

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA



UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

Dipartimento di Studi Umanistici

Scuola Dottorale Internazionale di Studi Umanistici

Indirizzo

Filosofia della comunicazione e dello spettacolo: teoria e storia dei linguaggi

CICLO XXV

Le ambiguità del giuramento: magia, performatività, istituzioni

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/05

Direttore: Ch.mo Prof. Roberto De Gaetano

Supervisore: Ch.mo Prof. Marco Mazzeo

Dottorando: Dott.ssa Valeria Dattilo

Indice

Introduzione.....pag. 4

Capitolo primo

1. Giuramento e antropogenesi

1.1 Introduzione.....pag. 15

1.2 Giuramento e promessa.....pag. 18

1.2.1 Caratteristiche del giuramento.....pag. 20

1.2.2 Caratteristiche della promessa.....pag. 24

1.3 Il giuramento e il divino.....pag. 34

1.3.1 Prossimità fra fede e giuramento.....pag. 39

1.3.2 La relazione del giuramento con il sacro.....pag. 47

1.4 Giuramento e aggressività: il contributo dell'etologia.....pag. 51

1.4.1 *Homo sapiens* e *homo iustus* in Agamben.....pag. 51

1.4.2 L'aspetto violento del giuramento.....pag. 58

Capitolo secondo

2. Il giuramento in Grecia e oltre

2.1 Introduzione.....	pag. 67
2.2 Giuramento e divino nella cultura orientale.....	pag. 70
2.3 Il giuramento nella Grecia antica.....	pag. 85
2.3.1 Giuramento e voto: un'ordalia anticipata.....	pag. 85
2.3.2 Prossimità fra <i>pistis</i> e <i>horkos</i>	pag. 88
2.3.3 Maledizione e giuramento nella <i>Medea</i> di Euripide.....	pag. 108
2.3.4 Uso di giuramenti e spergiuri nell' <i>Ippolito</i> di Euripide.....	pag. 117
2.3.5 Uso di giuramenti e spergiuri nell' <i>Oresteia</i> di Eschilo.....	pag. 123
2.3.6 Giuramento e antropogenesi nelle <i>Eumenidi</i> eschilee.....	pag. 129
2.3.7 Giuramento e discordia.....	pag. 134
3. Alcune riflessioni sul giuramento a Roma.....	pag. 139

Capitolo terzo

3. *Habemus papam*: la parola efficace oggi

3.1 Introduzione.....	pag. 148
3.2 Matrimonio e divorzio.....	pag. 151
3.2.1 L'istituzione matrimoniale nelle società primitive.....	pag. 152
3.2.2 La nozione di matrimonio nel vocabolario indoeuropeo.....	pag. 160
3.3 Il lato performativo del giuramento.....	pag. 166
3.4 Il tracollo del paradigma divino nella contemporaneità.....	pag. 170
3.5 Il giuramento e il problema dell'origine.....	pag. 174

3.6 Giuramento e neo-animalità	pag. 179
3.7 Giuramento e moltitudine	pag. 196
3.7.1 Il “gran rifiuto” di Celestino V e Benedetto XVI.....	pag. 204
3.7.2 Moltitudine e luoghi comuni.....	pag. 210
3.7.3 Crisi dell’aspetto istituzionale del giuramento.....	pag. 215
3.8 Giuramento e onnipotenza dei pensieri	pag. 216
Conclusioni	pag. 229
Bibliografia	pag. 236

Introduzione

«Look thou be true; do not give dalliance too much the rein: the strongest oaths are straw to th' fire in' th' blood: be more abstemious, or else, good night your vow!»

«Sii di parola; non scioglier le briglie al desiderio. I nostri giuramenti, anche i più forti, sono come paglia quando il sangue s'infiamma: continenza, o i tuoi voti andranno in fumo!»

William Shakespeare, *La tempesta*,
(Prospero: atto IV, scena I).

La ricerca che qui presenteremo ha per oggetto il concetto di *horkos*, ciò che nel mondo classico rappresentava il giuramento, che è il paletto fermo a cui si richiamano le questioni che affronteremo nel seguente lavoro.

Ciò che ci spinge ad affrontare il problema dell'efficacia del giuramento nel nostro tempo è, per un verso, il richiamo insistente all'esperienza del giuramento da parte di Giorgio Agamben, e, per l'altro, la sua connessione con lo studio dell'*antropogenesi*, definita da quest'ultimo come “un evento che non può considerarsi compiuto una volta per tutte; piuttosto è sempre in corso, poiché l'*homo sapiens* non cessa mai di diventare uomo, non ha forse ancora finito di accedere alla lingua e di giurare sulla sua natura di essere parlante”.

Per discutere il problema della performatività, o meglio, dell'efficacia del giuramento nel nostro tempo sarà, dunque, necessario tenere presente il pensiero contemporaneo di Agamben letto soprattutto a partire dalla riflessione di Emile Benveniste sulla funzione enunciativa ossia sull'insieme di quegli indicatori o shifters (“io”, “tu”, “qui”, “ora” ecc.) attraverso i quali colui che parla assume la lingua in un atto concreto di discorso, producendo in questo gesto l'*ethos* che definisce l'implicazione del soggetto nella sua parola, evidente nel momento in cui colui che parla prende la parola: “l'uomo è quel vivente che, per parlare, deve dire *io*, deve, cioè, *prendere la parola*, assumerla e farla propria. A sua volta “*io* pone un'altra persona

quella che, sebbene completamente esterna a *me*, diventa la mia eco alla quale io dico *tu* e che mi dice *tu*. La polarità delle persone è in una realtà dialettica che ingloba i due termini e li definisce mediante una reciproca relazione che si scopre il fondamento linguistico della soggettività”.

Senza volere in questa sede entrare direttamente nel merito di un argomento così ampio e difficile, sarà tuttavia possibile leggere, nella sensibilità appena descritta, uno dei segni più significativi di quella radicale messa in crisi della nozione classica di *giuramento* che per un certo aspetto potrà essere definita come la nota caratteristica della riflessione di Agamben su *Il sacramento del linguaggio* (2008).

Sul versante filosofico appare, infatti, palese la sistematizzazione che opererà Agamben. Giuramento che non può essere spiegato, pensato esclusivamente facendo riferimento alla sfera magico-religiosa e, dunque, ad un potere divino che interviene a garantire l'efficacia del giuramento punendo lo spergiuro, come è stato interpretato ad esempio da Esiodo. Lo stesso Benveniste, infatti, nel *Vocabolario* a proposito del giuramento in Grecia mostra come la caratteristica principale del giuramento in autori come Omero e lo stesso Esiodo non sia appunto l'atto di enunciazione piuttosto l'identificazione di *horkos* con un oggetto sacro e quindi con un potere divino.

Agamben, rileggendo il giuramento alla luce delle riflessioni compiute da Benveniste nei *Problemi* sulla funzione enunciativa, sostiene invece che il giuramento debba essere considerato come un'*originaria* esperienza performativa della parola¹, ossia come ciò che ci permette di accedere all'esperienza performativa del *linguaggio*, quest'ultimo inteso nel senso tecnico più forte, vale a dire come *linguaggio verbale*.

La nostra ipotesi consiste proprio nel mettere in luce come il giuramento sia solo una delle possibili articolazioni con cui l'animale umano accede alla sfera performativa della parola, come emerge per esempio dalle analisi di Austin su quegli enunciati che rendono performativo il linguaggio verbale e di cui “io giuro” è solo un esempio. Ce ne sono altri che Austin menziona in *Come fare cose con le parole* e che riprendiamo

¹ Agamben individua in questa esigenza da parte dell'animale umano di mettere in gioco nella lingua e, precisamente, nell'esperienza performativa della parola la sua stessa natura, l'aspetto caratteristico del linguaggio verbale, distinguendolo così dalle altre forme di comunicazione, rivelando in tal modo la sua profonda eredità nei riguardi della linguistica di Benveniste.

all'interno della tesi per dimostrare l'incompletezza dell'ipotesi di Agamben, ripartendo proprio dalla nozione di *performatività* in Austin. Infine, vedremo come l'efficacia del rituale di giuramento consista nell'indurre l'inibizione dell'aggressività, come evidenzia il modello etologico². Questa inibizione, come vedremo, verrà tradotta sul piano etico e teologico nell'obbligo e nel rispetto dei giuramenti.

Nel secondo capitolo, invece, proponiamo un *excursus* tematico sull'antichità grecoromana, al fine di evidenziare come sia venuto manifestandosi il tema del giuramento nel mondo antico. Nell'ambito di una cartografia immaginaria nelle società premoderne, abbiamo scelto di focalizzarci non solo sulle società dell'antichità grecoromana ma anche su culture molto distanti dalla nostra, come ad esempio quella babilonese e quella islamica, mostrando come esistano in realtà altri gruppi che vivono il giuramento in modo diverso da come lo vive la cultura occidentale, evitando di limitare il nostro discorso esclusivamente a quest'ultima, come invece emerge dall'analisi di Agamben sul giuramento inteso come categoria culturale declinata eurocentricamente. In estrema sintesi è questo il contesto storico nel quale si situano esempi eccezionali di filosofia del linguaggio, quali quelli che emergono dalla *Parola data* di Massignon e, in seguito, quelli che emergono dalle tragedie di Eschilo ed Euripide.

Nel mondo romano, poi, assistiamo alla rielaborazione per molti versi originale di tali tematiche fin dalla nascita della riflessione sullo *ius*, poi in seguito con Cicerone e uomini di stato della statura di Marco Aurelio, per citare solo qualche nome, volgendo la nostra indagine verso l'esperienza più antica di Roma. Di questi riferimenti complessi quanto rilevanti, a noi interessa qui circoscrivere la questione del giuramento connessa alle concezioni di natura teologica che ruotano intorno a questo specifico fenomeno linguistico.

Per il raggiungimento del nostro obiettivo, opereremo con un percorso di tipo genealogico, circoscrivendo il tema in relazione al mondo greco, dov'è stato teorizzato

² Per quanto riguarda i tratti di somiglianza tra ritualizzazione animale e rito umano si confronti *Forme di vita*, n. 5, 2006, pp. 59-63. L'analogia tra comportamento umano e animale ci insegna che il meccanismo rituale affonda le radici in un contesto etologico, ovvero culturale e biologico al tempo stesso. Nel fare ciò ricorriamo inoltre alla definizione che l'etologia propone del rituale confrontandoci con gli studi condotti dall'etologo Konrad Lorenz sull'aggressività (1963).

il concetto di *pistis* (πίστις)³, nella cui area semantica rientrano le idee di fiducia, fedeltà, credenza, poiché siamo convinti che tale idea presenti numerosi elementi linguistici a rispondere al quesito centrale per gli studiosi del linguaggio concernente il modo in cui il soggetto si mette in gioco nella particolare situazione linguistica che emerge da questo tipo di enunciato: “io giuro di...”. Un analogo approfondimento meriterebbe il concetto di *fides* per quanto riguarda il mondo latino anche se, in questa sede, ci siamo riservati un solo cenno alla posizione centrale assunta da Cicerone.

Prenderemo spunto dalla considerevole mole delle conoscenze su questo tema in ambito giuridico secondo un criterio di centralità riguardo alla declinazione linguistica di una relazione tra giuramento e fiducia, quest’ultima intesa come estensione dei legami interpersonali, come ciò che rende possibile un gioco linguistico, in direzione di una specifica preponderanza del tema all’interno della produzione di autori che andremo via via citando. Non sarà dunque con tutta evidenza rilevante, per il tema oggetto di queste pagine, l’aspetto giuridico, e non di meno le citazioni inserite potranno risultare esaustive o rilevanti sul piano concettuale nella specificazione e nell’approfondimento del concetto da noi posto sotto osservazione.

Tra gli autori moderni individuati, un esempio esplicativo in tal senso si ricava dal Benveniste del *Vocabolario*, opera in cui l’autore ricostruisce, a partire da dati soprattutto linguistici, i lineamenti originari di quell’antichissima istituzione indoeuropea che i greci chiamavano *pistis* e i romani *fides*⁴, in sanscrito *sraddha*: la fedeltà personale. Con alcuni scarti temporali, obbligati per non appesantire la presente ricerca ma che nel contempo riteniamo utile presentare iniziali analisi focalizzate a comprendere l’ampiezza del concetto nella vita comunitaria e la sua diversa attribuzione operata nel mondo antico, presenteremo una breve “storia” del concetto in forma necessariamente introduttiva ed incompleta, prodromo di ulteriori approfondimenti e sviluppi.

³ Approfondimenti e commenti sul concetto di πίστις saranno condotti nel solco della ricezione di un lavoro *ad hoc* su tale questione, F. Piazza, 2008 e M. Giordano, 1999.

⁴ La riflessione sul concetto di *pistis* nella cultura greca quanto su quello di *fides* nella cultura romana lancia senz’altro suggestioni e interrogativi che necessitano di competenze troppo specifiche per riuscire a dare risposte minimamente esaustive: si vuole qui solamente aprire uno spiraglio su un vastissimo tema che confina con i nostri interessi e le nostre indagini.

Per ottenere ciò, supereremo le prime esperienze codificate dalla vita umana nell'insediamento delle comunità primitive e tradizionali, per concentrarci soprattutto sul passaggio storico chiave operato dalla *polis* greca, in un periodo chiave per lo sviluppo delle società antiche. Questo è il motivo per il quale non siamo interessati ad una ricostruzione della storia dell'epoca o ad impegnarci ad una cronistoria generalizzata dei diversi passaggi, quanto a concentrarci sulla funzione e sulle caratteristiche del concetto di *giuramento* per gli epigoni dell'epoca.

Il primo autore che prenderemo in considerazione sarà Omero, nel quale si trova il termine *hórkos* inteso come un oggetto caro e sacro. Ossia, in Omero i principi giurano per il loro scettro, gli ospiti per la tavola e il focolare ospitale, il padre per i propri figli invocando un certo numero di dèi anche se in generale è *Zeus* il dio invocato più di solito, vale a dire il dio che come sappiamo amministra la giustizia fra gli dèi e presiede all'amministrazione di quella umana.

Si farà riferimento, oltre che a dialoghi tratti dall'*Iliade*, anche ad altri dialoghi, in modo più specifico alla *Teogonia* di Esiodo che rappresenta la sintesi più completa delle "ambiguità" del giuramento. L'autore scrive: «il giuramento è il peggior flagello per gli uomini della terra quando si spergiura volontariamente» (Esiodo, *Theogonia* 231-232), delineando qui lo stato perfetto della doppia polarità che costituisce il fenomeno linguistico del giuramento. Sulla scia di quanto affermato da Esiodo, abbiamo scelto di affiancare alcuni esempi tratti dalle tragedie di Eschilo ed Euripide, in cui emerge l'ambivalenza tipica del giuramento inteso come giuramento-maledizione, ossia come ciò che può scatenare in ogni momento la discordia, il conflitto dando origine ad una catena infernale di ritorsioni e vendette, quanto come giuramento-benedizione, ossia come ciò che tiene a bada o pone termine ad un conflitto costituendo la più efficace delle prevenzioni contro la discordia, la più efficace arma contro il conflitto.

Un'avvertenza si rende necessaria: ciò che andiamo qui proponendo sarà quello di ripercorrere questi testi, cogliendo non tanto gli svolgimenti etimologici di queste ricerche, bensì ampliando l'osservazione sul fenomeno del giuramento vicini ad un lavoro di impianto antropologico-linguistico a partire da una distinzione centrale tra promessa e giuramento. Nella definizione della prima, la *promessa*, quella che nel

primo capitolo ci interessa rilevare, sono previsti due distinti livelli: la *vita activa* e la *vita contemplativa*.

Nella prima parte della tesi ci soffermeremo, dunque, sulle caratteristiche della promessa chiedendoci a cosa è possibile ascrivere il termine di promessa, poiché è attorno a questo concetto che si giocano le sorti della condizione umana e dell'agire, nel senso filosofico di *vita activa*, come sottolineato da Arendt. Quest'ultima rileva dalla facoltà di fare promesse la caratteristica principale che ci rende storici: l'azione. L'azione si intreccia a sua volta al discorso, proiettando la promessa nella cosiddetta questione antropologica, tentativo intrapreso anche da Agamben, il quale non ha il minimo dubbio sulla connessione tra giuramento e antropogenesi. Non meno importante resta il fatto che, per Agamben, tale questione debba essere posta nell'ambito e in rapporto all'elemento divino⁵.

Per Benveniste questo legame del giuramento con la divinità è ciò che conduce all'analisi linguistica della *pistis* e della *fides*. Per Piazza soffermarsi sulla nozione greca di *pistis* vuol dire, invece, chiarire che cosa si intende per *ambivalenza della persuasione*. Ed è proprio nelle tragedie che viene rappresentata l'ambiguità, o meglio, l'ambivalenza della *Peithò* e il suo complesso rapporto con l'inganno. Questa forma di persuasione che conduce la Piazza ad una riflessione del verbo greco *peithomai* e quindi alla *pistis*, è in realtà una forma di violenza che può rendere la *Peithò*⁶ stessa un atto brutale e violento. Tale aspetto conduce alla ricerca da parte della Piazza di un tipo di persuasione profondamente diversa, una *persuasione ingannevole* che produce nei destinatari uno stato ben distinto dalla *pistis*, quello della persuasione ingannevole (*peithò dolia*) che ha come conseguenze il conflitto stesso e quindi anche la violenza fisica non solo verbale come emerge dalle *Coefore* di Eschilo⁷. È solo prendendo sul serio la concezione del conflitto che rileggeremo le tragedie greche.

Queste premesse conducono senz'altro ad un'unica conseguenza. Ossia ciò che emerge da questo *excursus* e dagli esempi ricavati dal materiale consultato è che l'idea

⁵ Su questa tematizzazione si veda Cap. I par. 1.3.

⁶ Sulle caratteristiche della *Peithò* cfr. Detienne 1983, p. 43. Cfr. anche Giordano 1999, p. 47.

⁷ Su questa possibilità del conflitto e della discordia, dalla quale è stato generato *Giuramento*, cfr. Loraux, *Giuramento, figlio di Discordia* in *La città divisa* (1997), una delle rare studiose ad aver posto in evidenza questa caratteristica del giuramento, definendolo negativamente, ossia attraverso la possibilità dello spergiuro, del conflitto e della discordia.

espressa da Agamben ne *Il sacramento del linguaggio* (2008), secondo cui oggi non si farebbe più fede alla parola data come un tempo, per cui “tutte le lingue europee oggi sono destinate a giurare in vano”, in realtà non è soltanto una caratteristica della nostra contemporaneità, bensì ci sono molti esempi rintracciabili anche nel mondo greco soprattutto nelle tragedie che testimoniano il contrario, rappresentando le ambiguità del giuramento e, dunque, i casi di giuramento-rotto come emerge ad esempio nell'*Oresteia* di Eschilo, e non solo. Casi del genere sono presenti anche nella cultura babilonese, per cui ciò che sembrerebbe una caratteristica tipica del nostro tempo in realtà, in base alle nostre ricerche, è evidente che questa particolare caratteristica di inefficacia del giuramento, sarebbe presente già fin dal mondo greco e ancor prima nel mondo antico.

