si optò invece, per una ricategorizzazione secondo i dieci Comandamenti (come già nella *Expositio praeceptorum Decalogi* del domenicano Johannes Nider¹⁷ – 1482).

In secondo luogo, nonostante il metodo del Navarro non fosse innovativo, vi comparivano anche nuovi casi di coscienza, nuovi modi di segmentare i *continua* della virtù e del vizio: per esempio il caso, presentato da un Gesuita che svolge opera pastorale tra "i Saraceni", di Cristiani che si fingono pagani per evitare la persecuzione.

In terzo luogo, la casuistica segnò un ulteriore passo avanti nella definizione del proprio discorso morale con la pubblicazione, tra il 1602 e il 1612, dell'*Institutionum Moralium* del gesuita Juan Azor¹⁸, opera monumentale di circa 3.800 pagine in-folio, che conobbe un successo straordinario (numerose riedizioni) e duraturo (fu lodata anche da Jean-Jacques Bossuet e da Alfonso Liguori). In particolare, il trattato di Azor si contraddistingueva per una particolareggiata attenzione alle circostanze, definite come «quegli attributi comuni ed esterni delle persone e delle cose da cui la legge e la moralità determinano le forme appropriate dei contratti, così come le giuste punizioni per la colpa e il crimine» («*Circumstantiae in jure variant omnia ut inde aequitas colligatur*», AZOR 1602: xvii, 43-44). Il metodo di Azor procedeva nel

¹³ Burgos, 1517 – Roma, 1576.

¹⁴ Cordoba, 1532 – Roma, 1596.

¹⁵ Priero, 1456-1457 – Roma, 1523.

¹⁶ Chivasso, 1411 – Cuneo, 1495.

¹⁷ Ismy im Allgäu, 1380 – Colmar, 1438.

¹⁸ Lorca, 1535 – 1603.

modo che segue (si prenda l'esempio del Quinto Comandamento): si stabilisce sinteticamente un principio morale: il Comandamento proibisce che si tolga la vita umana, o la mutilazione fisica del proprio corpo o di quello altrui, gli atti di violenza fisica così come gli atti che conducono a quelli di violenza fisica, come le espressioni di rabbia. Quindi Azor produce un discorso che cerca di contemplare tutte le possibili circostanze nella forma di un sistema combinatorio: cosa dire dell'omicidio in difesa dell'aggressore? In quali condizioni una difesa violenta è giusta? Cosa succede quando l'aggressore possiede certe caratteristiche, per esempio è un parente, un governatore, un religioso, e così via? Come incidono le circostanze di tempo e di luogo? Per esempio se si uccide in una chiesa, o nel buio della notte, o se si uccide il nemico in una guerra che si considera ingiusta? E cosa accade se si uccide un aggressore che fugge, o in difesa della proprietà, o in difesa dell'onore o della virtù, o della vita altrui, o della proprietà altrui? Seguono capitoli specifici per ciascun tipo di uccisione: esecuzione giudiziaria, suicidio, aborto, duello, guerra, etc. Questo tipo di discorso è ovviamente rilevante per la storia dei concetti giuridici; è chiaro che molta parte del discorso giuridico contemporaneo sul ruolo delle circostanze attenuanti, per esempio, deriva dalle riflessioni della casuistica secentesca. Ma quest'articolazione del discorso morale è interessante anche per la semiotica, per diversi motivi; innanzitutto perché propone una sorta di articolazione combinatoria, ma anche narrativa, dell'immaginazione morale: a partire da un principio teorico, si costruiscono delle storie fittizie che permettano di verificare il modo in cui quel determinato principio possa essere applicato nella realtà. Per certi versi questa tecnica di riflessione ricorda quella della teologia morale medievale e degli *exempla*, per altri versi si tratta invece di un procedimento sostanzialmente nuovo: le costruzioni narrative spesso hanno il compito di saggiare i limiti di un campo semantico, come si potrebbe dire con anacronismo semiotico.