Vi è perciò, nel nostro lavoro, un recupero del giuramento come enunciato che segnala una particolare situazione linguistica, senza che esso riacquisti il suo carattere divino, in quanto chi giura deve avere una certa *intenzione* a mantenere la parola data, al di là se la persona che enuncia il giuramento si sottometta o si affida alla sfera delle forze religiose. Il consenso che ancora oggi si dà alla legge nei tribunali mediante il giuramento ne è un esempio.

Da questa speculazione ne deriva che le intenzioni del parlante non sono però rilevanti per la realizzazione e la buona riuscita di un giuramento, e questo è confermato in ambito linguistico dallo stesso Austin quando afferma che in realtà l'*intenzionalità*, ossia gli stati psicologici del parlante, è un elemento secondario per la performatività del linguaggio. Come vedremo nell'ultima parte della tesi, sarà proprio l'analisi linguistica ad avvertirci del pericolo di affidarsi esclusivamente all'intenzionalità per definire il giuramento. qualsiasi studio sul giuramento. Scrive infatti Benveniste: «nessuna delle espressioni religiose in cui la parola ha una virtù e dei procedimenti propri è più solenne di quella del giuramento e nessuna sembrerebbe più necessaria alla vita sociale. Eppure, ed è un fatto notevole, si cercherebbe invano un'espressione comune. Non esiste termine indoeuropeo di cui si possa dire che si ritrovi in tutte le lingue antiche e che si riferisca in senso proprio a questa nozione. Ogni lingua ha in questo caso un'espressione propria e, nella maggior parte dei casi, i termini usati non hanno etimologia. L'oscurità dei termini sembra contrastare con l'importanza e la generalità dell'istituzione che essi denominano. Riflettendo, si vede la ragione di questa

discordanza tra l'estensione dell'istituzione e la rarità delle forme comuni. Si tratta del fatto che il giuramento non è un'istituzione autonoma, non è un atto che abbia la sua significazione in sé stesso o basti a sé stesso. È un rito che garantisce e sacralizza un'affermazione. L'intenzione del giuramento è sempre la stessa in tutte le civiltà. Ma l'istituzione può rivestire caratteri diversi⁸». L'invito è dunque a prendere in considerazione non solo l'aspetto intenzionale del giuramento che, in quanto elemento invariante, ha comunque un'importanza fondamentale, per vedere come il giuramento abbia assolto il suo compito in una società storicamente determinata.

Per cui per cercare di chiarire quest'ultimo aspetto, la prima domanda da fare è: *quali sono gli elementi che rendono efficace il giuramento?* Nell'analisi pur cursoria di alcuni passaggi relativi alla teoria generale degli atti linguistici di Austin e Benveniste, le cui argomentazioni hanno contraddistinto ed impregnato il cammino della filosofia del linguaggio del '900 fino ai nostri giorni, si chiarirà quindi la rilevanza del modello linguistico nel caso del performativo o enunciato esecutivo "io giuro di...".

L'idea che sosteniamo, ossia, la sfida, la posta in gioco proposta e ribadita nel corso di questa tesi è che l'efficacia del giuramento, evidente ad esempio quando gli sposi pronunciando il loro sì, si trovano effettivamente uniti in matrimonio, non è dovuta al fatto che la formula pronunciata sia una formula magico-sacrale, come si credeva nel mondo classico. Ma ciò non può essere spiegato nemmeno facendo riferimento esclusivamente al concetto di intenzionalità dei parlanti, spesso utilizzato per spiegare il caso particolare dell'enunciato "io giuro". Ciò che intendiamo mettere in luce è come la performatività del giuramento non sia il frutto di credenze o stati mentali, piuttosto è l'*istituzione* che ha una presa, un potere sull'individuo, sul suo desiderio, rendendo la formula pronunciata un atto efficace a tutti gli effetti.

Nell'ultima parte della tesi riprenderemo, dunque, alcuni interessanti esempi descritti da Malinowski nelle sue ormai classiche ricerche sull'istituzione matrimoniale in una società completamente "altra" dalla nostra, nei quali emerge il potere obbligante di questa istituzione, obbligo garantito dal potere dei capi della tribù.

⁸ Benveniste, 1969, II, trad. it. Torino 2001, p. 406.

Oltre a questi esempi, sono molto interessanti anche gli esempi citati da Agamben in *Opus dei* quando valuta l'antica liturgia cristiana⁹, facendo riferimento ai sacramenti come ad un atto, ad un agire, citando l'opera del monaco benedettino del XIX secolo Odo Casel anche se, a nostro avviso, basterebbe semplicemente rileggere Austin e in particolare quegli elementi per la performatività del linguaggio per comprendere l'importanza delle istituzioni per il rispetto dei patti e la fedeltà ai giuramenti. Per cui se il giuramento è oggi effettivamente in crisi ciò è dovuto, è da attribuire principalmente ad una crisi delle istituzioni.

Ad essere ripensato non sarà, dunque, solo il lato performativo del giuramento ma anche quello istituzionale. A questo proposito proporremo nella parte finale di questo lavoro, tre alternative. Siamo passati, dunque, alla descrizione del giuramento nel nostro tempo, in modo da documentare le trasformazioni in atto dell'istituzione giuramento. A nostro avviso, infatti, il vero problema non riguarda la decadenza del giuramento nel nostro tempo, dal momento che il giuramento nascerebbe già da sempre in crisi¹⁰. Letta a partire da questa idea la formula di Agamben secondo il quale oggi non si farebbe più fede alla parola data come un tempo «in un momento in cui tutte le lingue europee sembrano condannate a giurare in vano»¹¹, rivela tutta la sua forza problematica poiché viene a cadere la possibilità più logica e immediata di considerare la crisi del giuramento soltanto una caratteristica esclusiva della nostra epoca tutt'altro. *Horkos* è votato al fallimento perché il giuramento è sempre in crisi, nasce in crisi come testimonia Esiodo per cui *horkos* nasce per perseguire lo spergiuro. O meglio, come dirà in *Le opere e i giorni*, discordia ha partorito giuramento come “flagello per gli spergiuri”. Si pone dunque un ulteriore problema: quello del rapporto del giuramento con l'istituzione a cui fa riferimento. Di conseguenza si lascia il posto alla domanda: che fare delle istituzioni dal momento che il giuramento è sempre in crisi? Virno, in un'importante pagina del suo articolo, *Il cosiddetto “male” e la critica dello stato* (2005), afferma: «La moltitudine contemporanea esibisce in sé medesima, nelle sue condotte concrete, la relazione tra regolarità e regola, nonché la parziale indistinzione tra questioni di diritto e questioni di fatto, proposizioni grammaticali e proposizioni

⁹ Abbiamo accennato già a questi esempi anche nel primo capitolo, par. 1.3.1, parlando delle indagini teologiche sul sacramento-giuramento nel Medioevo.

¹⁰ Cfr. Marco Mazzeo: *Ordalia, giuramento e maledizione* (2013).

¹¹ Agamben 2008, p. 98.

empiriche. La moltitudine è una categoria *storico-naturale*: essa si attaglia, infatti, alla situazione *storica* in cui tutti i tratti distintivi della *natura* umana, a cominciare dall'articolazione tra pulsioni e linguaggio, hanno guadagnato una immediata rilevanza politica. I “molti” introducono nella sfera pubblica l'incertezza e la potenzialità indifferenziata dell'animale che, essendo privo di una nicchia ambientale, è aperto al mondo. Sappiamo che la moltitudine si oppone al popolo, alla sua “volontà unica”. Sarebbe un errore, però, credere che essa liquidi l'Uno come tale. È vero l'esatto contrario: l'esistenza politica dei “molti” in quanto “molti” presuppone un che di comune, mette radici in un ambito omogeneo e condiviso, si staglia contro uno sfondo impersonale. L'Uno da cui i “molti” sono accomunati non è certo la sovranità statale, ma l'insieme di facoltà specie-specifiche (pensiero verbale, attitudini cognitive, immaginazione, capacità di apprendimento, ecc.) [...]. Questi organismi, che potremmo chiamare le istituzioni della moltitudine, tendono a conferire uno statuto *politico* all'“intelletto generale”, alla regolarità specie-specifica, alla apertura al mondo: dunque a ciò che accomuna una pluralità di singoli, all'Uno dei “molti” che però, fino a ora, si è manifestato unicamente con la fisionomia di una risorsa *tecnico-produttiva*¹²».

La *moltitudine* è, dunque, la risposta data da Virno alla domanda “Che fine fanno le istituzioni oggi?”. Si tratta di una figura politica contemporanea che non è scelta a caso e non è assolutamente innocente; piuttosto si tratta di una nozione, quella della moltitudine caratteristica della riflessione sul problema del rapporto tra vecchie e nuove istituzioni, una riflessione che non può fare a meno di riflettere sulla sfera pubblica contemporanea. Abbiamo, dunque, indicato prima un tratto tipico della società contemporanea, individuando nella figura politica della moltitudine la condizione della nascita di nuove istituzioni, istituzioni post-statali, in grado di orientare la prassi. Aspetto fondamentale che ci permette di individuare quello stacco essenziale al procedere del discorso agambeniano, il quale individua nell'istituzione liturgica l'unica istituzione possibile in grado di reggere la performatività del giuramento. Il problema della crisi del giuramento diverrebbe così il problema della crisi delle istituzioni religiose, ossia, delle vecchie istituzioni legate al potere divino¹³.

¹² *Ivi*, pp. 23-24.

¹³ Secondo Agamben, le dimissioni di Ratzinger hanno in questo senso pregnanza simbolica.

Una strada diversa e del tutto opposta è invece quella indicata dalla tesi cimattiana sulla nozione di neoanimalità, facendo seguire alla tesi virniana un'altra chiave di lettura che vedrebbe nella fine delle istituzioni una possibile prospettiva. A tal proposito Cimatti individua nell'imminenza assoluta di cui parla Deleuze la vera condizione del "divenire animale", della fine della trascendenza, di una nuova figura dell'umano che sembra avere le stesse caratteristiche dell'angelo o dell'infante evocati da Rilke nelle *Elegie Duinesi*, chiedendoci che ne è del giuramento e come sia possibile immaginare l'esperienza del giuramento in una condizione di immanenza: «È un mondo del tutto nuovo quello dell'immanenza, un mondo che è tutto qui, che non aspira ad altro che ad essere qui, senza oltre, senza prima, qui, proprio qui. Un qui che assume un valore diverso, perché non si proietta nei tempi che non ci sono più, né in quelli che non ci sono ancora¹⁴».

Oltre a queste due alternative abbiamo individuato una terza via nella quale abbiamo tentato brevemente di rileggere in senso estetico il testo di Freud *Totem e tabù* (1913), discutendo la questione dell'onnipotenza dei pensieri, nozione limite che abbiamo utilizzato come espediente per ripensare la potenza performativa del giuramento.

¹⁴ Cimatti, F. (2013), *Filosofia dell'animalità*, Editori Laterza, Roma-Bari.

Capitolo primo

1. Giuramento e antropogenesi

1.1 Introduzione

Nel primo capitolo della tesi proporrò un'indagine sull'origine divina del giuramento, idea che può essere compresa solo se la si analizza a partire dalla sua stretta relazione con la sfera del sacro o con quella magico-religiosa sulle tracce di quanto affermato già da Benveniste nel suo studio su *L'expression du serment dans la Grèce ancienne* del 1948 e, successivamente nelle diverse serie di lezioni tenute al Collège de France, raccolte da Lucien Gerschel con la collaborazione di Pierre Bourdieu, e poi edite con il titolo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969).

Senza affrontare lo studio dell'inesauribile morfologia del sacro¹⁵, mi limiterò a mettere in luce l'ambivalenza tipica del termine *sacer*¹⁶ servendomi principalmente dei lavori Benveniste (1902-1976) con l'intento di mostrare la peculiarità tipica del performativo "io giuro" che, a differenza della promessa, ha necessariamente bisogno di

¹⁵ Il *sacro* costituito dal *tremendum* e dal *fascinans* (cfr. R. Otto, *Il sacro*, 1917, trad. it. Milano 1966); «Ciò che è percepito come potenza è, per così dire, sentito come un *tremendum*, e rende tabù il suo oggetto» (cfr. E. Arbmman, *Seele und Mana*, A. R., 29, 1931); oppure come potenza in divenire: «l'idea di potenza sta molto spesso alla base della religione» (cfr. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 1933, trad. it. Torino, rist. 2002, p. 11); oppure come realtà assoluta che dialettizza con il profano attraverso le ierofanie: «la dialettica della ierofania suppone una *scelta* più o meno manifesta, una singolarizzazione. Un oggetto diventa sacro nella misura in cui incorpora (cioè rivela) una cosa diversa da sé. [...], perché l'oggetto diventa una ierofania soltanto nel momento in cui cessa di essere un semplice oggetto profano e acquisisce una nuova "dimensione": la sacralità» (cfr. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, 1948, trad. it. Torino rist. 2009. pp. 15-16). Con Malinowski il concetto astratto di sacro viene ad essere interrelato e adattato alle singole culture storicamente determinate (cfr. B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, 1925, trad. it. Roma, 1976).

¹⁶ Gli studi sull'idea di *sacro* nella cultura latina hanno messo in luce una diversa gradazione tra il significato di *sacer* e quello di *religiosus* (cfr. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, II, cit. pp. 419-441). Ambedue i termini, infatti, esprimono il rapporto dell'uomo con il mondo divino ma, mentre "l'attività umana è un presupposto del *sacrum*", il *religiosum* esprime ciò che "è già degli dei indipendentemente dalla volontà dell'uomo" (cfr. D. Sabbatucci, "Sacer", in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 23, 1951-'52, pp. 91-101). Il giuramento, al di là dell'astrattezza delle formule, è in concreto un esempio di questa interazione. È un atto che chiama in causa un mondo di potenze, le quali trascendono i rapporti intersoggettivi. Ma, attraverso il contatto con il sacro, quei rapporti vengono modificati.

un'istituzione, come nel caso di “battezzo questa nave Queen Elizabeth” – frase pronunciata quando si rompe la bottiglia contro la prua – o come nel caso di “sì, prendo questa donna come mia legittima sposa” pronunciata nel corso di una cerimonia nuziale, distinguendolo così dagli altri performativi analizzati ad esempio da Austin e da Benveniste stesso nei loro studi dedicati alla teoria degli atti linguistici.

Non appena si pone il problema del giuramento come atto linguistico, si pone dunque necessariamente il problema dell'efficacia o meno di questa parola-azione, o, più specificamente, del rapporto fra la performatività e l'antiperformatività. Il primo consiste nel rispetto di norme e convenzioni sociali mentre il secondo nel loro rovesciamento, ossia, nel manipolare norme sociali e culturali attraverso per esempio l'inganno e la menzogna¹⁷.

Al fine di comprendere la caratteristica tipica del giuramento, che come vedremo oscilla fra i due poli estremi di benedizione e maledizione, bisognerà porsi un interrogativo fondamentale: *cosa distingue il giuramento dalla promessa?* Doppia polarità evidente già fin dalla poesia esiodea ripresa tanto da Benveniste nel suo studio su *Il giuramento in Grecia e a Roma* contenuto ne *Il Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969) quanto da Loraux nel suo studio su *Giuramento, figlio di Discordia* contenuto in *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene* (1997), ambivalenza che, come vedremo nel secondo capitolo della tesi, ha il suo luogo originario, il suo epicentro nel mondo greco e, in particolare, nelle tragedie, un genere letterario particolarmente adatto a rappresentare l'ambiguità e le tensioni che scaturiscono dal giuramento¹⁸.

Non bisogna dimenticare, tuttavia, che è possibile riscontrare già alcune testimonianze dell'origine di questo fenomeno legate non solo alla cultura greca e, dunque, ad una cultura non cristiana, ma anche alla cultura babilonese come

¹⁷ A proposito del fenomeno antropologico-linguistico della menzogna non bisogna dimenticare gli studi condotti da parte di Tommaso Russo Cardona in *Le peripezie dell'ironia. Sull'arte del rovesciamento discorsivo* (2009), il quale afferma esplicitamente che si tratta di «una capacità complessa resa disponibile dal linguaggio umano che lega insieme la possibilità di prendere consapevolezza dello scacco di un modo di agire consueto e comune con quella di riaprire un nuovo percorso interpretativo, una rilettura di ciò che è accaduto» (Russo, 2009, cit. p. 162-163), capacità che per molti versi lega la menzogna non solo alla sfera dell'inganno ma anche a quella dell'ironia.

¹⁸ A questo proposito rimandiamo al testo di Vernant e Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, 1976.

testimoniano, ad esempio, gli studi condotti da Samuel Mercer sul giuramento nella letteratura babilonese e assira¹⁹ e quelli di Louis Massignon sul giuramento nel mondo islamico, analisi che prenderemo in considerazione nel secondo capitolo.

In questo capitolo ci soffermeremo invece sulla stretta parentela ma anche sulla distinzione che intercorre tra giuramento e promessa a partire dagli studi condotti da Hannah Arendt in *Vita activa. La condizione umana* (1958). Qui *promessa* è intesa dalla Arendt come *facoltà di fare e mantenere delle promesse* come «rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro²⁰».

Sempre secondo Arendt «il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini²¹».

Secondo quanto sostenuto da Arendt a caratterizzare la vita umana sarebbe questo *dispositivo inserito nella facoltà dell'azione*. O in maniera ancora più radicale, potremmo riassumere la sua tesi affermando che è umano chi “promette”. È il fare e mantenere promesse che ci rende storici. Tesi che, per certi versi, sembra riecheggiare nelle parole di Giorgio Agamben che vuole vedere nel giuramento un'esigenza da parte dell'animale umano di mettere in gioco nella lingua e, precisamente, nell'*esperienza performativa della parola* la sua stessa natura e che costituirebbe la vera distinzione che separa il linguaggio verbale, un linguaggio che non è fatto semplicemente da parole e regole grammaticali, dalle altre forme di comunicazione o, più in generale, la vita umana da quella animale: «Proprio perché, a differenza degli altri viventi, l'uomo per parlare deve mettersi in gioco nella sua parola, egli può, per questo, benedire e maledire, giurare e spergiurare²²».

In questa prima parte della tesi proveremo, dunque, ad illustrare come il tema del giuramento, tema che riguarda la nostra contemporaneità, non riesca mai a neutralizzare e addomesticare definitivamente la violenza a causa di questa sua costitutiva

¹⁹ Mercer, S.A.B. (1912) *The oath in Babylonian and Assyrian literature*, Paris.

²⁰ Arendt, 1958, trad. it. cit. p. 237.

²¹ *Ibidem*.

²² Agamben, 2008, cit. p. 98.

ambivalenza, piuttosto lascia intravedere una sorta di aggressività linguistica e, nei casi estremi, anche fisica e che per certi versi sembra ricordare ciò che Kojève definì con l'espressione *neo-animalità*²³, prendendo le distanze dall'indagine archeologica del giuramento come quella di Agamben che, invece, non tiene conto dell'importanza di questo elemento nel processo di antropogenesi o di ominazione.

Chiediamoci innanzitutto: *che cos'è il giuramento?*

1.2 Giuramento e promessa

Nel corso del Novecento la comunità scientifica ha aperto un dibattito sulla necessità di interrogarsi sul *giuramento* sul piano giuridico, linguistico e filosofico, ponendo particolare attenzione all'idea di *azione*.

Emile Benveniste (1902-1976), Hannah Arendt (1906-1975), John Austin (1911-1960), Paolo Prodi (1932-vivente), Giorgio Agamben (1942-vivente), sono fra coloro che hanno tentato volta per volta di fissare questa caratteristica del giuramento, seppur in ambiti diversi, interrogandosi su che cosa sia il giuramento. Ed è per rispondere a questa domanda che metteremo in relazione i risultati provenienti dalle ricerche compiute in ambito linguistico, filosofico e giuridico.

A questa necessità, Benveniste risponde prima con un articolo del 1948 intitolato *L'expression du serment dans la Grèce ancienne*, nel quale il linguista francese di origini siriane, allievo di Antoine Meillet, afferma che “il giuramento non concerne l'enunciato come tale, ma la garanzia della sua efficacia”, dimostrando come il giuramento abbia la propria origine “nella relazione che istituisce tra la parola pronunciata e la potenza invocata”, e poi nel 1969, quando pubblica il suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, dedicando al giuramento analisi esemplari e infine riconducendolo ad un atto di parola nella teoria degli atti linguistici sviluppata nel primo volume dei *Problemi* (1966) a proposito della teoria dell'enunciazione,

²³ Secondo Kojève nella contemporaneità “l'Uomo resta in vita *in quanto animale*”.

abbandonando il patrimonio delle lingue indoeuropee e chiedendosi in che senso “io giuro” sia un enunciato linguistico di tipo *performativo*.

Una questione del genere si è posta Austin che ripensa a ripercorrere la “teoria degli atti linguistici”, di cui “io giuro” ne è un esempio, alla luce di quelle *condizioni di felicità* che sono le condizioni per l’efficacia e la riuscita di questo tipo di azioni.

In una prospettiva diversa, affronta il tema del giuramento Paolo Prodi, il quale nell’introduzione ad una delle sue opere principali dal titolo *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell’Occidente* (1992), afferma senza mezzi termini che la fine del giuramento come vincolo solenne e totale si sarebbe effettivamente compiuta oggi, nel nostro tempo, provocando «una crisi che investe l’essere stesso dell’uomo come animale politico²⁴».

Su questa scia prosegue Giorgio Agamben nel suo studio su *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (2008), mettendo in relazione la posta in gioco di un’indagine storica come quella di Prodi con i risultati delle ricerche della linguistica, della storia del diritto e della religione. Anch’egli tenta di rispondere, proponendo un’archeologia filosofica del giuramento, a domande del tipo: che cos’è il giuramento, di che cosa ne va in esso, se esso definisce e mette in questione l’uomo stesso come animale politico e quale livello antropologico è in esso coinvolto. Osservazioni che porteranno lo stesso Agamben a constatazioni analoghe a quelle con le quali Prodi apriva la sua storia del “sacramento del potere”, definendo il nostro tempo come “l’età dell’eclissi del giuramento”, “l’età della bestemmia” in cui il giuramento non è più legato al nome di Dio, mettendo in discussione la potenza e l’efficacia del linguaggio verbale che «considerato in se stesso, non è più bello del canto degli uccelli, non è più efficace dei segnali che si scambiano gli insetti, non più potente del ruggito con cui il leone afferma la sua signoria²⁵».

Questa parte della tesi deve, dunque, essere interpretata come una sorta di riassunto o di ripresa, ma non di semplice ripetizione, delle pagine dedicate al giuramento e alla promessa da Benveniste e Arendt: si ritroverà pertanto il problema dell’*efficacia del giuramento*, problema che in Agamben diventerà l’*inefficacia del*

²⁴ Prodi, 1992, cit. p. 11.

²⁵ Agamben, 2008, cit. p. 97.

giuramento, ossia, in senso stretto, la fine, l'eclissi e il declino del tempo del giuramento.

A questo punto sarà possibile soffermarsi sull'idea di giuramento inteso come *sacramentum* in Agostino d'Ippona, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto etc., ritrovando in questi autori, come in trasparenza, gli altri nomi incontrati, come, per esempio, quelli di Benveniste e Austin²⁶. La ricostruzione che, infatti, proporrò nei prossimi paragrafi del giuramento si presenterà come un riassunto ragionato sugli autori novecenteschi accennati in questo primo paragrafo che ci permetterà di cogliere le analogie e le differenze tra giuramento e promessa, la peculiarità del performativo "io giuro" e infine l'analogia e la differenza con il pensiero di Agamben.

1.2.1 Caratteristiche del *giuramento*

Quando si parla di giuramento bisogna fare riferimento ad una costellazione culturale di termini ben precisa, a degli elementi costanti e necessari del giuramento e che sono sempre gli stessi in tutte le civiltà, come riesce a individuare Benveniste nel *Vocabolario*, ossia in quello che è considerato un capolavoro della linguistica del XX secolo. Vi sono in effetti alcuni aspetti che caratterizzano l'esperienza del giuramento, esperienza che si configura come un atto a struttura triadica: a) il giurante, che invoca la potenza sovraumana e si rivolge alla parte ricevente; b) la presenza dell'aspetto *divino*, della divinità che funge da testimone; c) il soggetto, che riceve il giuramento; la funzione di garanzia, svolta dall'elemento trascendente o divino, sostanzia il rapporto decisivo tra chi giura e chi riceve il giuramento. Ovvero bisogna fare riferimento a questi tre figure fondamentali: due umane e una divina.

Dalla relazione, dalla convivenza di questi tre elementi nasce la struttura a-temporale del giuramento, che consiste in una dialettica tra elemento terreno ed elemento sovrumano. Queste caratteristiche del giuramento sono state descritte anche da

²⁶ A ciò Irene Rosier-Catach ha dedicato il suo ultimo lavoro dal titolo *La parole efficace: signe, rituel, sacré* pubblicato nel 2004, in cui propone una rilettura linguistica delle teorie del sacramento nella teologia medievale, mettendo in risalto la performatività del sacramento e, in generale, dell'azione liturgica.

Henry Lévy-Bruhl nel saggio *Réflexions sur le Serment* contenuto in *Études d'histoire du droit offertes à P. Petot* (1959) e che ci sembra opportuno riprendere e riportare qui di seguito²⁷: a) è un rito orale legato alla sacralità della parola e a formule rigidamente prefissate; b) suppone la presenza non solo della persona o del gruppo che giura e della divinità invocata ma anche quella della comunità che predispone e partecipa al rito; c) comporta implicitamente o esplicitamente una maledizione nel caso di falsità o non adempimento; d) è accompagnato da gesti rituali diversi (alzata della mano destra etc.) ma sempre rigidamente previsti; e) è collegato molto spesso con un sacrificio, con un luogo o con un oggetto sacro (altare, reliquie, evangelario etc.); f) è una specie di ordalia nella quale l'eventuale pronunciamento di colpevolezza del giurante (nella giustificazione del passato o nell'impegno per il futuro) viene lasciato al giudizio di Dio. Aspetti che, come nota Lévy-Bruhl a conclusione del suo saggio, sono andati perduti con la laicizzazione. Da quanto emerge da questa sua analisi sembra che il giuramento tragga la sua forza dalla credenza nelle potenze soprannaturali che lo distinguono dalla promessa, come emerge dal seguente passo: «Un serment qui ne met plus en jeu des puissances sacrées n'est autre chose qu'une déclaration ou une promesse un peu plus solennelle qu'une autre, mais qui n'en diffère pas substantiellement²⁸».

Questi elementi sono indispensabili per la nascita del giuramento, in quanto si tratta di elementi a-storici o a-temporali grazie ai quali il giuramento diviene avvenimento, ossia, diventa efficace, mettendo in gioco delle potenze sacre, divine (le più terribili) in quanto possono attuare, realizzare la loro vendetta in caso di

²⁷ Come vedremo nell'ultima parte della tesi, è proprio l'analisi linguistica ad avvertirci del pericolo di affidarsi esclusivamente a tali definizioni generali che, necessarie ed utili per avviare qualsiasi studio sul giuramento, consentono però, se considerate esaustive, di cogliere l'intenzione dell'istituzione e non pure la funzione precipua che la stessa svolge in una determinata società durante un preciso momento storico. Scrive infatti Benveniste: «nessuna delle espressioni religiose in cui la parola ha una virtù e dei procedimenti propri è più solenne di quella del giuramento e nessuna sembrerebbe più necessaria alla vita sociale. Eppure, ed è un fatto notevole, si cercherebbe invano un'espressione comune. Non esiste termine indoeuropeo di cui si possa dire che si ritrovi in tutte le lingue antiche e che si riferisca in senso proprio a questa nozione. Ogni lingua ha in questo caso un'espressione propria e, nella maggior parte dei casi, i termini usati non hanno etimologia. L'oscurità dei termini sembra contrastare con l'importanza e la generalità dell'istituzione che essi denominano. Riflettendo, si vede la ragione di questa discordanza tra l'estensione dell'istituzione e la rarità delle forme comuni. Si tratta del fatto che il giuramento non è un'istituzione autonoma, non è un atto che abbia la sua significazione in sé stesso o basti a sé stesso. È un rito che garantisce e sacralizza un'affermazione. L'intenzione del giuramento è sempre la stessa in tutte le civiltà. Ma l'istituzione può rivestire caratteri diversi» (Benveniste, 1969, II, trad. it. Torino 2001, p. 406). L'invito è dunque ad andare oltre l'intenzione, per vedere come il giuramento abbia assolto il suo compito in una società storicamente determinata.

²⁸ Lévy-Bruhl 1959, in particolare pp. 385-396. Su questi concetti si confronti anche l'introduzione di Paolo Prodi in *Il sacramento del potere* (1992).

trasgressione della parola data. È questo, dunque, l'elemento fondamentale che distingue il giuramento dalla promessa, in quanto solo nel giuramento ci si dona in anticipo al potere di una divinità in caso di spergiuro. Caratteristica che porterà tanto Lévy-Bruhl quanto Benveniste a definire il giuramento come un'*ordalia anticipata*: «Colui che giura mette in gioco qualche cosa di essenziale, un possedimento materiale, la sua parentela, persino la propria vita, per garantire la veracità della sua affermazione²⁹».

Ma è possibile ricorrere ad una analogia, quella della struttura del gioco, per chiarire ulteriormente la nozione di giuramento. Da quanto emerge da un saggio scritto da Benveniste su *Il gioco come struttura* (1947), sembrerebbe che alcuni caratteri distintivi del gioco siano gli stessi di quelli che Benveniste stesso assegna al giuramento. Tanto il gioco quanto il giuramento sembrano essere caratterizzati da una stretta relazione con il sacro e di conseguenza con l'azione, con l'efficienza: «Numerosi studi sull'origine e il significato di gran parte dei nostri giochi mostrano la sopravvivenza di tracce più o meno chiare di antiche cerimonie sacre, danze, lotte, mascherate. Il gioco della palla drammatizza antichi miti tribali. Nei girotondi e nei giochi d'infanzia si perpetuano dei riti nuziali. I giochi d'azzardo sono destinati a consultare o a influenzare la sorte. In qualche gioco-partita è possibile ancora riconoscere la traccia di culti agrari. La trottola è un'antica ruota divinatoria, ecc. Ovunque appare così una profonda relazione tra il gioco e il sacro³⁰». Ma al di là di questa parentela con il carattere rituale che accomuna tanto il gioco quanto del giuramento e che ha le sue origini nel sacro, esistono delle differenze fondamentali. Prima fra tutte: il giuramento è un rito orale e ciò implica riportare alla luce il suo carattere fortemente verbale, come non manca di fare Giorgio Agamben quando, ne *Il sacramento del linguaggio* (2008), guarda soprattutto alla natura del *dictum* del giuramento: «Il giuramento sembra dunque essere un atto linguistico inteso a confermare una proposizione significante (un *dictum*), di cui garantisce la verità o l'effettualità³¹».

²⁹ Benveniste, 1969, trad. it. 2001 cit. p. 407.

³⁰ Benveniste 1947, trad. it., cit. p. 127.

³¹ Agamben 2008, cit. p. 9.

Un *dictum* che realizza immediatamente un fatto; efficacia che, come sottolinea lo stesso Benveniste, risiede nel sacro che, a sua volta, suppone una realtà, quella del divino, come vedremo più avanti: «Nel sacro, ognuna delle regole molto severe della cerimonia ha in sé la sua efficacia; esse devono provocare l'intervento della divinità attraverso un'invocazione diretta e allo stesso tempo permettere agli uomini di sopportare senza pericolo il terribile e malefico contatto con il sacro³²». Anche se entrambi, giuramento e gioco, hanno la loro origine nel sacro, il gioco fornisce di quest'ultimo un'immagine inversa e spezzata, trovandosi fuori dalla sfera divina e umana dell'efficiente.

In ambito anglo-americano a mettere in risalto questi elementi del giuramento è stato Richard Janko (1955-), docente di studi classici all'Università del Michigan, il quale, nel dare la definizione di giuramento, sottolinea l'importanza di includere tre elementi: 1) il giuramento può essere assertivo o promissivo a seconda che riguardi dei fatti in una disputa o serva ad appoggiare una promessa. Nel primo caso la dichiarazione di giuramento riguarda il presente o il passato, nel secondo caso si tratta invece di una dichiarazione che riguarda il futuro; 2) il giuramento implica l'invocazione di poteri superiori, come ad esempio gli dèi, come testimoni, garanti della verità dell'affermazione³³; 3) il giuramento ha come clausola una maledizione che si riverbera su colui che spergiura, ossia, in caso di violazione della parola data³⁴. Aspetti che invece non vengono messi in risalto da Walter Burkert. La definizione di Burkert del giuramento non include, infatti, gli elementi cruciali di cui parla Janko ma sottolinea, invece, una funzione diversa del giuramento inteso come «un rituale dal carattere irrevocabile che imprime un'esperienza indimenticabile di terrore³⁵».

Inoltre, soprattutto nel mondo greco, la potenza verbale del giuramento, ossia, la sua efficacia veniva spesso rinforzata con dei rituali come, ad esempio, la richiesta di prestare giuramento in un luogo sacro, o in presenza di un'immagine sacra. In altri casi, invece, era richiesto il contatto fisico con un oggetto o una sostanza sacra. Esempi

³² Benveniste 1947, trad. it., cit. p. 128.

³³ Sugli dèi come testimoni e garanti dei giuramenti cfr. Giordano 1999, pp. 20-22; 36-41.

³⁴ Si confronti in proposito l'introduzione di Alan Sommerstein in *Horkos. The oath in Greek Society* (2007) e il testo di Janko *The Iliad: a commentary* (1992).

³⁵ A questo proposito Janko cita il testo di Walter Burkert (1931-vivente) intitolato *Greek religion: archaic and classical* (1985).

notevoli che si ritrovano nel “grande giuramento dello Stige”, discusso da Benveniste, nel “grande giuramento di Siracusa” e nei “giuramenti della Roma imperiale”³⁶. Casi che verranno affrontati nel secondo capitolo della tesi facendo appello non solo al giuramento nel mondo greco ma anche a quello nel mondo cristiano. Alcuni di questi esempi verranno ripresi già in questa prima parte della tesi a proposito del rapporto tra giuramento e azione divina, analizzando e discutendo la prossimità essenziale fra giuramento e parola di Dio, in cui il giuramento viene inserito in un sacramento come emerge in Agostino d’Ippona, Paolo da Tarso, Ugo di San Vittore e altri. Esplicativo in questa direzione sono gli studi provenienti da Irène Rosier-Catach sulle pratiche sacre cristiane a partire dal XIII secolo.

Questa caratteristica del giuramento e, in generale, della parola sacra di essere una potenza, in quanto realizza ciò che significa, si mostra con chiarezza, come mette in risalto van der Leeuw, anche nel mondo primitivo: «Il mondo primitivo, l’antichità, il mondo religioso in generale non conoscono “parole vuote”, “parole che non sono altro che parole”; il mondo religioso non dice mai “basta con le parole, veniamo finalmente alle azioni, ai “fatti” [...] Si riconosce che la parola ha vita e potenza, una potenza estremamente specifica³⁷».

Ed è proprio questa caratteristica che accomuna il giuramento alla promessa. Se è pur vero che per i motivi appena elencati, il giuramento si distingue dalla promessa, perché nel giuramento ha un ruolo centrale l’elemento di auto-maledizione in caso di violazione della parola data, chiamando così gli dèi come testimoni, la promessa non ha la solennità di un giuramento in quanto la sua efficacia si basa su un rapporto di fiducia che equivale a quello che viene definito “un accordo tra gentiluomini” confermato da una stretta di mano destra. Piuttosto, del giuramento, la promessa mantiene la dimensione dell’azione.

1.2.2 Caratteristiche della promessa

³⁶ Questi ultimi due esempi sono discussi da Tarik Wareh e Serena Connolly nel testo sopracitato di Alan Sommerstein e Judith Fletcher intitolato *Horkos. The Oath in Greek Society* (2007).

³⁷ van der Leeuw, 1956, trad. it. 1992, cit. p. 316.

Colei che più di ogni altro ha sottolineato l'importanza della promessa, come una parola legata all'azione, come una parola che decide della possibilità, ossia volge il suo sguardo alla dimensione del futuro come tempo storico, è stata Hannah Arendt.

Nella sua analisi della condizione umana, è possibile ritrovare una definizione di promessa strettamente legata alla dimensione dell'agire, condizione intimamente connessa a ciò che Hannah Arendt definisce con il termine *vita activa*. Questo ruolo della promessa legata alla sfera dell'azione è evidente in particolar modo in due saggi strettamente intrecciati, il primo dal titolo *L'irreversibilità e il potere di perdonare* e il secondo dal titolo *L'imprevedibilità e il potere della promessa*, nei quali riconosce il carattere straordinario della *facoltà di fare promesse* rispetto alle altre facoltà, ossia quella di essere un «rimedio contro l'irreversibilità e l'imprevedibilità del processo avviato dall'azione [che] non scaturisce da un'altra facoltà superiore, ma è una delle potenzialità dell'azione stessa³⁸». Caratteristica che diviene visibile solo se chiariamo che cosa intende la Arendt per azione, solo se ci si interroga a partire proprio da questo termine: *quand'è che c'è azione?*

Che l'azione è in primo luogo l'attività politica per eccellenza non è una scoperta di Hannah Arendt, ma al contrario è un assunto che Aristotele concettualizzò nel paradossale *zoon politikon*³⁹, mettendo a fuoco l'intrinseca politicità del linguaggio come tratto specifico che consente di distinguere l'uomo dagli altri animali, come ha mostrato Franco Lo Piparo nel suo *Aristotele e il linguaggio* (2003): «Il parlare non è tanto attività bio-cognitiva unica e specie-specifica che *si aggiunge* ad altre attività che l'uomo ha in comune con altri viventi quanto, piuttosto, attività che, a partire dal momento in cui sorge, riorganizza e rende specifiche tutte le attività cognitive umane,

³⁸ Arendt, 1958, trad. it. 2004, cit. p. 175.