Seguirono, nel solco tracciato dall'Azor, il gesuita Antonio Escobar y Mendoza¹⁹, per esempio con l'opera *Liber Theologiae Moralis Viginti-quator*²⁰. Famosa anche la *Medulla theologiae moralis* del gesuita Herman Busembaum²¹: pubblicata nel 1645, raggiunse le duecento edizioni nel 1776; fu poi pubblicata a Palermo, dal 1629 al 1659, l'immensa opera in dieci volumi del principe dei casuisti, il teatino Antonino Diana²², le *Resolutiones morales*, dove si tratta di circa ventimila casi di coscienza lasciando ampio spazio alle diverse opinioni secondo la logica del probabilismo. "*Diana dixit*" divenne espressione comune per riferirsi al Diana in materia di casuistica. Altro autore di rilievo fu il cistercense Juan Caramuel-Lebkowitz²³, di cui si ricorda soprattutto la *Theologia moralis fundamentalis* del 1645. Caramuel è un autore le cui opere rivestono un'importanza capitale per comprendere le relazioni strettissime fra sviluppo della casuistica ed elaborazione di una nuova concezione del linguaggio e dei segni²⁴.

¹⁹ Valladolid, 1589 – 1669.

²⁰ Escobar è passato alla storia per essere oggetto della satira di Pascal, ma anche di Molière, Boileau e La Fontaine.

²¹ Nottelen, 1600 – Münster, 1668.

²² Palermo, 1586 – Roma, 1663.

²³ Madrid, 1606 – Vigevano, 1682.

²⁴ Eco lo cita brevemente nel suo libro sulla ricerca delle lingue perfette come corrispondente di Athanasius Kircher (ECO 1993: 215), Lia Formigari come precursore di John Wilkins (FORMIGARI 1970: 76, 117, 120, 122), ma è soprattutto Dino Pastine ad essersene occupato in maniera più

4. Casuistica e filosofia del linguaggio, un caso di studio

Costruendosi come nuovo discorso di regolazione della vita morale, e soprattutto programmandosi come scappatoia spesso sofisticata alle ambiguità della modernità, la casuistica non poteva non sfociare in una filosofia del linguaggio, spesso in chiave semiotica. In questo contesto si può offrirne solo uno spaccato, o meglio un' esemplificazione.

La *Dissertazione dogmatica e morale contro l'uso materiale delle parole*, pubblicata dal domenicano Agostino Orsi²⁵ nel 1727²⁶, recava come sottotitolo: «Che le parole, ne' casi eziandio di grave, o estrema / necessità, non perdono per Legge della Repubblica / il valor del lor Significato». Si trattava di una severa reazione al probabilismo linguistico dei casuisti. Scriveva l'Orsi:

una di queste opinioni, sembrami, esser quella, che intorno all'uso delle parole presero ad insegnare alcuni Moderni: che ne' casi d'estrema necessità esse perdano per legge della Repubblica, e comun consenso degli uomini il valore del loro significato; onde il *Nò* in tali casi, non sia altrimenti segno di negazione, né il *Sì* di affermazione: e però senza scrupolo di bugia possa dirsi un *Nò* per un *Sì*, e un *Sì* per un *Nò*, facendo che l'utile, o la necessità lo richiedono (vi).

Coloro che sostengono tale dottrina, tuttavia, secondo l'Orsi non possono citare né pontefici né concili né padri, ma si appellano all'opinione di alcuni teologi moderni. La questione finisce con il rimandare all'origine stessa della filosofia occidentale del linguaggio, vale a dire al *Cratilo*:

CELEBRE tra gli Eruditi è la Disputa, che in uno de' suoi eleganti Dialoghi, nella persona di Ermogene, e di Cratilo, tratta copiosamente, ed esamina il divino Platone: se libero, ed arbitrario, e in tutto, e per tutto dipendente dal beneplacito, e volere di ciascun'Uomo sia l'uso, e significato de' Nomi, come pareva ad Ermogene, oppure fisso, e stabilito dalla natura, come sosteneva Cratilo (*ivi*: 1).

Il rimando a Platone è strumentale a sancire la stabilità, e financo la fissità, dei significati, benché istituiti arbitrariamente:

Fino a tal segno disputarono gl'antichi Filosofi sulla podestà, o diritto della Repubblica intorno all'istituzione, e significazione delle voci, ne colle loro questioni s'avanzarono a mettere in controversia, se stabilito una volta, e fermato dalla Repubblica il loro significato, fosse in arbitrio della medesima, in alcuni casi di gran rilievo, o d'estrema necessità, sulle labbra stesse di chi favella con tutta la serietà, togliere il senso alle voci, e il significato a' vocaboli; onde se ne restino a guisa d'una moneta, cui dal volere del Principe sia stato tolto il valore, con cui prima correva (*ivi*: 3).

approfondita, dedicandogli un saggio intero (PASTINE 1975); in particolare, le pp. 195-204 trattato delle teorie linguistico-semiotiche di Caramuel. Per uno studio approfondito sulle idee proto-semiotiche di questo autore, si leggano LEONE 2009 e 2010.