³⁹ *Pol.* 1255b 27b – 1253a 39 è il celebre luogo nel quale Aristotele definisce l'uomo *animale politico* che, nella prospettiva aristotelica, non è solo il tratto specifico che consente di distinguere l'uomo dagli altri animali ma ha anche delle conseguenze decisive che riguardano la realizzazione di una specifica forma di socialità indicante una comunicazione di sensazioni o *sensorialità comunicata* che è condivisa, ossia, una capacità condivisa di “co-sentire le sensazioni altrui”, espressione utilizzata da Franco Lo Piparo per tradurre il verbo greco utilizzato da Aristotele in EE 1244b 24-26 □□□□□□□□□□□□□□□□ (*synaisthànesthai*). Non si tratta però di una caratteristica specie-specifica. Essa, infatti, è presente anche in specie diverse dalla nostra, come ad esempio in primati non umani quali i macachi, ma anche in specie evolutivamente lontane da noi quali le api e le formiche. Si tratta di animali che, oltre a vivere in gruppo, mostrano una forma di organizzazione sociale molto complessa tanto da essere definiti da Aristotele “animali cittadini o politici”. Sono animali “cittadini”, oltre l'uomo, “l'ape, la vespa, la formica, la gru”.

comprese quelle che l'uomo mostra di avere in comune con gli animali non umani: percezione, immaginazione, memoria, desiderio, socialità. Nel vivente umano ogni agire è, direttamente o indirettamente, intriso di linguisticità. «la specie-specificità dell'anima umana è attività in relazione al linguaggio e comunque non senza linguaggio» (EN 1098a 7-8)⁴⁰».

Ossia, il possesso del *logos* comporta per l'animale umano conseguenze decisive che riguardano non solo le capacità percettive e cognitive ma anche la realizzazione di una specifica forma di socialità. Ed è in questo tipo di prospettiva che Hannah Arendt considera sotto una luce diversa il fenomeno della promessa, mostrando come essa svolga un ruolo fondamentale nella definizione della nostra identità che, come precisa Arendt, dipende strettamente dalla pluralità, ossia dalla presenza e dall'agire degli altri: «Senza essere legati all'adempimento delle promesse, non riusciremmo mai a mantenere la nostra identità; saremmo condannati a vagare privi di aiuto e senza direzione nelle tenebre solitarie della nostra interiorità, presi nelle sue contraddizioni e ambiguità – tenebre che solo la sfera luminosa che protegge lo spazio pubblico, mediante la presenza degli altri che confermano l'identità di chi promette e chi mantiene, può dissolvere⁴¹». Non c'è dunque promessa perché semplicemente la si fa a se stessi o in solitudine, ma *solo se* è legata alla presenza degli altri, alla *condizione umana della pluralità* che coincide con la *condizione umana dell'azione*: «L'azione, la sola attività che mette in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo. Anche se tutti gli aspetti della nostra esistenza sono in qualche modo connessi alla politica, questa pluralità è specificamente *la condizione* – non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* – di ogni vita politica⁴²».

Arendt, infatti, ribadisce più volte non solo come il *potere di far promesse* abbia occupato il centro del pensiero politico nel corso dei secoli ma anche il punto che collega questo potere all'azione e al discorso, attività che compongono la *vita activa* distinta dalla *vita contemplativa* che può essere concepita solo nell'isolamento in quanto

⁴⁰ Lo Piparo, 2003, cit. p. 5-6.

⁴¹ Arendt, 1958, trad. it. 2004, cit. p. 175.

⁴² *Ivi*, cit. p. 7.

non comporta né attività esteriori né relazioni con gli altri uomini: «Con il termine *vita activa* propongo di designare tre fondamentali attività umane: l'attività lavorativa, l'operare e l'agire. [...]. Tuttavia, delle tre attività, è l'azione l'attività politica per eccellenza» (Ivi, cit. p. 7-8). Si tratta di un termine che è intriso di tradizione e che, come abbiamo visto poc'anzi, già ricorre in Aristotele. Arendt richiama, infatti, questo termine a quello di *bios politikos* aristotelico che, nella filosofia medievale di Agostino d'Ipbona riflette il significato originale di *vita actuosa*, ossia una vita dedicata alle questioni pubblico-politiche. Tuttavia, come fa emergere la stessa Arendt nella prima parte di *Vita activa* dedicata a *La condizione umana*, con la scomparsa dell'antica città-stato, nell'articolazione aristotelica dei diversi modi di vita così come in Agostino, il termine *vita activa* piuttosto che all'espressione greca di *bios politikos* corrispondeva a quella di *bios theoretikos*, tradotto con *vita contemplativa*, considerata come il solo modo di vita veramente libero di cui è possibile trovare un'antecedente già nella filosofia politica di Platone: «Con la scomparsa dell'antica città-stato – sant'Agostino era forse l'ultimo a sapere cosa significasse un tempo essere un cittadino – il termine *vita activa* perdette il suo significato specificamente politico e indicò ogni genere di partecipazione attiva alle cose di questo mondo. Certo ciò non significa che l'attività lavorativa e l'operare avessero conquistato un rango più elevato nella gerarchia delle attività umane e una dignità pari alla vita dedicata politica. Si trattava piuttosto di un processo contrario: l'azione veniva ora annoverata tra le necessità della vita terrena, cosicché rimaneva la contemplazione come solo modo di vita veramente libero⁴³». Differenza che però, come sottolinea Arendt stessa, non si limita semplicemente a contestare la validità dell'esperienza da cui nasce la vita contemplativa, piuttosto si tratta di una differenza che prevede un'unica obiezione: «l'enorme peso della contemplazione nella gerarchia tradizionale ha oscurato le distinzioni e le articolazioni all'interno della *vita activa* stessa, e nonostante le apparenze, questa condizione non è stata radicalmente mutata dalla moderna rottura con la tradizione e dal rovesciamento del suo ordine gerarchico in Marx e Nietzsche⁴⁴». La *vita activa* deve essere dunque definitivamente inglobata, ancorata, secondo Arendt, in quella del discorso e dell'azione, deve cioè essere ripresa sotto il segno della stretta connessione tra azione e discorso, tra parola e agire. Solo allora sarà possibile rispondere alla domanda posta a

⁴³ Ivi, cit. p. 12.

⁴⁴ Ivi, cit. p. 14.

ogni nuovo venuto: *Chi sei?* Dal momento che il rivelarsi del proprio essere è implicito sia nelle parole che nelle azioni.

Ed è in questo tentativo di rendere evidente l'affinità tra discorso, rivelazione e azione che si inserisce la *facoltà di fare promesse*. Tanto il *potere di fare promesse* quanto il *potere di perdonare* dipendono dalla pluralità umana che è la condizione fondamentale sia del discorso sia dell'azione che sono "le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma *in quanto* uomini": «Gli uomini possono benissimo vivere senza lavorare, possono costringere gli altri a lavorare per sé, e possono benissimo decidere di fruire e godere semplicemente del mondo delle cose senza aggiungere da parte loro un solo oggetto d'uso; la vita di uno sfruttatore o di uno schiavista e la vita di un parassita possono essere inique, ma essi certamente sono esseri umani. Ma una vita senza discorso e senza azione – certamente il solo modo di vita che genuinamente ha rinunciato ad ogni apparenza e a ogni vanità nel senso biblico del termine – è letteralmente morta per il mondo; ha cessato di essere una vita umana perché non è più vissuta fra gli uomini⁴⁵».

Nonostante, però, con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano rimangono comunque aperte all'interno del caso dell'azione alcune aporie che sono l'irreversibilità e l'imprevedibilità del processo avviato dall'azione, aporie che Arendt tenta di illuminare facendo ricorso alla facoltà di perdonare e a quella di fare promesse: «La redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità - non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva, e non si poteva sapere, che cosa si stesse facendo - è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e mantenere delle promesse⁴⁶». In questi passi Arendt fa riferimento per la prima volta alla forte complicità che lega queste due attività: «Le due attività si completano poiché una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato, i cui "peccati" pendono come la spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione; e l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli

⁴⁵ *Ivi*, cit. p. 128.

⁴⁶ *Ivi*, cit. p. 175.

uomini⁴⁷». È questo il primo accenno alla promessa intesa come ciò che ci rende storici che non farà che ampliarsi in tutto il capitolo V dedicato a *L'Azione*.

È doveroso a questo punto fare alcune precisazioni. L'imprevedibilità di cui parla Arendt va intesa, va pensata come l'impossibilità dell'uomo di fare affidamento su se stesso e di conseguenza sulla possibilità sempre aperta di non mantenere le promesse fatte. Imprevedibilità che solo in parte l'atto di promettere dissolve. L'imprevedibilità infatti «scaturisce simultaneamente dall' "oscurità del cuore umano", cioè dalla fondamentale fluidità dell'uomo che non può garantire oggi chi sarà domani, e dall'impossibilità di predire le conseguenze di un atto in una comunità di eguali dove tutti hanno la stessa facoltà di agire. L'impossibilità per l'uomo di fare affidamento su se stesso o di avere una completa fede in sé (che è la stessa cosa) è il prezzo che gli esseri umani pagano per la libertà; e l'impossibilità di rimanere unico padrone di ciò che fa, di conoscere le conseguenze dei nostri atti, e di contare sul futuro è il prezzo che l'uomo paga per la pluralità e la realtà, per la gioia di abitare insieme con gli altri un mondo la cui realtà è garantita per ciascuno dalla presenza di tutti⁴⁸».

La facoltà di promettere è, infatti, l'unica alternativa alla "duplice oscurità" dell'imprevedibilità, ai rischi dell'azione. Senza questa disposizione a fare promesse e a mantenerle scomparirebbe la più alta facoltà umana, l'*agire*. Arendt, infatti, ricorre a questa facoltà la cui genesi è possibile vederla in Abramo, l'uomo di Ur, per risolvere il problema dell'imprevedibilità e dell'inattendibilità degli uomini, per porre un punto d'arresto a situazioni umane dominate dall'instabilità e dal disaccordo attraverso la stabilizzazione e la prevedibilità degli eventi: perché fin dall'uomo di Ur c'è questo appassionato impulso da parte dell'uomo di stipulare patti? Perché è nata la promessa?

È in risposta a questo problema che Arendt chiama in causa il concetto di azione, "l'unica facoltà dell'uomo capace di operare miracoli" e dalla quale dipende la presenza e l'agire degli altri: «Entrambe le facoltà [la facoltà di perdonare e la facoltà di fare promesse], dipendono dalla pluralità, dalla presenza e dall'agire degli altri, dato che nessuno può perdonare se stesso o sentirsi legato da una promessa fatta solo a se stesso;

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, cit. p. 180.

perdonare o promettere nella solitudine o nell'isolamento è atto privo di realtà, nient'altro che una parte recitata davanti a se stessi⁴⁹».

Ossia l'azione, insieme all'attività lavorativa e all'operare, è una facoltà umana, la più alta, concepita solo in relazione all'eloquio umano, nella pluralità degli esseri umani che vivono sulla terra e abitano il mondo insieme: «Gli uomini nella pluralità, cioè, gli uomini in quanto vivono, si muovono e agiscono in questo mondo, possono fare esperienze significative solo quando possono parlare e attribuire reciprocamente un senso alle loro parole» (*ivi*, cit. p. 4).

È questa, dunque, la *condizione umana dell'azione* implicita anche, nella sua forma più elementare, nella *Genesi* secondo cui Dio “li creò originariamente maschio e femmina”, così che la moltitudine degli essere umani è il risultato di una moltiplicazione. La pluralità, come più volte affermato, è dunque il presupposto dell'azione umana “perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà” (*ivi*, cit. p. 8), ha cioè il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione: «Se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori. Se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno ne del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda. Sarebbero soltanto sufficienti segni e suoni per comunicare desideri e necessità immediati e identici» (*ivi*, cit. p. 127).

La promessa, dunque, in quanto potenza discorsiva che scaturisce direttamente dall'azione, dalla volontà di vivere assieme con gli altri è «quindi un dispositivo di controllo inserito nella facoltà di dar inizio a nuovi e interminabili processi» (*ivi*, cit. p. 181). Con la promessa e con la sua capacità di interrompere l'inesorabile corso automatico della vita quotidiana, gli animali umani prendono un impegno, vincolandosi e gettando «nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini» (*ivi*, cit. p. 175) come sopracitato.

⁴⁹ *Ivi*, cit. p. 175.

Di conseguenza risulta che la promessa ha un forte potere di stabilizzazione: «il potere di stabilizzazione inerente alla facoltà di far promesse è noto a tutta la tradizione. Possiamo seguirne le tracce fino al sistema giuridico romano nella nozione di inviolabilità degli accordi e dei trattati (*pacta sunt servanda*), o vederne la scoperta in Abramo, l'uomo di Ur, la cui storia, come ce la racconta la Bibbia, mostra un appassionato impulso a stipulare patti⁵⁰». Così come ha il potere di dissolvere, anche se parzialmente, l'imprevedibilità dell'azione che, come abbiamo visto, è uno degli enormi rischi insiti nella disposizione a fare promesse: «L'imprevedibilità che l'atto di promettere almeno in parte dissolve è di duplice natura: scaturisce simultaneamente dall'«oscurità del cuore umano», cioè dalla fondamentale fluidità dell'uomo che non può garantire oggi chi sarà domani, e dall'impossibilità di predire le conseguenze di un atto in una comunità di eguali dove tutti hanno la stessa facoltà di agire» (*ivi*, cit. p. 180). In questo modo si congiungono azione, promessa e pluralità. Quest'ultima, la pluralità che è anche la forza della mutua promessa, si potrebbe dire che è ciò che permette agli uomini di disporre del futuro come se fosse presente cioè, di disporre dell'enorme e miracoloso allargamento della dimensione in cui il potere di fare promesse può essere effettivo, potere che si genera quando le persone si riuniscono e “agiscono di concerto” mentre si dissolve quando si separano, quando non c'è più la possibilità di predire le conseguenze di un atto in una comunità di eguali dove tutti hanno la stessa facoltà di agire: «e l'impossibilità di rimanere unico padrone di ciò che fa, di conoscere le conseguenze dei nostri atti, e di contare sul futuro è il prezzo che l'uomo paga per la pluralità e la realtà, per la gioia di abitare insieme con gli altri un mondo la cui realtà è garantita per ciascuno dalla presenza di tutti⁵¹». Ed è grazie alla funzione o facoltà di promettere che gli uomini tentano “di dominare questa duplice oscurità delle faccende umane” che è possibile grazie ad una condizione: l'assenza di sovranità. Il punto di congiunzione tra promessa e la cosiddetta questione antropologica è affrontata da Hannah Arendt indagando la relazione di quest'ultima, la sovranità, con la promessa. A questo punto sorgono spontanee alcune domande: quand'è che può darsi la sovranità? A quali condizioni? Qual è la relazione, il nesso con la promessa? A quanto pare, per Arendt, la sovranità è intesa come qualcosa che può esistere solo nella pluralità di uomini legati da promesse: «La sovranità di un corpo di persone legato e tenuto unito

⁵⁰ *Ivi*, cit. p. 179-180.

⁵¹ *Ibidem*.

non da una identica volontà che in qualche magico modo tutti li ispira, ma da uno scopo convenuto per il quale soltanto le promesse sono valide e vincolanti, si rivela chiaramente nella sua indiscussa superiorità sopra coloro che sono completamente liberi, non legati da promesse né tenuti da scopo alcuno⁵²». Ma ci sono anche altri punti di contatto fra sovranità e promessa. I limiti della sovranità corrispondono ai limiti della facoltà di far promesse così come abbiamo visto poc'anzi la superiorità di un corpo sovrano corrisponde alla superiorità propria della facoltà di promettere, superiorità che deriva, come si è visto, «dalla facoltà di disporre del futuro come se fosse presente, cioè dall'enorme e miracoloso allargamento della dimensione in cui il potere può essere effettivo»: «La sovranità risiede nella risultante, limitata indipendenza dalla incalcolabilità del futuro, e i suoi limiti sono identici a quelli inerenti alla facoltà stessa di far promesse e di mantenerle⁵³».

Colui che più di ogni altro ha saputo sottolineare l'importanza della relazione tra la facoltà di promettere e la sovranità è stato Friedrich Nietzsche, come mostra la stessa Arendt, in un'importante nota alla sua opera che sarà sufficiente e necessario riprendere senza affrontare in questa sede la filosofia nietzschiana, al fine di mettere in luce il rapporto che la “facoltà di fare promesse” intrattiene con la sovranità, l'azione, il discorso e, in generale, con l'antropogenesi: «Nietzsche seppe vedere con chiarezza insuperata il nesso esistente tra la sovranità umana e la facoltà di promettere, il che gli permise di attingere un punto di vista privilegiato sui rapporti tra l'orgoglio umano e la coscienza» (*ivi*, cit. p. 273-274). Ma Arendt nel ripercorrere le pagine della *Genealogia della morale*, non può fare a meno di notare una curiosa lacuna. Ciò che manca nella dissertazione di Nietzsche sul rapporto tra sovranità e promessa è proprio il concetto, fondamentale invece per Arendt, di pluralità. A differenza di Arendt che pone la sovranità in “molti uomini legati da promesse”, per Nietzsche la sovranità va posta nella “volontà di potenza” che è considerata la fonte di ogni potere, e, dunque, nell'individuo isolato e non in una pluralità di uomini, osservazioni che sono affrontate da Nietzsche nei due primi aforismi del secondo trattato della *Genealogia della morale*. Nonostante ciò Nietzsche seppe individuare nella “facoltà di promettere”, la “memoria della volontà, come la designa lui, la vera distinzione che separa la vita umana da quella

⁵² *Ivi*, cit. p. 181.

⁵³ *Ibidem*.

animale, distinzione che Arendt affermerà in maniera ancora più radicale di quanto abbia già fatto in parte Nietzsche. A metà della nota, infatti, Arendt dichiara: «Purtroppo entrambe queste intuizioni rimasero indipendenti e prive di effetto sul suo tema fondamentale, la «volontà di potenza», e sono perciò trascurate spesso anche dai discepoli di Nietzsche⁵⁴». Ciò che caratterizza la vera distinzione che separa la vita umana da quella animale non è, dunque, la *volontà di potenza dell'individuo isolato* piuttosto la *volontà di molti uomini legati fra di loro da promesse*: «Se la sovranità è nella sfera dell'azione e delle faccende umane ciò che la padronanza è nel dominio del fare e nel mondo delle cose, la differenza principale sta nel fatto che la prima può essere conseguita solo dagli uomini collegati, mentre l'altra è concepibile solo nell'isolamento⁵⁵».

In altre parole senza la “facoltà di fare promesse” che a sua volta è radicata nella “facoltà dell'azione”, saremmo condannati a muoverci per sempre nel ciclo ricorrente del divenire, nel movimento rettilineo del corso della vita tra la nascita e la morte: «Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione, e ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare» (*ivi*, cit. p. 182), in cui l'azione prende le sembianze di un miracolo, di quella “improbabilità infinita che si verifica regolarmente”: «L'azione è in effetti l'unica facoltà dell'uomo capace di operare miracoli, come Gesù di Nazareth - la cui comprensione di questa facoltà può essere paragonata per la sua originalità senza precedenti alla comprensione socratica delle possibilità del pensiero - doveva sapere benissimo, quando paragonava il potere di perdonare al potere più generale di far miracoli, ponendoli allo stesso livello e alla portata dell'uomo⁵⁶».

Ciò che, dunque, accomuna la promessa al giuramento sembra essere proprio l'azione che scaturisce a sua volta dal discorso⁵⁷. È questo il punto centrale, decisivo di

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, cit. p. 181.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ad opporsi a questa idea, come vedremo più avanti, sarà Maurizio Ferraris il quale considererà come carattere essenziale del giuramento non tanto l'azione, l'effettualità della parola, il fatto di essere prima di

questa prima parte della tesi. Inoltre non sarà solo la Arendt a sottolineare l'importanza della promessa come facoltà radicata nell'azione, proiettandola nella cosiddetta questione antropologica, nella questione della natura dell'uomo, ma tale processo è evidente anche in Giorgio Agamben, il quale non ha il minimo dubbio sulla connessione tra giuramento e antropogenesi, questione che è possibile porre solo nell'ambito e in rapporto al *divino*, alla potenza divina.