²⁵ Firenze, 1692 – Roma, 1761.

²⁶ Roma: Nella stamperia di Girolamo Mainardi.

L'Orsi tace il nome di chi esprime un'opinione contraria, ma era chiarissimo all'epoca che il suo obbiettivo polemico fosse Carlo Ambrogio Cattaneo²⁷, e specialmente le *Lezioni sopra le bugie e sopra le calunnie*, contenute nelle monumentali *Lezioni sacre* (Milano, 1713-14). In particolare, nella Lezione XL, *Sopra le bugie*, Cattaneo scriveva:

Molti luoghi pii, a certi tempi determinati dell'anno, distribuiscono alcuni segni di ottone. Questi si ricevono dai deputati e si danno a questo e a quel povero. Quando un povero ha nelle mani uno di que' segni, che vuol dire: *io sono un povero eletto a ricevere tale carità*, presenta quel segno e in virtù d'esso porta a casa quel pane, quel vino, quel vestito lasciato dal testatore. Or fate conto, che il parlar umano non è altro che una distribuzione di segni. L'interno del mio cuore, il segreto de' miei pensieri è tutto dentro di me e non vede altro che Dio. Che però da tutte le nazioni del mondo si è fatto questo contratto: ogni volta che io colla lingua proferisco questa parola: *amo*, è segno che dentro al mio cuore v'è amore. Ogni volta che proferisco: *stimo così*, è segno che nel mio intelletto v'è questo giudizio: ogni volta che articolo queste sillabe: *io prometto*, è segno che dentro a me v'è volontà di obbligarmi (1881: 138).

A partire da questa concezione del linguaggio come costruzione semiotica socialmente arbitraria, Cattaneo definisce la menzogna:

Or, chi dice la bugia, dà un segno falso cui non corrisponde il significato. Chi dice: *voglio*, eppur non vuole; chi dice: *vi ho servito*, eppure non ha fatto cosa alcuna: questi fa appunto, come chi desse ad un povero un segno falso, a cui non corrispondesse la limosina: e perciò ogni bugiardo rompe una convenzione accettata da tutto il mondo; onde pecca contro la giustizia generale, contro la fedeltà e cagiona un errore nella mente di chi lo ascolta: e, quanto a sé, viene a disfar la bella legge della società che tiene unito tutto il mondo. Or vedete che male fa la bugia (*ibidem*).

La condanna morale della menzogna, eretta su basi semio-linguistiche, sembra a prima vista totale. A conferma di tale postura, Cattaneo riporta la storia di Sant'Antimo, vescovo di Nicomedia, celebrato il 27 aprile, che secondo il Surio e il Metafraste al tempo di Massimiano Cesare venne ricercato perché si ostinava ad animare i cristiani perseguitati. I soldati romani entrarono in una casa e ve lo trovarono, ma non sapevano che si trattasse di lui. Egli offrì loro un pasto, poi rivelò la sua identità. Colpiti dalla sua ospitalità, i soldati gli proposero di fuggire, ma egli non volle che i soldati romani dovessero mentire per causa sua e si consegnò sua sponte al martirio. Commenta Cattaneo:

Che ponno rispondere a questo caso quelle lingue, le quali per schivare, non dico la morte, ma una piccola riprensione, una leggerissima confusione, reciteranno su due piedi una filatera di bugie? Il dir cento bugie è poco: il peggio si è, che alcuni si lusingano di non far peccato perché mentiscono a fin di bene (*ivi*: 139).

A quest'eroica aneddotta della sincerità, però, fa da contraltare, con classico stile casuistico, l'analisi di un caso più ambiguo e controverso:

²⁷ Milano, 1645 – 1705; vedasi in proposito il Dizionario Biografico degli Italiani Treccani, 22: 441-449, voce a cura di Gino Benzoni.

«Si può (notate bene questo punto) si può, anzi si deve in certe cause gravi tacere la verità: si può usar l'equivoco: si ponno dir proposizioni che paiono false, ma no'l sono, come spiegherò per minuto nelle prossime lezioni; ma usar la bugia non si può mai» (*ibidem*).