1.3 Il giuramento e il divino

Con Agamben si afferma in maniera ancora più radicale di quanto abbia già fatto in parte Benveniste la relazione fra il giuramento e la sfera divina. Paradossalmente, secondo Agamben, il giuramento può essere definito solo attraverso la corrispondenza, la relazione col paradigma del linguaggio divino: «Noi aggiungiamo alle affermazioni il giuramento, mentre il giuramento stesso è reso affidabile da Dio. Dio non è credibile a causa del giuramento, ma il giuramento è sicuro a causa di Dio⁵⁸».

Ossia, il giuramento diviene performativo, efficace solo se lo si mette in stretta relazione col linguaggio di Dio. L'efficacia del giuramento può essere concepita solo in questa prospettiva, solo se ci si riferisce alla potenza divina. Agamben insisterà molto su questa tesi secondo cui il giuramento viene definito dalla parola di Dio, fino a coincidere con essa e, per questo, si può dire *effettuato* da essa.

L'inedita tesi enunciata da Agamben è la seguente: non è il giuramento a realizzare la potenza divina bensì è la potenza divina a realizzare e a fondare il giuramento. Tesi evidente, oltre che nel passo appena citato sulla reciproca implicazione fra Dio e il giuramento contenuta nel *De sacrificiis* (93) di Filone, anche in un altro passo delle *Legum allegoriae* (204-208) sempre di Filone, il quale ribadisce questa

tutto una parola efficace che definisce a sua volta la performatività del giuramento ma il ricordo, la memoria.

⁵⁸ Agamben 2008, cit. p. 30.

funzione del giuramento, come mette in evidenza Agamben a proposito dell'analisi del giuramento in relazione col linguaggio di Dio: «[In] un passo delle *Legum allegoriae* (204-298) Filone, a proposito del giuramento che Dio fa ad Abramo in Gen. 22, 16-17, mette il giuramento in relazione costitutiva col linguaggio di Dio⁵⁹».

Per Agamben, il luogo in cui questa connessione fondamentale fra Dio e il giuramento trova la sua espressione compiuta è questo “breve trattato sul giuramento”, elaborato da Filone nelle *Legum allegoriae*: «Svolgendo questa analogia (forse sulle tracce del verso di Eschilo – fr. 369 – in cui si legge che “il giuramento non è garante dell'uomo, ma l'uomo del giuramento”), Filone stabilisce una connessione essenziale fra Dio e il giuramento, facendo di questo la parola stessa di Dio⁶⁰». Secondo questo breve scritto, ciò che definisce il giuramento è la relazione fra le parole e le cose, la realtà, i fatti o le azioni espressa nel nome di Dio. Non stupisce che, per caratterizzare questa speciale performatività del giuramento, Agamben ricorra all'espressione *an eipēi ginetai* utilizzata da Filone nel seguente passo: «Ed è prova della sua forza [quella di Dio] che ciò che egli dice avviene [*an eipēi ginetai*], il che è la caratteristica più propria del giuramento⁶¹». «Il giuramento», si legge in una delle cinque tesi di questo breve trattato riassunte da Agamben, «è definito dall'inverarsi nei fatti delle parole (*an eipēi ginetai*, corrispondenza puntuale fra le parole e la realtà)⁶²»; ovvero, secondo il passo di Filone che Agamben cita come esempio della giusta commettitura fra le parole e le cose garantita dalle parole di Dio, il giuramento è il *logos* di Dio: «Ne segue che ciò che egli dice, tutte le parole di Dio sono giuramenti confermati dal loro compiersi negli atti [*ergōn apotelesmasi*]. Dicono che il giuramento è una testimonianza [*martyria*] di Dio sulle cose su cui si contende» (*ivi*, cit. p. 28).

Il paradigma del linguaggio di Dio è, pertanto, la performatività del giuramento che è al centro dell'analisi agambeniana. Fondamentale, in questo senso, è un passo del *De officiis* di Cicerone, definito da Prodi un testo fondamentale che la cultura giuridica

⁵⁹ *Ivi*, cit. p. 28.

⁶⁰ *Ivi*, cit. p. 31.

⁶¹ *Ivi*, cit. p. 28.

⁶² *Ivi*, cit. p. 29.

romana ci ha tramandato su questo istituto⁶³, in cui il giuramento è definito attraverso il carattere della sua *vis*, della sua efficacia propria. Cicerone conia a questo scopo l'espressione *affirmatio religiosa*, affermazione religiosa, che, secondo Agamben, non significa semplicemente un proferimento linguistico, ma ciò che conferma e garantisce, idea ribadita con il successivo *affirmate promiseris* utilizzato sempre da Cicerone per definire il giuramento: «Sed in iure iurando non qui metus sed quae vis sit, debiti intellegi; est enim iusiurandum affirmatio religiosa; quod autem affirmate quasi deo teste promiseris id tenendum est. Iam enim non ad iram deorum quae nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet⁶⁴». Dio viene attratto nella sfera del giuramento come testimone, definendo a sua volta la performatività del giuramento.

Nel primo passo Agamben, citando Cicerone, traduce con “efficacia propria” il termine *vis* con cui Cicerone definiva il giuramento: «Nel giuramento occorre comprendere non quale sia il timore che esso genera, ma quale sia la sua efficacia propria [*vis*]⁶⁵». Nel secondo passo, il carattere “religioso” (*religiosus*) del giuramento è evocato da Agamben per spiegare la funzione di stabilità e garanzia che scaturisce dal giuramento con il quale Cicerone richiama l'attenzione, scrivendo: «Il giuramento è, infatti, un'affermazione religiosa [*affirmatio religiosa*] e ciò che hai promesso in forma solenne e confermata quasi avendo Dio come testimone, questo devi mantenerlo⁶⁶».

Agamben, a questo punto, precisa il significato del termine *religiosus* nella definizione ciceroniana del giuramento, riferendosi al significato analogo che questo termine assume in Cesare, Livio e Plinio. Innanzitutto è necessario fare una precisazione importante: l'*affirmatio religiosa* di cui parla Cicerone è inserita in un contesto ben preciso che riguarda il commento all'episodio di Attilio Regolo, il quale per mantenere il giuramento dato si riconsegna al nemico, ossia decide di ritornare da Roma pur sapendo di andare incontro a morte sicura.

Ossia, il giuramento con il quale Regolo si impegna lo obbliga, una volta affrontato il viaggio a Roma, a ritornare dai nemici pur sapendo che sarebbe stato messo

⁶³ Sull'importanza del *De officiis* di Cicerone nella cultura giuridica romana si confronti il testo di Paolo Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (1992), soprattutto p. 34-35.

⁶⁴ *Ivi*, cit. p. 6.

⁶⁵ *Ivi*, cit. p. 32.

⁶⁶ *Ibidem*.

a morte, in quanto il giuramento per la sua forza religiosa, in quanto atto religioso, in quanto “parola garantita e sostenuta da una *religio*” espone colui che giura ad una serie di prescrizioni rituali come la formula e il gesto del giuramento, la chiamata a testimoni degli dèi, la maledizione in caso di spergiuro ecc., elementi sostanziali di quell’*ambiguità sacrale* radicata nel giuramento come atto religioso: «Più in generale la cosa religiosa, come al cosa sacra, è soggetta ad una serie di prescrizioni rituali, che la rendono inviolabile e che occorre osservare scrupolosamente. Si comprenda allora in che senso Cicerone potesse parlare del giuramento come di una *affirmatio religiosa*⁶⁷».

Del doppio senso del termine *religio* inteso tanto come sacrilegio, maledizione che come insieme di formule rituali da osservare scrupolosamente se ne occupa Marcel Mauss in *Sociologie et anthropologie* (1950) a proposito delle analisi di alcune formule rituali di carattere magico come, ad esempio, la formula contro il mal di gola: *hanc religionem evoco, educo, excanto de istis membris, medullis* (Mauss 1950, cit. p. 54; Agamben 2008, cit. p. 34). Qui *religio* vale tanto “malefico” che l’insieme delle formule rituali da osservare per produrre (e togliere) l’incantesimo.

Ma è stato soprattutto Benveniste a ricostruire, a partire da dati principalmente linguistici, i lineamenti originari del termine *religio* rifacendosi alle spiegazioni di Cicerone quando collega *religio* prima al verbo *relegere*, osservare scrupolosamente, e poi quando lo ricollega al verbo *legere*, come si evince dal seguente passo del *De natura deorum* di Cicerone, ripreso da Benveniste nel libro terzo del *Vocabolario* dedicato a *La religione*: «*Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinent diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo ut elegantes ex eligendo, ex diligendo diligentes. His enim in uerbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso* “Quelli che riprendevano (*retractarent*) diligentemente e in qualche modo *relegerent* tutto ciò che si riferisce al culto degli dèi, costoro sono stati chiamati *religiosi* da *relegere*, come *elegantes* da *eligere* e *diligentes* da *diligere*. Tutte queste parole hanno in effetti lo stesso senso di *legere* di *religiosus*⁶⁸».

È in questo senso che Benveniste, facendo coincidere il significato del termine *religio* con il verbo *relegere* servendosi dell’interpretazione data da Cicerone, definirà

⁶⁷ *Ivi*, cit. p. 33.

⁶⁸ Benveniste 1969, trad. it 2001, vol. II, cit. p. 487-488.

l'origine del latino *religio*⁶⁹: «Si dimostra qui che, per ragioni sia semantiche sia morfologiche, la parola [*religio*] si ricollega a *relegere* “ricollezionare, riprendere con una nuova scelta, ritornare a una sintesi anteriore per ricomporla”: la *religio* “scrupolo religioso” è così, all'origine, una disposizione soggettiva, un movimento riflessivo legato a qualche timore di carattere religioso. Falsa storicamente, l'interpretazione con *religare* “collegare”, inventata dai cristiani, è significativa del rinnovarsi della nozione: la *religio* diventa “obbligazione”, legame oggettivo tra il fedele e il suo Dio» (*ivi*, cit. p. 483). Insomma la *religio* in Cicerone e, in generale, l'antica *religio* romana, è uno *scrupolo*, un'esitazione che trattiene, e non un sentimento che dirige verso un'azione o che incita a praticare il culto come avviene, invece, nel caso della *religio* cristiana in cui il termine *religio* viene tratto dal legame, dalla dipendenza, dall'*obbligazione* del fedele di fronte a Dio, concetto rimodellato sull'idea che l'uomo si fa della sua relazione con Dio: «Ricominciare una scelta già fatta (*retractare*, dice Cicerone), rivedere la decisione che ne risulta, tale è il senso proprio di *religio*. Indica una disposizione interiore e non una proprietà oggettiva di certe cose o un insieme di fede e di pratiche. La *religio* romana, in origine, è essenzialmente soggettiva. Non è fortuito che sia solo negli scrittori cristiani che compare la spiegazione di *religio* con *religare*. Lattanzio vi insiste: *nomen religionis a uinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religauerit et pietate constrinxerit* “il termine *religio* è stato tratto dal legame della pietà, perché Dio si lega l'uomo e se lo attacca attraverso la pietà⁷⁰».

In senso inverso rispetto a quello di Cicerone, per Lattanzio, la religione è, dunque, un legame di pietà, una forza esteriore all'uomo che ci collega alla divinità. Differenza che però, come vedremo, prevede anche dei nessi, dei legami che risulteranno più evidenti quando il giuramento verrà definitivamente inglobato, ancorato alla *fede*, a ciò che i Greci chiamavano *pistis* e i Romani *fides*.

A questo punto bisogna dapprima domandarsi qual è l'origine di quel potere obbligante, di quella *vis* che fonda il giuramento.

⁶⁹ Ricordiamo che la nozione romana di *religio*, in origine significava semplicemente tabù, che nasce quando il timore che persiste, fissandosi in un'osservanza. L'osservanza è appunto timore pietrificato.

⁷⁰ *Ivi*, cit. p. 490. Per un'ulteriore evoluzione del termine *religio* rimandiamo alle analisi esemplari condotte da Benveniste nel capitolo settimo del *Vocabolario*, vol. II, dal titolo *Religione e superstizione*.

1.3.1 Prossimità fra fede e giuramento

Per quanto concerne la prossimità fra fede e giuramento ancora una volta è decisiva l'argomentazione di Cicerone ripresa da Agamben. Tale prossimità è visibile, secondo Agamben, in espressioni del tipo *quia fiat quod dictum est appellatam fidem*, utilizzata da Cicerone nel primo libro del *De officiis* per definire etimologicamente la *fides* che è in questione nel giuramento e che consiste essenzialmente, come sottolinea lo stesso Agamben, nella "corrispondenza fra il linguaggio e le azioni"; o ancora nell'espressione *quis ius igitur iurandum violat, is fidem violat* (colui che viola un giuramento, viola la fiducia) su cui aveva richiamato l'attenzione sempre lo stesso Cicerone a proposito di quella *vis* (efficacia propria) che fonda il giuramento: «Decisiva è l'argomentazione con cui Cicerone fonda a questo punto la *vis* del giuramento. Essa non riguarda l'ira degli dèi, che non esiste (*quae nulla est*), ma la fiducia (*fides*). L'obbligatorietà del giuramento non deriva, cioè, secondo l'opinione troppo spesso ripetuta dagli studiosi moderni, dagli dèi, che sono stati chiamati soltanto come testimoni, ma dal fatto che esso si situa nell'ambito di un istituto più vasto, la *fides*, che regola tanto le relazioni fra gli uomini che quelle fra i popoli e le città⁷¹».

Non c'è dunque giuramento perché semplicemente si teme l'ira di Giove, dal momento che gli dèi testimoni evocati durante il giuramento (Giove Ottimo Massimo, gli dèi Penati etc.) non si irritano né nuocciono agli uomini, come si evince dalla testimonianza del libro terzo del *De Officiis* di Cicerone quando dice *non enim falsum iurare periurare est, sed quod ex animi tui sententia iuraris, sicut verbis concipitur more nostro, id non facere periurum est*, ma solo se alla base del giuramento c'è la *fede* che «è tanto la fiducia che accordiamo a qualcuno – la fede che diamo – quanto la fiducia di cui godiamo presso qualcuno – la fede, il credito che abbiamo⁷²». In termini wittgensteiniani, la fiducia, è ciò che rende giocabile un gioco linguistico, frase che andrebbe scolpita nell'interpretazione di Wittgenstein⁷³. È il fidarsi di qualcuno e di qualcosa, ossia, l'aver fiducia in chi detta le regole del gioco e, in ragione di ciò, dare il

⁷¹ Agamben 2008, cit. p. 32.

⁷² *Ivi*, cit. p. 35.

⁷³ «Voglio dire, propriamente, che un giuoco linguistico è possibile se ci si fida di qualcosa» (Wittgenstein 1969, trad. it. 1999, § 509).

proprio consenso alle regole del gioco, che rende un gioco linguistico possibile, giocabile. Il riferimento alla fiducia sembra essere, dunque, un passaggio obbligato in quanto tratto essenziale della prassi (*praxis*), del nostro agire che è a fondamento dei giochi linguistici, delle nostre pratiche quotidiane come sostiene, ad esempio, anche Cavell⁷⁴.

Ciò che è in gioco, dunque, nel giuramento è la *fides*. Questo aspetto è espresso chiaramente anche da Prodi che individua nel recupero della *fides* all'interno dell'ordinamento giuridico romano, uno degli aspetti fondamentali del giuramento: «è la *fides* che si esprime nel rito sacramentale che permette agli uomini appartenenti a famiglie e *gentes* diverse di dirimere le liti e i conflitti, ed è sulla stessa *fides* che si fonda la *con-iuratio* come impegno reciproco giurato di vincolarsi vicendevolmente sulla base di regole statuarie, impegno che permette la vita delle persone giuridiche collettive, dei collegi e delle corporazioni, capaci e titolari di diritti⁷⁵».

Non pare, dunque, esservi dubbio che anche per Prodi è la *fides* l'elemento all'origine del giuramento e, in generale, del suo potere obbligante. Elemento che tocca da vicino anche il nostro problema, portando nuovi elementi con i quali dovrà misurarsi la nostra proposta legata al rapporto fra giuramento e aggressività che verrà affrontata nell'ultima parte di questo primo capitolo. Nel fare ciò rivolgeremo la nostra attenzione all'aspetto più violento del giuramento che, a nostro avviso, richiama una delle vie costitutive dell'antropogenesi. Aspetto che come vedremo emergerà in particolar modo con la nozione greca di fede, quella che i Greci chiamavano *pistis*, utilizzata talvolta come garanzia dei rapporti sociali e altre volte come responsabile della loro dissoluzione, come emerge nel saggio di Francesca Piazza su *La forza delle parole. Il discorso persuasivo tra accordo e violenza* (2008).

Prima però di addentrarci in questo discorso sarà necessario richiamare il forte legame tra *fides* e *credere* mostrato, in ambito linguistico, da Benveniste e Meillet e ripreso in parte da Agamben per mostrare sotto una nuova luce “il problema della relazione genetica fra religione e diritto” in cui «il giuramento rappresenta la soglia

⁷⁴ S. Cavell, *The Claim of Reason*, ed. it., *La riscoperta dell'ordinario*, Carocci 2005.

⁷⁵ Prodi 1992, cit. p. 33-34.

attraverso la quale il linguaggio entra nel diritto e nella *religio*⁷⁶», prendendo le distanze da questa sua analisi che vuole vedere nel giuramento un'originaria esperienza performativa della parola che preesiste logicamente alla sfera magico-religiosa e al diritto che è con questa strettamente connessa: «É possibile, semmai, che abbiamo qui a che fare con una sfera del linguaggio che sta al di qua del diritto e della religione» (*ibidem*).

Seguendo, dunque, la costruzione operata da Benveniste per spiegare la *fides* come nozione soggettiva, “non più la fiducia che uno risveglia in qualcuno, ma la fiducia che si mette in qualcuno” che si capisce come il latino *fides* sia molto vicino a *credo*. Sviluppo che è visibile in espressioni del tipo *se in fidem ac dicionem populi Romani tradere* (abbandonarsi alla *fides* e al potere sovrano del popolo romano), *se in fidem et potestatem alicuius tradere*; a partire da queste equivalenze condotte da Benveniste a proposito del concetto di *fides*, come quella fra *fides* e *dicio*, facoltà di disporre di qualcuno, sarà possibile definire il duplice carattere della *fides* discusso sopra, termine che assume un doppio significato: 1) *Fides*: intesa come la fiducia che accordiamo a qualcuno; 2) *Fides*: intesa come la fiducia di cui godiamo presso qualcuno, come si evince dal seguente passo: «Colui che detiene la *fides* messa in lui da un uomo ha quest'uomo in suo potere, Ecco perché *fides* diventa quasi sinonimo di *potestas* e di *dicio*. Nella loro forma primitiva, queste relazioni comportano una certa reciprocità: mettere la propria *fides* in qualcuno procurava in cambio la sua garanzia e il suo appoggio⁷⁷». Relazione che implica potere di obbligare, di esercitare un'autorità da una parte e obbedienza, sottomissione in cambio di protezione dall'altra, condizione evidente nella parola latina *foedus* «patto stabilito all'origine tra contraenti di diseguale potenza⁷⁸». È dunque nella forma latina che si chiariscono non solo i diversi aspetti della *fides* ma anche il forte legame con *credere*: «La storia di *fides* va oltre la sua parentela etimologica. Si è notato da molto tempo che *fides* in latino è il sostantivo astratto di un verbo diverso, *credo*. Questa relazione suppletiva è stata studiata da A. Meillet⁷⁹ il quale ha dimostrato il quale ha dimostrato che l'antico rapporto tra *fides* e *credo* è stato ravvivato dal cristianesimo: è allora che *fides* termine profano, si è evoluto

⁷⁶ Agamben 2008, cit. p. 39.

⁷⁷ Benveniste 1969, trad. it. 2001, vol. I, cit. p. 88.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, XXII, 1922, pp. 215 sgg.

verso il senso di “fede religiosa” e *credere* “credere” verso quello di “confessare la propria *fides*”⁸⁰».

L’interpretazione della *fides* condotta da Benveniste porta il linguista di origini siriane a considerare il latino *fides* in senso proprio come il *credito* di cui si gode presso il *partner*, che a sua volta è comprensibile alla luce dell’espressione latina *fidem habere alicui* (avere fiducia in qualcuno), espressione che va compresa allo stesso modo di *honorem habere alicui* (attribuire un onore a qualcuno) che non significa altro che “attribuire a qualcuno la *fides* che gli spetta” come confermato da Terenzio (*Eunuchus* 197), *forsitan hic mihi parvam habeat fidem* (forse quest’uomo avrà poca fiducia, mi attribuirà una debole *fides*); esempio che porterà Benveniste ad affermare che «Credo è letteralmente “porre il *kred*” vale a dire la “potenza magica” in un essere da cui si attende protezione, quindi “credere” in lui. Ora ci è parso che *fides*, nel suo senso primo di “credito, credibilità” che implica dipendenza da colui che *fidem habet alicui*, designasse una nozione molto vicina a quella di *kred*. Si capisce dunque facilmente che, essendosi perso in latino il vecchio nome-radice *kred*, *fides* abbia potuto prendere il suo posto come sostantivo corrispondente a *credo*. In questi due termini si uniscono nozioni in cui il giuridico non si distingue dal religioso: tutto il diritto antico non è che un campo particolare retto da pratiche e da regole ancora immerse nel mistico⁸¹».

Ed è proprio in questa identificazione di *fides* con *credere*, mostrata non solo da Benveniste ma anche da Meillet, che è possibile ritrovare la stretta connessione fra fede e giuramento che a nostro avviso costituisce il nucleo della riflessione filosofica agambeniana. Letta in questa prospettiva la *fides* viene a presentarsi come «un atto verbale, accompagnato di regola da un giuramento, col quale ci si abbandona totalmente alla “fiducia” di un altro e si ottiene, in cambio, la sua protezione. L’oggetto della *fides* è, in ogni caso, come nel giuramento, la conformità fra le parole e le azioni delle parti⁸²».

Inoltre, la definizione di Agamben del giuramento come un atto verbale che realizza una testimonianza o una garanzia in quanto è un *logos* che necessariamente si

⁸⁰ *Ivi*, cit. p. 90.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Agamben 2008, cit. p. 37.

realizza, e questo è, appunto, il *logos* di Dio, può essere compresa solo alla luce del termine *sacramentum*, che designa insieme giuramento e *sacratio*.

Dalle analisi condotte da Paolo Prodi si evince che colui che ha introdotto nel vocabolario cristiano la parola *sacramentum* che, come vedremo, sarà destinata a divenire la parola chiave della riflessione teologica cristiana, è stato Tertulliano. Si tratta, cioè, di una parola che non è stata inventata dai cristiani ma è stata ereditata dalla cultura romana, in cui la legge di Cristo è sostituita alla legge romana: «penso che un nodo centrale dello sviluppo di questo problema in relazione al giuramento lo troviamo in Tertulliano, nel quale proprio la parola *sacramentum* diventa il nodo centrale di articolazione di questi rapporti per proporre una soluzione storica e non soltanto escatologica. Sono stati scritti fiumi d'inchiostro sui vari sensi del vocabolario *sacramentum* in Tertulliano: sacramento-giuramento, giuramento militare, iniziazione misterica, consacrazione, rito religioso, formula battesimale, simbolo, profezia etc. e il dibattito rimane aperto. [...] credo si possa avanzare l'ipotesi che per Tertulliano esista una dualità di sacramenti-giuramenti: il sacramento cristiano che è basato alla radice sul giuramento stesso di Dio e significa adesione alla milizia di Dio e al nuovo simbolo della croce secondo i riti e gli schemi militari; il sacramento che è segnato dal demonio ed è incompatibile con il primo. Ma non si tratta di un'opposizione assoluta bensì di una coesistenza che implica una gerarchia tra i due giuramenti, una tensione e una scelta continua⁸³». Nonostante i limiti riscontrati da Prodi nelle sue analisi sul termine *sacramentum* e, in questo caso specifico, nella sua analisi sul termine *sacramentum* in Tertulliano, riguardante i vari sensi che questo vocabolo può assumere e la mancanza dunque di un unico significato, evidente nel passo sopracitato, di una cosa Prodi è abbastanza sicuro, ossia del fatto che il giuramento è penetrato profondamente nel costume cristiano come *sacramentum* nel IV secolo.

Per la questione del giuramento e la sua importanza nell'età medievale è indubbio che è soprattutto con Agostino d'Ippona che il *sacramentum* diventa un atto civile e cristiano, fondendo in sé gli elementi della cultura romana e della Bibbia.

Colei che più di tutti ha sottolineato l'effettualità e la performatività del sacramento, ossia della parola di Cristo, nella teologia medievale è stata Irène Rosier-

⁸³ Prodi 1992, cit. pp. 45-46.

Catach, in uno studio esemplare pubblicato nel 2004 con il titolo *La parole efficace: signe, rituel, sacré* nell'edizione francese Seuil, proponendo una concezione linguistica delle pratiche sacre cristiane partendo dal modo di pensare medievale di Agostino d'Ippona, Duns Scoto, Ugo di San Vittore e Tommaso d'Aquino. Ed è singolare che Agamben nel considerare l'effettualità del sacramento nella teologia medievale come emerge dal suo recentissimo lavoro su *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (2012) non citi i lavori di Rosier sulla teoria del sacramento come segno efficace elaborata, appunto, in epoca medievale.

Rosier dedica, in questo testo, gran parte delle sue riflessioni allo studio dei *sacramenti* intesi come pratiche che si basano sulla nozione di *segno efficace*. È importante perciò far riecheggiare qui il quesito di Pietro Lombardo – ripreso dalla stessa studiosa francese – al fine di rilevare questa caratteristica del sacramento: *Quid sit sacramentum?* Che cos'è un sacramento? Domanda che apre il quarto libro delle *Sentenze* di Lombardo, già presente nel *De Sacramentis* di Ugo di San Vittore, testo che ha influenzato fortemente il teologo italiano, e che nasce all'interno di un'aporia relativa alle somiglianze e differenze fra la nozione di *sacramento* e quella di *segno efficace*. Aporia che è formulata brevemente da Pietro Lombardo in questi passi della *Summa sententiarum*, passi che costituiscono il nocciolo centrale, la base comune delle discussioni sui sacramenti durante il Medioevo, presentando una serie di definizioni e caratteristiche originali del suo pensiero: «Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma [...] Sed ut solis sacramentis competat, sic intelligendum est: Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eco collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum. Non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia. Et hoc est quod distat inter signum et sacramentum; quia ad hoc ut sit signum non aliud exigit nisi ut illud significet cuius perhibetur signum, non ut conferat. Sacramentum vero non solum significat, sed etiam confert illud cuius est signum vel significatio. Iterum hoc interest, quia signum potest esse pro sola significatione quamvis careat similitudine, ut circulus vini, sed sacramentum non solum ex institutione significat, sed etiam ex similitudine repraesentat⁸⁴». Si tratta di un esempio che fa eco alla definizione agostiniana del sacramento come *segno* di una cosa sacra: *sacramentum est sacrae rei*

⁸⁴ Summa sententiarum, IV, c. 1, PL, t.176, coll. 117B.

signum, definizione che ebbe una grande importanza nelle indagini teologiche sul sacramento nel Medioevo.

Ma l'interrogazione verte anzitutto sul cercare di capire quali sono le condizioni di possibilità di un sacramento e in che modo un segno esiste come sacramento. A questo proposito il teologo medievale Simon De Tournai conierà l'espressione *il est signe sacré d'une chose sacrée* per caratterizzare il sacramento come il *segno sacro* di una cosa sacra in modo da distinguerlo dagli altri segni, proponendo due tipi di segno: segni sacri e segni di una cosa sacra, distinzione che sembra riproporre l'opposizione tra segni naturali e segni istituiti o positivi – nella terminologia adottata da Simon de Tournai – spezzando, dunque, ogni connessione fra il visibile e l'invisibile, tra il segno sacramentale e la cosa del sacramento, tra la cosa invisibile e il segno visibile, tra aspetti naturali e aspetti non naturali, distinzione che appare necessaria per stabilire cos'è un sacramento, mettendo in discussione la definizione di Berengario ripresa da Pietro Lombardo a proposito del sacramento come *invisibilis gratiae visibilis forma*, ossia come la forma visibile della grazia invisibile. Formula nella quale la parola *forma* verrà sostituita, in seguito, con quella di *signum*.

Ora, ciò che salta subito agli occhi da questo *excursus* tracciato da Rosier a proposito delle diverse definizioni di sacramento che si sono avute in epoca medievale e che abbiamo qui riproposto brevissimamente e che riprenderemo anche nella seconda parte della tesi è un elemento comune: il sacramento sembra esistere come tale precisamente in quanto segno. Ossia, condizione dell'esistenza del sacramento è il suo essere anzitutto un segno, un segno che rimanda, che ha un forte legame con la *res*, rappresentata nel caso dell'eucarestia dal corpo e sangue di Cristo. Ma proprio questa somiglianza del *sacramentum* con la *res* porterà Ugo di San Vittore a sottolineare il carattere simbolico del sacramento definendo «le sacrement comme un “élément matériel ou corporel”»⁸⁵ che include entrambe le cose: azioni e parole (*facta et verba*) mettendo in discussione la definizione sopra citata del sacramento come *invisibilis gratiae visibilis forma*. Ed è proprio questo elemento materiale – rappresentato dal pane e dal vino nell'eucarestia che rendono presente la verità del corpo ed del sangue di Cristo, e, quindi, la dialettica visibile/invisibile – a rendere la natura del sacramento

⁸⁵ I. ROSIER-CATACH, *La parole efficace*, cit. p. 46.

estremamente problematica ed enigmatica, in quanto se da un lato il sacramento in quanto simbolo afferma un legame tra visibile e invisibile, dall'altro lato non coincide mai con la *res*, portando Duns Scoto ad elaborare in maniera nuova il sacramento. Una volta, infatti, chiarita la natura simbolica ma anche il carattere di segno del sacramento, occorre comprendere quale sia la natura del segno sacramentale. Questo elemento specifico del segno sacramentale sembra essere proprio la sua *efficacia*, il suo essere un *signe efficace*, mettendo in discussione il concetto spesso usato nella storia medievale di *efficacit  symbolique*. Ci  che mette in evidenza Irene Rosier nelle sue analisi su Duns Scoto   la nuova definizione proposta da Scoto del sacramento come *signe pratique efficace et certain*: «Duns Scoto d finit le signe sacramentel comme un signe que Dieu a choisi d'instaurer afin de signifier l'effet invisible, signe qui représente celui-ci "de manière efficace" (*efficaciter*)»⁸⁶.

Detto altrimenti, Scoto attribuisce *efficacia* ai sacramenti: «C'est un signe efficace destin    agir, parce que les signes qui ne sont pas actifs ne sont pas des sacrements»⁸⁷. Un simile segno   tale in quanto   *istituito*. Sembra essere questa la parola-chiave che caratterizza il sacramento come *segno efficace*. Il problema che sembra percorrere le analisi di Scoto a proposito del rapporto tra la spiegazione logica e la fede nell'efficacia verr  riproposto da Rosier nel seguente modo:   necessario dimostrare la verit  della formula affin  il sacramento sia operativo, ossia, *efficace*? Mettendo da parte il ricorso alla verit  o effettualit  della parola come ci  che garantisce la performativit  del sacramento, la sua *operativit *, messa in luce fra gli autori cristiani da Ambrogio coniando l'aggettivo *operatorius*, concentriamoci sulla prossimit  fra *sacramentum* e sacro.

Ancora una volta sar  pertanto necessario confrontarsi con le analisi condotte da Benveniste sul giuramento-sacramento, cercando di seguire, ma allo stesso tempo indicandone i limiti, l'ipotesi proposta dal linguista di origini siriane secondo cui il giuramento-*sacramentum* implica la nozione del rendere *sacer*, riconsiderando l'impostazione offertaci sullo sviluppo del *sacro*.

⁸⁶ *Ivi*, cit. p. 145.

⁸⁷ *Ivi*, cit. p. 149.

1.3.2 La relazione del giuramento con il sacro

L'analogia fra il termine giuramento e il termine sacro è stata mostrata, ancora una volta, da Emile Benveniste nel libro secondo de *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, dedicato allo studio del giuramento in Grecia e a Roma, che, nel nostro modo di vedere, ha senza dubbio alcuni meriti, primo fra tutti quello di aver messo in luce il legame tra *ius* – che si traduce con *diritto* e dal quale viene fatto derivare il verbo *iurare* che significa *giurare* – e *sacramentum*, indicando bene la natura vincolante del giuramento alla *parola sacra*, il suo essere, cioè, impregnato di genuina religiosità. Legame che rivela le origini religiose del *giuramento* evidente, in particolar modo, nel vocabolario latino.

Prima però di analizzare le caratteristiche del sacro (*sacer*) che sono proprie anche del termine *sacramentum*, espressione latina utilizzata per indicare il giuramento, vediamo cosa scrive a questo proposito Benveniste: «Così *iurare* non designa la stessa cosa che noi indichiamo col verbo “giurare”, cioè il fatto di impegnarsi in modo solenne con l’invocazione di un dio. Il giuramento stesso, l’impegno, è chiamato *sacramentum*, termine conservato nelle lingue romanze e che ha dato il francese *serment*. A Roma, il *sacramentum* è diventato ben presto il giuramento militare. Si dovranno distinguere quindi due nozioni in questo caso, il *sacramentum*, che è il fatto di consacrarsi agli dei, di attirare su di sé la loro vendetta qualora si venga meno alla parola data; e *iurare*, che è il fatto di ripetere la formula pronunciata⁸⁸». Benveniste mostra come oltre all’espressione *ius iurandum*, alla lettera *formula da formulare*, utilizzata in latino per indicare il *giuramento*, esiste anche un altro termine. Il termine, come abbiamo visto qui sopra, è quello di *sacramentum*, dal quale viene fatto derivare il francese *serment*, termine che a sua volta implica la nozione di rendere *sacer*. Ossia, il termine *sacramentum* sarebbe un derivato del verbo denominativo *sacrare*, letteralmente *dichiarare sacer*: «*Sacramentum* è un derivato non di *sacer* ma del verbo denominativo *sacrare* “dichiarare sacer”, “gettare l’anatema” su colui che commette un simile delitto. Il *sacramentum* è proprio il fatto o l’oggetto con il quale si getta l’anatema in anticipo sulla propria persona (*sacramentum* militare) o ancora il pegno depositato (nel *sacramentum* giudiziario). Appena la parola è

⁸⁸ Benveniste 1969, trad. it. 2001, vol. II, cit. p. 372-373.

pronunciata secondo la forma, si è potenzialmente nello stato di *sacer*. Questo stato diventa effettivo e attira la vendetta divina se si trasgredisce all'impegno preso⁸⁹».

Seguendo l'intuizione proposta da Benveniste, Agamben, sempre ne *Il sacramento del linguaggio* (2008) mette in risalto questa caratteristica essenziale del giuramento di essere legato oltre che alla *fides* anche alla *sacratio*. Peculiarità, questa di rendersi *sacer* attraverso il giuramento, che emerge anche in Festo e in Pierre Noailles come precisa Agamben: «Si chiama sacramentum (uno dei due termini latini per giuramento) – si legge in Festo (466, 2) – ciò che si compie facendo intervenire la consacrazione del giuramento [*iusiurandi sacratione interposita*]. “Il giuramento (*sacramentum*) – scrive Benveniste (Benveniste [2], 2, p. 168) – implica la nozione del rendere *sacer*. Si associa al giuramento la qualità del *sacro*, la più terribile fra quelle che un uomo possa ricevere: il giuramento appare come un'operazione che consiste a rendere *sacer* in modo condizionale”. E del giuramento nel processo Pierre Noailles può scrivere nello stesso senso: “L'attore nel processo ha consacrato se stesso, si è reso *sacer* attraverso il giuramento⁹⁰».

Fedele a questo aspetto del giuramento è anche l'analisi condotta da Prodi ne *Il sacramento del potere* (1992), il quale citando l'opera di Salvatore Tondo su *Il «sacramentum militiae» nell'ambiente culturale romano-italico* (1963) relativa al giuramento militare nel mondo romano e al suo ancoramento sacrale, afferma: «Non pare esservi dubbio che i primi sviluppi avvengono nella prima direzione, del giuramento di fedeltà, nato sui campi di battaglia come *sacramentum militiae* nell'ambiente romano-italico: condizione indispensabile per l'assunzione della qualità di *miles* e quindi per la legittimità dell'azione bellica, esso non è né assertorio né promissorio ma rappresenta in qualche modo un'iniziazione analoga a quella misterica, sacramento dunque come “totalità culturale rivolta ad attribuire ai soggetti un carattere di sacralità”⁹¹».

Il giuramento-sacramento si presenta in tal modo come il *rendere sacro* colui che giura, ovvero nel giuramento l'uomo viene reso *sacer*, cioè consacrato agli dèi ed escluso dal mondo degli uomini. Bisogna, a questo punto, fare attenzione ad una

⁸⁹ *Ivi*, cit. p. 413.

⁹⁰ Agamben 2008, cit. p. 41.

⁹¹ Prodi 1992, cit. p. 35-36.

implicazione fondamentale fra il *rendere sacro* e il verbo *sacrificare*, che propriamente significa *rendere sacro* ma che di fatto vuol dire *mettere a morte*, come mette in evidenza lo stesso Benveniste.

Quest'ultima tesi pone a sua volta il seguente problema: come mai *sacrificare* comporta necessariamente una *condanna a morte*? Come mai per rendere sacra la bestia o l'uomo è necessario sacrificarla, ossia, ucciderla, metterla a morte escludendola dal mondo dei vivi?