La riarticolazione del campo semantico della menzogna è il tecnicismo (i rivali della casuistica avrebbero detto “sofisma”) attraverso il quale si apre, nella fissità della convenzione linguistica, uno spazio di manovra. Cattaneo distingue tra bugia di fatti e bugia di parole: le bugie di parole, alcune sono oziose, altre officiose, altre nocive. Ma il sottrarsi per esigenza morale alla convenzione semantica del linguaggio non è menzogna, bensì espediente semiotico condonato dalla casuistica.

La diatriba a distanza fra Orsi e Cattaneo, fra sostenitori dell'inviolabilità del significato e propugnatori della sua malleabilità, non si esaurì con questi due autori. Il regesto di letteratura gesuitica del Sommervogel (vol. II, Boulanger – Desideri) lista una serie di autori, molti dei quali pseudonimi, i quali si schierarono con la prima o con la seconda posizione; la lista contiene titoli d'altri tempi, nei quali s'intuisce una certa ironia: “Ruffino, e Pulcherio: il Pro, e il Contro sull'argomento della Menzogna succintamente esposti da Solitario Neutrale”, 4°, pp. 44; “Il Solitario Neutrale smascherato da Rutilio. Si afferma la Dottrina del P. Carl' Ambrogio Cattaneo. Tom. I. Lez. 44, contro il favoloso dialogo fra Ruffino, e Pulcherio”, 4°, pp. 28; “L'Idiota al Solitario naturale”, 4°, pp. 21; “Avvertenze teologiche sopra il Dialogo del Solitario neutrale, digerite in due brevi capitoli”, 4°, pp. 76, etc.

A suggellare le posizioni della casuistica, il gesuita Girolamo Saccheri²⁸ pubblicava nel 1731 una *Confermazione teologica: colla quale si prova, che il vero pregio della Veracità è l'Innocenza della medesima nella sicura custodia de' segreti*²⁹. Nel Proemio (VI) vi si asseriva che:

ogni parola, che sia libera a chi parla, per ciò appunto che ella è libera, non può riconoscere il suo pregio dalla sola doppia conformità, e della parola colla mente di chi la pronunzia, e della mente coll'oggetto rappresentato: ma dee ricevere parte del suo lustro dalla volontà, o sia arbitrio del parlatore, il quale regoli le sue parole con le misure della convenienza, e della onestà; mentre a queste appartiene non solo il risolvere e il quando, e il come convenga parlare, ma ancora il prescrivere alle voci le significazioni opportune per la sicurezza, ed onestà dell'umano commercio. Il solo Divin Verbo, per ciò appunto, che è parola infinita, ed insieme necessaria dell'Eterno Padre, non riceve egli alcun pregio, nel suo carattere Personale, da verun formale riguardo alla Volontà, e molto meno all'Arbitrio del Padre [...] Ma [...] non v'ha alcuna altra azione, ovvero fattura, a cui basti la perfezione dentro i limiti del suo essere speciale, per assicurare la decenza dell'operante, dell'artefice, dell'architetto. Imperocché ogni altra parola, e così pure ogni altra azione, ovvero fattura, dovendo riconoscere la sua origine dall'arbitrio elettivo della Volontà, non può ella rendere assolutamente lodevole il parlatore, e l'operante, se non in quanto, oltre le perfezioni proprie di ciascheduna nella sua propria linea, sia ella giudicata conveniente in quelle tali circostanze.

In questo passaggio e nei successivi, per un'analisi compiuta dei quali saranno necessari studi e pubblicazioni ulteriori, si esprimeva perentoriamente la necessità di

²⁸ Sanremo, 1667 – Milano 1733.

²⁹ s.n.: s.l.

un'adesione intenzionale al significato arbitrario del linguaggio, in assenza della quale le parole potevano dunque perdere il loro senso abituale e assumerne uno dettato dalle circostanze.

5. Conclusioni

Lo studio della casuistica può essere particolarmente rilevante nella comparazione dei meccanismi semiotici che, in diverse culture religiose, sottendono l'interpretazione della tradizione testuale per la costruzione dei discorsi morali. L'elaborazione della *halakhah* nella cultura ebraica, così come quella della *sharia* nella cultura islamica, specie nelle tendenze riformiste, spesso seguono dinamiche semiotiche comparabili con quelle della casuistica.