La paradossalità di questa situazione è evidente soprattutto se si pensa alla specificità dell'*homo sacer* inteso come colui che può essere ucciso da chiunque senza commettere omicidio – *parricidi non damnatur* come si evince dal passo latino ripreso da Benveniste – e allo stesso tempo come colui che è insacrificabile. La fonte latina da cui Benveniste riprende il termine *homo sacer* è il trattato di Festo intitolato *Sul significato delle parole*: «*homo sacer is est quem populus iudicavit ob meflicium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur*» (Benveniste 1966, trad. it. 2001, vol. II, cit. p. 427). Questa stessa citazione è stata a sua volta ripresa e tradotta da Agamben per definire il carattere tipico della vita dell'*homo sacer* in una nuova luce: «Uomo sacro è, però, colui che il popolo ha giudicato per un delitto; e non è lecito sacrificarlo, ma chi lo uccide non sarà condannato per omicidio⁹²».

È chiaro, dunque, che il termine *sacrificare* intrattiene a sua volta uno stretto rapporto con il *sacro*, con il *divino*, con tutto ciò che è escluso dal mondo dei vivi. A questo punto, come annunciato all'inizio di questo discorso, è necessaria un'indagine sul *sacro*.

Nel libro terzo de *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Benveniste dedica un'intera sessione allo studio del vocabolario religioso dell'indoeuropeo, soffermandosi nello specifico sull'analisi del latino *sacer*. Secondo il linguista francese è soprattutto in

⁹² Agamben, *Homo sacer*, 1995, cit. p. 79. Secondo l'ipotesi di Agamben la sacertà dell'uomo sacro che si situa all'incrocio di una uccidibilità e di una insacrificabilità, al di fuori tanto del diritto umano che di quello divino, consiste in una «forma originaria dell'implicazione della nuda vita nell'ordine giuridico-politico e il sintagma *homo sacer* nomina qualcosa come la relazione "politica" originaria, cioè la vita in quanto, nell'esclusione inclusiva, fa da referente alla decisione sovrana⁹²». Ossia, essa è considerata da Agamben come una "struttura politica originaria" che ha il suo luogo in una zona che precede la distinzione fra sacro e profano, fra religioso e giuridico. Noi proveremo invece a interpretare la sacertà ricorrendo all'ambiguità originaria del *sacro* così come ha mostrato Benveniste nel *Vocabolario*.

latino che si manifesta meglio l'ambiguità tipica del *sacro*. Il latino *sacer* ammette di fatto ben due condizioni, che non sono invece recuperabili oggi, sotto la loro forma moderna, nell'italiano *sacro*, rivelando il carattere ambiguo di questo termine: una è quella di essere consacrato agli dei, di essere augusto o degno di venerazione; l'altra condizione è quella di essere carico di una colpa incancellabile, di essere maledetto o suscitare orrore. Quest'ultima caratteristica che equivale ad una macchia, questa ambiguità, questa strana oscurità che persiste nel termine latino *sacer* il quale racchiude in sé due aspetti diversi di una stessa nozione, il volto gioioso del *sacro*, quello che suggerisce una qualità augusta ma anche il volto maligno che si basa su una qualità nefasta di origine divina, tipica della tradizione latina, e che separa da ogni relazione umana tramite l'atto di sacrificio inteso come ciò che sancisce il passaggio dal mondo umano al mondo divino, come ciò che stabilisce la comunicazione tra questi due mondi, questo duplice aspetto sembra, invece, essere assente nel valore del *sacro* in greco: «Possiamo fin d'ora vedere nel valore del “sacro” in greco qualche cosa di particolare che non coincide con quello che il latino intende con *sacer*. In *sacer*, vi è esclusivamente la nozione di un'area distinta che è attribuita al divino. Il senso di *sacer* si chiarisce per opposizione a *profanus* “al di fuori del *fanum*”. L'area del *sacer* è un'area *separata* dalla disposizione stessa dei luoghi. Rendere *sacer* consiste in una specie di separazione, di esclusione dall'area dell'umano a causa di una dedica al divino⁹³. Al contrario, in *hierós*, secondo gli esempi omerici analizzati prima, vediamo una proprietà ora permanente, ora incidentale, che può risultare da un'influenza divina, da una circostanza o da un intervento divino. Non si osserva in greco questa contaminazione del “sacro” che equivale a una macchia e può esporre l'uomo *sacer* alla morte⁹⁴».

Ora, la nostra idea è che questa indagine sul *sacro* e, di conseguenza, sulla religione debba essere liberata dai limiti a cui è stata esposta nell'interpretazione benvenistiana, che definisce questo termine secondo il vocabolario indoeuropeo, per guardare al *sacro* e, in generale, al fenomeno *religione* in una nuova luce e da una prospettiva diversa. A nostro avviso, lo studio sul *sacro* come fenomeno ambiguo che segna irrevocabilmente l'esperienza e la vita dell'uomo *sacer*, se è vero che da una parte

⁹³ Il sacro è il delimitato, il separato (lat. *sanctus*).

⁹⁴ Benveniste 1966, tra. it 2001, vol. II, cit. p. 434.

racchiude una profonda verità, al tempo stesso, segna la possibilità di un grave equivoco: quello di risolvere la specificità dell'esperienza del *sacro* nella sua ambiguità originaria piuttosto che considerare questa esperienza come un fenomeno genuinamente performativo in grado di esibire, mostrare, mettere in luce quel tratto peculiare dell'esperienza performativa della *parola sacra*, che è quello di essere, prima di tutto, una *parola efficace*, un *dire* che non è semplicemente un *dire qualcosa* ma *farlo* e che come vedremo più avanti ha il suo fondamento nella *presa di parola*. È in questa luce che, a nostro parere, bisogna guardare alla *parola sacra*. Centralità di questa caratteristica della parola che è stata confermata dalla stessa teoria agambeniana del giuramento-sacramento.

1.4 Giuramento e aggressività: il contributo dell'etologia

1.4.1 *Homo sapiens* e *homo iustus* in Agamben

La tesi di Agamben secondo cui è necessario interpretare l'esperienza del giuramento come esperienza antropogenetica della parola sacra, attraverso il ricorso al paradigma sacrale o alle "potenze divine", acquista ne *Il sacramento del linguaggio* un valore di aforisma: «È sufficiente mettere da parte il ricorso, che ci è ormai fin troppo familiare, alle "potenze divine", perché la natura e la funzione del giuramento nel processo divengano evidenti. [...]. Si deve cioè supporre che nel *sacramentum*, come in ogni giuramento, fosse implicita un'esperienza performativa del linguaggio, in cui la pronuncia della formula, il *nome capere* della *nuncupatio*, aveva la forza di realizzare ciò che diceva. Non vi è alcun bisogno, per spiegare questa forza, di scomodare la religione, il mito o la magia: si tratta di qualcosa che si verifica ancor oggi ogni volta che si pronuncia la formula di un atto giuridico verbale. Non è per effetto di un potere sacro che gli sposi, pronunziando il loro *sì* davanti all'ufficiale civile, si ritrovano effettivamente uniti in matrimonio; non è per magia che la stipulazione verbale di una compravendita trasferisce immediatamente la proprietà di un bene mobile. L'*uti lingua nuncupassit, ita ius esto* non è una formula magico-sacrale: è, piuttosto, l'espressione

performativa del *nomen capere* che il diritto ha conservato al suo centro, traendola dall'esperienza originale dell'atto di parola che ha luogo nel giuramento⁹⁵».

L'elaborazione del giuramento da parte di Agamben come sacramento del linguaggio, ossia come originaria esperienza performativa della parola, che può spiegare la religione e il diritto che è con questa strettamente connesso, porta ad una problematicità che, in quest'ultimo paragrafo di questo primo capitolo, assume una certa importanza ai fini del nostro discorso. Ossia, ciò che Agamben definisce come un'originaria esperienza performativa della parola potrebbe essere tradotto nei seguenti termini: se non ci fosse il giuramento, non ci sarebbe esperienza performativa, in quanto si tratta di un'esperienza originaria della parola che preesiste logicamente alla sfera magico-religiosa e al diritto: «Gli studiosi hanno costantemente spiegato in modo più o meno esplicito l'istituto del giuramento attraverso un rimando alla sfera magico-religiosa, a un potere divino o a delle “forze religiose” che intervengono a garantire l'efficacia punendo lo spergiuro. Con una curiosa circolarità, il giuramento era così di fatto interpretato, come in Esiodo, come ciò che serve a impedire lo spergiuro. La nostra ipotesi è esattamente inversa: la sfera magico-religiosa non preesiste logicamente al giuramento, ma è il giuramento, come originaria esperienza performativa della parola, che può spiegare la religione (e il diritto che è con questa strettamente connesso)⁹⁶». Secondo questa prospettiva, dunque, il giuramento è un punto di partenza, ciò che precede, ciò che viene “prima” della sfera magico-religiosa e del diritto. Ciò significa che innanzitutto vi è il giuramento che è performativo; di conseguenza c'è il problema della storicità, ossia, il giuramento è ciò che ci rende storici dal momento che attraverso di esso il soggetto si mette in gioco performativamente. All'interno di questa problematica il giuramento, che viene prima del dono, della religione, della magia ecc., viene a presentarsi come determinazione stessa del soggetto e in modo particolare della sua storicità, in quanto evento del linguaggio. Inoltre, la prossimità essenziale fra giuramento e *sacratio*, secondo Agamben, deve essere pensata in questo senso: «L'interpretazione della *sacertus* come prestazione originaria del potere attraverso la produzione di una nuda vita uccidibile e insacrificabile deve essere integrata nel senso che, ancora prima di essere sacramento del potere, il giuramento è consacrazione del

⁹⁵ Agamben 2008, cit. p. 86-87.

⁹⁶ *Ivi*, cit. p. 89.

vivente attraverso la parola alla parola» (ivi, cit. p. 90). L'uomo si storicizza, può accedere alla lingua e alla parola, attraverso il giuramento. Il giuramento, in termini agambeniani il *sacramento del linguaggio*, infatti, essendo “testimonianza storica dell'esperienza di linguaggio” è, secondo Agamben, la sola possibilità capace di costituire l'uomo come essere parlante, quella che apre l'uomo all'antropogenesi, al diventar umano dell'uomo.

Costituzione fondamentale dell'uomo è, dunque, il giuramento inteso soprattutto come «l'operatore antropogenetico attraverso cui il vivente, che si è scoperto parlante, ha deciso di rispondere delle sue parole e, votandosi, al *logos*, di costruirsi come il “vivente che ha il linguaggio”⁹⁷».

Scopo di questo primo capitolo sarà quello di individuare l'errore idealistico presente in una simile affermazione. A nostro giudizio, Agamben, sembra aver scambiato la testa con i piedi, vale a dire ciò che c'è prima con ciò che c'è dopo. Secondo il filosofo italiano, infatti, la messa in gioco del soggetto sarebbe evidente solo nel caso del *giuramento* vedendo in questo fenomeno un'originaria esperienza performativa della parola che preesiste logicamente alla sfera magico-religiosa e al diritto che è con questa strettamente connesso: «È possibile, semmai, che abbiamo qui a che fare con una sfera del linguaggio che sta al di qua del diritto e della religione e che il giuramento rappresenti appunto la soglia attraverso la quale il linguaggio entra nel diritto e nella religio⁹⁸».

Ossia, agli albori della storia, tutto il linguaggio sarebbe performativo e solo in un secondo momento diverrebbe descrittivo.

La nostra ipotesi a riguardo è diversa: il performativo non è un carattere eterno o originale della lingua umana così come la messa in gioco del soggetto di cui parla Agamben, a nostro avviso, non è evidente solo nel caso del *giuramento* ma in tutte quelle pratiche rituali dove è evidente il ruolo giocato dalla parola, prendendo, dunque, le distanze dalle analisi del filosofo italiano.

⁹⁷ Ivi, cit. p. 94.

⁹⁸ Ivi, cit., p. 39.

Al fine di rivestire di carne lo scheletro di questa nostra contro-argomentazione riprenderemo come esempio le analisi linguistiche intorno al performativo “io giuro”. Benveniste osserva: «Ora, *je jure*, “io giuro”, è una forma che ha un valore singolare, in quanto situa la realtà del giuramento in colui che si enuncia *io*. Questa enunciazione è un *compimento*: “giurare” consiste appunto nell’enunciazione *je jure*, dalla quale l’Ego è vincolato. L’enunciazione *je jure* è l’atto stesso che mi impegna, non la descrizione dell’atto che compio. Quando *dico je promets, je garantis*, prometto e garantisco effettivamente. Le conseguenze (sociali, giuridiche, ecc.) del mio giuramento, della mia promessa, si sviluppano a partire dalla situazione di discorso che contiene *je jure, je promets*. L’enunciazione si identifica con l’atto stesso» (Benveniste, cit. p. 319). Si tratta, vale a dire, di una condizione tipica di ciò che John Austin, nella sua teoria degli atti linguistici, definisce *enunciati performativi*: «enunciare la frase [Sì, prendo questa donna come mia legittima sposa] (ovviamente in circostanze appropriate) non è *descrivere* il mio fare ciò che si direbbe io stia facendo mentre la enuncio o asserire che lo sto facendo: è farlo. [...]. Come dobbiamo chiamare una frase o un enunciato di questo tipo? Propongo di chiamarlo una *frase performativa* o un enunciato performativo, o, in breve, “un performativo”. [...]. Il nome deriva, ovviamente, da *perform* [eseguire], il verbo usuale con il sostantivo “azione”: esso indica che il proferimento dell’enunciato costituisce l’esecuzione di un’azione – non viene normalmente concepito come semplicemente dire qualcosa⁹⁹».

La centralità di questa caratteristica della parola è confermata, come abbiamo visto poc’anzi, dalla stessa teoria benvenistiana degli atti linguistici¹⁰⁰ sviluppata nel primo volume dei *Problemi*. Proprio perché si tratta di una parola che realizza e che fonda la *realtà del discorso*, in quanto chi la proferisce, *fa ciò che fa*, non descrive cioè un’azione ma la esegue, la compie, che tale parola ri-dischiude la dimensione del soggetto il quale si lega indissolubilmente all’efficacia della propria affermazione, costituendosi e mettendosi in gioco performativamente. Ma in che senso *io giuro* è un

⁹⁹ Austin 1962, trad. it., cit. pp. 10-11.

¹⁰⁰ In ambito linguistico ad occuparsi del problema dell’efficacia sociale degli enunciati performativi, soffermandosi sulla promessa, oltre chiaramente ai lavori del filosofo e linguista inglese John Austin compiuti sia in *How to Do Things with Words* (1962) che nei *Philosophical Papers* (1961), vi sono i lavori del filosofo e teorico del diritto tedesco, Adolf Reinach, famoso oltre che per il suo lavoro nel campo della fenomenologia basato principalmente sulle analisi fatte da Husserl nelle *Ricerche Logiche*, allo stesso è famoso per le sue ricerche su “ordini e promesse” condotte in *I fondamenti a priori del diritto civile* (1913), la prima opera a dare un trattamento sistematico degli atti linguistici e degli atti sociali.

enunciato linguistico di tipo *performativo*? Si tratta di un verbo – dirà Benveniste – *il cui significato denota un atto individuale di portata sociale*: «Ma questa condizione non è data nel senso del verbo; è la “soggettività” del discorso che la rende possibile. Si vedrà la differenza sostituendo *je jure*, “io giuro”, con *il jure*, “egli giura”. Mentre *je jure* è un impegno, *il jure* non è che una descrizione, sullo stesso piano di *il court*, *il fume*, “egli corre”, “egli fuma”¹⁰¹».

Ora, la nostra idea è che il performativo “io giuro” sia distinto dagli altri performativi analizzati tanto da Austin quanto da Benveniste in quanto non ha bisogno necessariamente di una istituzione per realizzarsi come nel caso, per esempio, in cui gli sposi pronunziano il loro *sì* per essere effettivamente uniti in matrimonio. Inoltre è possibile individuare un legame fra quanto finora affermato da Agamben e il pensiero di Benveniste. Fra i due autori sembra esserci un rapporto di dipendenza-indipendenza intellettuale. Almeno un nodo d’incontro, un’eredità benvenistiana nell’opera del filosofo italiano è stata individuata a proposito dell’eredità della tematica della performatività o efficacia propria del giuramento come atto di parola inteso a garantire l’effettualità di un enunciato linguistico in relazione all’esperienza antropogenetica, a colui che prende la parola la assume e la fa propria: «I linguisti hanno spesso cercato di definire la differenza fra il linguaggio umano e quello animale. Benveniste ha opposto in questo senso il linguaggio delle api, codice di segnali fisso e il cui contenuto è definito una volta per tutte, alla lingua umana, che si lascia analizzare in morfemi e fonemi la cui combinazione permette una potenzialità di comunicazione virtualmente infinita. Ancora una volta, tuttavia, la specificità del linguaggio umano rispetto a quello animale non può risiedere soltanto nelle peculiarità dello strumento, che ulteriori analisi potrebbero ritrovare – e, di fatto, continuamente ritrovano – in questo o quel linguaggio animale; essa consiste piuttosto, in misura certo non meno decisiva, nel fatto che, unico fra i viventi, l’uomo non si è limitato ad acquisire il linguaggio come una capacità fra le altre di cui è dotato, ma ne ha fatto la sua potenza specifica, *ha messo, cioè, in gioco nel linguaggio la sua stessa natura*¹⁰²». L’elemento decisivo del linguaggio umano sarebbe dunque la creazione di quell’*ethos* di cui parla Agamben è che certamente può essere descritto come la relazione che si stabilisce fra il parlante e la sua lingua attraverso

¹⁰¹ Benveniste, cit. p. 319.

¹⁰² Agamben 2008, cit. pp. 93-94.

quegli indicatori – definiti da Benveniste la *serie dei deittici* – attraverso i quali colui che parla assume la lingua in un atto concreto di discorso e che abbiamo messo in luce nel corso di questo paragrafo. Ossia ciò che Agamben definisce come *esperienza antropogenetica della parola* in riferimento al *giuramento*, può essere tradotto, nei termini di Benveniste come esperienza di una *reciproca relazione* che si instaura nel momento in cui colui che prende la parola la assume e la fa propria. Il passo di Benveniste al quale facciamo riferimento e che, a nostro avviso, sottolinea il carattere antropogenetico di cui parla Agamben, è il seguente: «Io pone un'altra persona quella che, sebbene completamente esterna a “me”, diventa la mia eco alla quale io dico *tu* e che mi dice *tu*. La polarità delle persone, è questa la condizione fondamentale nel linguaggio, [...]. Polarità peraltro estremamente singolare, e che presenta un tipo di opposizione che non ha equivalenti fuori dal linguaggio. Tale polarità non significa uguaglianza né simmetria: “ego” ha sempre una posizione trascendente rispetto a *tu*; e tuttavia nessuno dei due termini può concepirsi senza l'altro; sono complementari, ma secondo un'opposizione “interno/esterno”, e nello stesso tempo reversibili. Si cerchi pure una situazione analoga; non la si troverà. La condizione dell'uomo nel linguaggio è unica. Cadono così le vecchie antinomie dell'“io” e dell'“altro”, dell'individuo e della società. Dualità che è illegittimo ed erroneo ridurre a un unico termine originario, sia esso l'“io”, che dovrebbe essere insediato nella sua propria coscienza per aprirsi poi a quella del “prossimo”, o sia al contrario la società, che preesisterebbe come totalità all'individuo e dalla quale questo ultimo non riuscirebbe a svincolarsi se non acquisendo a mano a mano la coscienza di sé. È in realtà dialettica che ingloba i due termini e li definisce mediante una reciproca relazione che si scopre il fondamento linguistico della soggettività¹⁰³».