La retorica, gli studi sulla narrazione, e in particolare la semiotica delle culture, possono intrattenere un duplice rapporto di scambio con la tradizione casuistica. Da un lato, tutte queste discipline possono dare un utile apporto allo studio della grammatica generativa dei discorsi morali, contribuendo all'elaborazione di una loro tipologia e del modo in cui le diverse culture religiose li costruiscono a partire dall'interpretazione delle loro rispettive tradizioni. Un approccio di questo tipo consentirà di smontare l'idea, fin troppo diffusa, delle culture religiose come monadi storico-culturali, per evidenziare che, al contrario, spesso meccanismi semiotici analoghi possono riscontrarsi in tradizioni religiose apparentemente lontane.

Dall'altro lato, l'approccio semiotico può porsi come alternativa a quello della filosofia analitica per l'elaborazione di un metodo retorico, o di un metodo narrativo, che sfoci nella costituzione di un'etica applicata fondata su una comprensione tipologica e narrativa della realtà.

Di particolare rilievo, in entrambe le direzioni di studio, è lo sviluppo di una filosofia del linguaggio e dei segni in seno alla casuistica, soprattutto per quanto riguarda il rapporto fra realtà, verità, menzogna, e utilità morale. Nel confrontarsi con i dilemmi della morale cristiana a proposito dell'uso della parola e di altri segni, i casuisti sviluppano una riflessione sul funzionamento del linguaggio che è spesso raffinata, e che sovente precorre, sia pure in maniera intuitiva e frammentaria, alcune teorizzazioni contemporanee. Studiare la filosofia del linguaggio della casuistica, dunque, ha un valore non solo storico-filologico, ma anche filosofico-antropologico, in quanto promette di rivelare i modelli ideologici di lunghissimo periodo che, ancora oggi, influenzano la riflessione umana sul linguaggio.

Bibliografia

CALABRESE, Omar (1987), *L'età neobarocca*, Laterza, Roma e Bari.

CATTANEO, Carlo Ambrogio (1881), *Lezioni sacre*, in *Opere* del Padre Carl' Ambrogio Cattaneo della Compagnia di Gesù – Terza edizione milanese, Tip. E Libr. Arcivescovile Boniardi-Pogliani – Casa Editrice Guidoni, Milano.

DAVIES, William David. (1967), *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (1948), Harper & Row, New York.

ECO, Umberto (1993), *La ricerca della lingua perfetta nella lingua europea*, Bompiani, Milano.

FORMIGARI, Lia (1970), *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, Laterza, Bari.

GORDIS, Robert (1979) «A Dynamic Halakhah: Principles and Procedures of Jewish Law», in *Judaism*, vol. 28, pp. 263-82.

HURTER, Hugo (1903-1913), *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, 5 voll. in 6 tomi, Libreria academica Wagneriana, Oeniponte (Innsbruck).

KIRK, Kenneth E. 1927. *Conscience and Its Problems. An Introduction to Casuistry*. Londra: Longmans, Green and Co. Ltd

LEONE, Massimo (2009) *Linguaggio e transustanziazione: intorno all'opera di Juan Caramuel y Lobkowitz*, in GAMBARARA, Daniele e Alfredo GIVIGLIANO, a cura di, *Origine e sviluppo del linguaggio, fra teoria e storia*. Atti del XV Congresso della Società Italiana di Filosofia del Linguaggio; Università della Calabria, Arcavacata di Rende, 15-17 settembre 2008, Aracne [Pubblicazioni della Società di Filosofia del Linguaggio, 6], Roma, pp. 347-58.

LEONE, Massimo (2010), «Ancient Tradition and Modern Audacity: On the (Proto-) Semiotic Ideas of Juan Caramuel y Lobkowitz», in *Semiotica*, n. 182 (1-4, October), pp. 247-68.

JONSEN, Albert R. e Stephen TOULMIN (1988), *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley, CA.

PASTINE, Dino (1975), *Juan Caramuel: Probabilismo ed Enciclopedia*, la Nuova Italia Editrice, Firenze.

SIDGWICK, Henry (1874), *The Methods of Ethics*, Macmillan, Londra.

THAMIN, Raymond (1884), *Un problème moral dans l'antiquité : étude sur la casuistique stoïcienne*, Hachette, Paris.

THEINER, Johann (1970), *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, F. Pustet, Regensburg.