D'altra parte, Agamben si rivolge ad altre istituzioni, alla legge, come tentativo di fissare “l'originaria forza performativa dell'esperienza antropogenetica”: «La “forza della legge” che regge le società umane, l'idea di enunciati linguistici che obbligano stabilmente i viventi, che possono essere osservati o trasgrediti, derivano da questo tentativo di fissare l'originaria forza performativa dell'esperienza antropogenetica, sono, in questo senso, un epifenomeno del giuramento e della maledizione che

¹⁰³ Benveniste, 1966, trad. it. 1994, pp. 312-313.

l'accompagnava¹⁰⁴». Inoltre Agamben mette in questione la potenza e l'efficacia del linguaggio verbale nella nostra cultura affermando che l'umanità si trova oggi dinanzi ad una debolezza dell'istituzione giuramento che non è più in grado di fissare l'originaria forza performativa dell'esperienza antropogenetica, che non è più in grado di giurare, che non è più in grado di unire il vivente alla sua lingua in quanto si assiste ad un vero e proprio scollamento fra la parola pronunciata, le cose e le azioni umane riducendo il vivente ad una realtà puramente biologica, a nuda vita, in cui l'esperienza della parola diventa sempre più vana e non è più efficace del canto degli uccelli o dei segnali che si scambiano gli insetti¹⁰⁵ o ancora del ruggito con cui il leone afferma la sua signoria e in cui qualcosa come una sfera pubblica o un'esperienza politica diventa sempre più precaria, ma anche che l'istituzione lingua oggi non è più in grado di procurare alcuna protezione efficace nei confronti di quei rischi impliciti nella natura umana quali l'apertura al mondo, la neotenia, l'instabilità intraspecifica e via dicendo, evidente quando dice: «l'umanità si trova oggi davanti a una disgiunzione o, quanto meno, a un allentamento del vincolo che, attraverso il giuramento, univa il vivente alla sua lingua. Da una parte sta ora il vivente, sempre più ridotto a una realtà puramente biologica e a nuda vita e, dall'altra, il parlante, separato artificialmente da esso, attraverso una molteplicità di dispositivi tecnico-mediatici, in un'esperienza della parola sempre più vana, di cui gli è impossibile rispondere e in cui qualcosa come un'esperienza politica diventa sempre più precaria. Quando il nesso etico – e non semplicemente cognitivo – che unisce le parole, le cose e le azioni umane si spezza, si assiste infatti a una proliferazione spettacolare senza precedenti di parole vane da una parte e, dall'altra, di dispositivi legislativi che cercano ostinatamente di legiferare su ogni aspetto di quella vita su cui sembrano non avere più alcuna presa¹⁰⁶».

1.4.2 L'aspetto violento del giuramento

¹⁰⁴ Agamben 2008, cit. p. 96.

¹⁰⁵ Cfr. Kojève.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

La nostra ipotesi è che il giuramento non è il confine, il limite che caratterizza la storia, la cornice che fa da parte del quadro, piuttosto si tratta di uno specifico fenomeno linguistico, in cui si lascia intravedere una sorta di aggressività linguistica e, nei casi estremi, anche fisica, in cui è sempre aperta la possibilità di discordia e di conflitto che viene introdotta dallo stesso linguaggio verbale. Caratteristica che è stata messa in luce in parte da Nicole Loraux nel suo studio su *Giuramento, figlio di Discordia* contenuto in *La città divisa* (1997), nel quale riprende la presentazione esiodea di *horkos* secondo cui “giuramento è il peggior flagello per gli uomini della terra quando si spergiura volontariamente” (Esiodo, *Theogonia* 231-232) facendo eco alle analisi condotte da Benveniste ne *Il vocabolario*: «Anche il ruolo essenziale svolto dal giuramento nella vita cittadina si accorda con la genealogia esiodea di *Horkos* figlio di *Eris*. In quanto pongono termine a un conflitto, questi giuramenti possono anche essere presentati come atti che derivano da uno stato di discordia¹⁰⁷».

È, dunque, il conflitto (la *eris*) ad essere il carattere fondamentale del giuramento, ciò che permette al giuramento di cambiare di nome e di natura, rendendo visibile l’aspetto più pericoloso e violento che si cela dietro il “sacro divino”, come tende a definire il giuramento Benveniste, in opposizione al “sacro maledetto”, l’imprecazione o maledizione, che aveva una funzione fondamentale nel mondo greco come vedremo nella seconda parte della tesi, in cui rileggeremo le tragedie di Eschilo ed Euripide alla luce di questo aspetto minaccioso, interno al giuramento. Sarà possibile, dunque, chiarire il giuramento solo a condizione di prendere sul serio la concezione del conflitto che, come ha mostrato Loraux, in principio è ciò che inaugura la condizione umana e la storia: «all’inizio (con tutta l’ambiguità di questo termine) i greci hanno posto il conflitto – né buono né cattivo, come la condizione umana, di cui esso disegna la forma nel mondo delle città¹⁰⁸». A questo proposito anche Francesca Piazza, facendo ricorso alle analisi della Loraux, mostra come per i greci il conflitto interno rappresenti nello stesso tempo un elemento intrinseco e costitutivo della *polis* greca¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Loraux 1997, trad. it. 2006, cit. p. 222.

¹⁰⁸ *Ivi*, cit. p. 197.

¹⁰⁹ Cfr. Francesca Piazza, *La forza delle parole. Il discorso persuasivo tra accordo e violenza* (2008).

L'obiettivo sarebbe quello di riportare alla luce un discorso che, fin da subito o un po' alla volta, sarebbe stato rimosso da Agamben, scorgendo nel giuramento "l'impeto di un sentimento brusco e violento" che si lascia scappare nel caso della bestemmia o dello spergiuro, come emerge dalle osservazioni che Benveniste sviluppa per un colloquio organizzato dal Centro internazionale di Studi umanistici di Roma nel 1966 su *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio* e che è possibile ritrovare nello studio su *La blasfemia e l'eufemia*. Impulso che nel giuramento è, in parte, tenuto a bada ma può in ogni momento scatenarsi, mettendo in pericolo la "presenza al mondo"¹¹⁰. Ossia, a nostro avviso, nel giuramento è in gioco qualcosa di psicologico che indebolirebbe il discorso sul performativo e, in particolare, il discorso di Agamben secondo cui l'unica *vis*, forza in questione nel giuramento, seguendo gli studi e le osservazioni di Pierre Noailles, sarebbe non la forza intesa come violenza, ossia come forza messa materialmente in atto, piuttosto la "forza detta con la parola" e, cioè, quella di una "parola efficace" che, secondo Noailles, è quella stessa espressa nella formula delle XII tavole, distaccandoci gradualmente dal punto di vista agambeniano che vede il giuramento caratterizzato unicamente dalla "forza detta con la parola" : «Noailles mostra che la *vis* in questione non può essere una forza o una violenza materiale, ma soltanto la forza del rito, cioè una "forza che obbliga, ma che non ha bisogno di applicarsi materialmente in un atto di violenza, sia pure simulata"¹¹¹».

Alla domanda posta da Agamben, "quale *forza* è in questione nel giuramento?" a noi non basta rispondere ipotizzando che si tratti esclusivamente di una "forza detta con la parola", e, cioè, quella di una "parola efficace", di un "dire" che è sempre un "fare", ma, a nostro avviso, giurare significa anche e soprattutto esporsi al rischio di cedere a ciò che Freud chiama "pulsione o istinto di morte", a sua volta incluso nell'istinto di autoconservazione, ripreso da Konrad Lorenz per spiegare l'aggressività come una "pulsione combattiva, nell'animale e nell'uomo, diretta contro appartenenti alla *stessa specie*".

Per comprendere l'attualità di un'analisi del giuramento tesa fra l'antropogenesi, ossia la stessa costituzione dell'animale umano, e l'aggressività, nozione che

¹¹⁰ Sul concetto di presenza si confronti Benveniste 1974, trad. it. 1985, p. 101 ma anche De Martino 1948, p. 114.

¹¹¹ Agamben 2008, cit. p. 85.

prenderemo in prestito dall'etologia di Lorenz, autore di un libro pubblicato nel 1963, recante lo stesso titolo, è necessario rileggere tale fenomeno, sulla scia di Benveniste, alla luce di quel "sentimento vivo e repentino, brusco e violento" che il linguista francese pone alla base della bestemmia, l'espressione blasfema per eccellenza, e che possiamo intendere come sinonimo di un'aggressività a base linguistica che prima ancora di svolgere un ruolo fondamentale nei confronti della religione o della divinità, si tratta in primo luogo di un fenomeno linguistico che svolge un ruolo fondamentale in quello che viene definito processo di ominazione o di antropogenesi. Benveniste oltre a sottolineare la prossimità fra la bestemmia, lo spergiuro e il giuramento, sottolinea anche la natura di interazione propria della bestemmia, che si manifesta come un'esclamazione: «La blasfemia si manifesta come *esclamazione* e presenta la sintassi delle interiezioni di cui costituisce la varietà più tipica; essa utilizza solo forme significanti, a differenza delle interiezioni-onomatopee che sono dei gridi (*oh! ah! ehi!...*), e si manifesta in circostanze specifiche. Allorché si studia il fenomeno linguistico della blasfemia, occorre restituire tutta la sua intensità al termine "esclamazione". Il *Dictionnaire Général* definisce l'esclamazione come grido, parole brusche che ci si lascia scappare per esprimere un sentimento vivo e repentino. Anche la bestemmia è appunto una parola che ci si "lascia scappare" sotto l'impeto di un sentimento brusco e violento, come la stizza, il furore o il disappunto. Questa parola, benché dotata di senso, non è tuttavia comunicativa, ma solamente espressiva. La formula pronunciata nell'atto di blasfemia non si riferisce in particolare ad alcuna situazione obiettiva; la stessa bestemmia viene infatti proferita in circostanze del tutto diverse dato che esprime solo l'intensità di una reazione a tali circostanze¹¹²». Il giuramento viene dunque spiegato da Benveniste attraverso un'interpretazione linguistica della bestemmia, ma cosa ancor più sorprendente è che Benveniste abbandona per un attimo l'analisi linguistica della bestemmia per ricorrere ad una spiegazione psicologica di un fatto linguistico, mettendo in rapporto il fenomeno della bestemmia con il fenomeno del tabù, rimandando, nello specifico, alle analisi condotte da Freud: «"Il tabù" egli dice "è una proibizione molto antica, imposta dall'esterno (da un'autorità) e diretta contro i desideri più intensi dell'uomo. La tendenza a trasgredirla persiste nel suo inconscio; gli uomini che obbediscono al tabù sono ambivalenti nei suoi

¹¹² Benveniste 1974, trad. it. 1985, cit. p. 289.

confronti”. Parallelamente, la proibizione del nome di Dio reprime uno dei desideri più intensi dell’uomo: quello di profanare il sacro. Sappiamo inoltre che anche il sacro, da parte sua, ispira condotte ambivalenti. Dal momento che la tradizione religiosa ha voluto prendere in considerazione solo il sacro divino ed escludere il sacro maledetto, la blasfemia, a suo modo, tende a ristabilire una tale totalità profanando il nome stesso di Dio. Si bestemmia il *nome* di Dio, perché tutto ciò che si possiede di lui è appunto il suo *nome*. Solo pronunciandone il nome è possibile raggiungere Dio, sia per commuoverlo che per benedirlo» (*ivi*, cit. p. 288). Il nome di Dio che viene invocato in una circostanza solenne come il giuramento, nella bestemmia viene pronunciato “in vano”, corrispondendo simmetricamente allo spergiuro che paradossalmente è incluso nel giuramento stesso: «Anche nella blasfemia deve apparire il nome di Dio, perché essa, come il giuramento, prende Dio a testimonia: la bestemmia è di fatto un giuramento, anche se un giuramento di oltraggio» (*ivi*, cit. p. 289). Blasfemia e spergiuro possono essere compresi, a nostro avviso, alla luce di questo particolare impeto violento che il giuramento trasforma, tentando di domare, di controllare tale impulso, costringendo l’aggressività su binari innocui. Cercheremo, dunque, di conferire massimo risalto a questa componente aggressiva, a questa “parola dotata di senso ma tuttavia solamente espressiva” in quanto esprime solo l’intensità di una reazione a circostanze del tutto diverse tra di loro, dal momento che non si riferisce in particolare ad alcuna situazione obiettiva, nei termini di Benveniste e che lungi dal nascondere la vera natura dell’uomo, piuttosto mette in risalto proprio la sua peculiarità, quella di essere un’animale pericoloso e aggressivo, come ha detto con tanta giustizia Arnold Gehlen. A questo punto sarebbe necessario chiarire i termini della questione chiedendoci innanzitutto: che cos’è una pulsione aggressiva? Dalle analisi di Lorenz si evince che: «Proprio il sapere che la pulsione aggressiva è un vero istinto indirizzato prima di tutto alla conservazione della specie, ce ne lascia riconoscere tutta la pericolosità: è la spontaneità dell’istinto a renderlo così pericoloso. Se si trattasse solo d’una *reazione* a determinate condizioni esterne, come molti sociologi e psicologi hanno sostenuto, la situazione dell’uomo non sarebbe poi così precaria quanto in effetti è. In questo caso si potrebbero infatti ricercare, come norma, i fattori che provocano la reazione ed eliminarli con qualche speranza di successo. Freud può rivendicar per sé la gloria d’aver per primo evidenziato

la fondamentale spontaneità degli istinti, anche se ha riconosciuto quella dell'aggressività piuttosto tardi¹¹³».

Al fine di comprendere meglio questa caratteristica comune tanto alla blasfemia quanto allo spergiuro e quindi per meglio individuare le condizioni che sono alla base di entrambi questi fenomeni linguistici, occorre dunque rifarsi a mio avviso all'analisi che Lorenz, padre dell'etologia, ci ha dato dell'aggressività. Sappiamo, infatti, dai suoi studi che a caratterizzare il comportamento dell'animale umano sia proprio questo squilibrio preoccupante presente fra i suoi istinti aggressivi e i modi per inibirli o sfogarli, e che ci permetterebbe di capire perché la bestemmia suscita l'eufemia, perché una tale esclamazione suscita subito una censura: «Ecco quindi come i due moti si integrano vicendevolmente: l'eufemia non reprime la blasfemia, essa la corregge nella sua espressione di *parole* e la rende inoffensiva in quanto bestemmia¹¹⁴». Ciò ci induce a ricercare i nessi profondi che apparentano il giuramento e lo spergiuro/bestemmia nell'aggressività. Ossia la bestemmia non sarebbe altro che il manifestarsi in tutta la sua cruda evidenza dell'imponente aggressività intra-specifica dell'uomo, registrando una situazione di *crisi*, demartinianamente parlando. I tentativi che in ambito greco mostrano il giuramento come un modo per tenere a bada l'altrimenti indomabile distruttività o aggressività umana sono innumerevoli. Ma i giuramenti non impegnano e i contratti non valgono se i compagni che stringono il contratto non hanno una base comune di inviolabili costumi ritualizzati. In questo senso l'etologia ci fornisce un ulteriore elemento a favore dell'efficacia del rituale¹¹⁵. Come si sa dagli studi condotti da Lorenz, l'aggressione intraspecifica è dotata anche negli animali di un alto livello di *ritualizzazione*, alla cui violazione essi vengono assaliti da una magica paura di distruzione. Per questo caso ci sembra pertinente riportare l'esempio della giovane oca selvatica Martina, studiata da Lorenz: «Martina aveva acquisito fin dalla più tenera infanzia una salda abitudine: quando aveva circa una settimana, ed era in grado di salire una scala da sola, avevo fatto una sera l'esperimento di attirarla a piedi nella mia camera da letto facendole salire la scala invece di portarcela io, come finora avevo fatto. Le oche selvatiche sono assai sensibili, se le si tocca, e s'impauriscono; si fa quindi bene,

¹¹³ Lorenz 1963, trad. it. 2005, cit. pp. 89-90.

¹¹⁴ Benveniste, cit. p. 290.

¹¹⁵ Cfr. Parmigiani 1992, pp. 17-19.

se possibile, a risparmiarle. Nell'atrio della nostra casa, ad Altenberg, la scalinata che conduce al piano superiore inizia quasi subito a destra della porta centrale e sale verso sinistra ad angolo retto. Proprio dirimpetto alla porta c'è una grandissima finestra. Quando, dunque, Martina standomi obbedientemente alle calcagna, fu entrata in questo locale, la situazione inconsueta la riempì di spavento e lei si precipitò verso la luce, come sogliono sempre fare gli uccelli impauriti, ossia, dalla porta corse difilato alla finestra, passandomi accanto, dato che ero giù sul primo scalino. Se ne stetti alcuni momenti presso la finestra a calmarsi, poi, di nuovo obbediente, venne da me sulla scalinata e mi seguì al piano superiore. Questa procedura si ripeté allo stesso modo la sera dopo, solo che questa volta la deviazione verso la finestra fu un poco meno ampia e il tempo che Martina impiegò per tranquillizzarsi assai più breve. Nei giorni successivi ci furono ulteriori sviluppi, l'attesa presso la finestra scomparve del tutto come pure l'impressione che l'oca si spaventasse ancora. La deviazione verso la finestra assumeva insomma sempre più il carattere d'un'abitudine, ed era decisamente buffo vedere Martina risolutamente correre verso la finestra, lì giunta fare immediatamente dietrofront e con uguale risolutezza ritornarsene di corsa alla scala per poi salirla. [...].

In questo periodo accade che una sera io mi dimenticai di fare entrare in casa Martina in orario per condurla nella mia camera; quando finalmente mi ricordai di lei era già l'imbrunire. Mi affrettai verso la porta di casa e appena l'aprii Martina si fece strada fra l'ansioso e il frettoloso attraverso lo spiraglio della porta prima e delle mie gambe poi, precedendomi, contro ogni sua abitudine, verso la scala. E poi fece qualcosa d'ancor più insolito, perché deviò dal suo percorso abituale e scelse il più *corto* saltando cioè la sua usuale virata ad angolo retto e salendo sul primo scalino dal lato destro, iniziando così a salire "tagliando" la curva della scala. Subito dopo però accadde qualcosa che veramente m'impressionò: arrivata al quinto scalino improvvisamente si fermò, allungò il collo, segno questo di grande spavento presso le oche, e sollevò le ali pronta alla fuga. Contemporaneamente emise il *grido d'allarme* e mancò poco non si levasse in volo. Poi esitò un attimo, si voltò, discese frettolosa i cinque scalini e, col passo alacre di chi ha da compiere una missione importantissima si affrettò lungo la deviazione originaria che conduceva proprio fino alla finestra. Rimontò questa volta la scala nella forma dovuta, tutta spostata a sinistra, e s'arrampicò verso l'alto. Giunta al quinto scalino si fermò di nuovo, si guardò intorno, si scosse e salutò, comportamento, questo, che si può

osservare presso le oche selvatiche quando uno spavento provato cede il posto al sollievo¹¹⁶». La stessa magica paura che ha afferrato un tempo l'oca Martina sul quinto gradino della scala di Altenberg studiata da Lorenz è, in un certo senso, identica alla paura che un tempo impegnavano le persone a non violare i giuramenti. Osservanza che ha avuto origine dal timore vivo¹¹⁷.

Da questo punto di vista sia per l'animale umano che non umano il comportamento rituale ha la medesima funzione: entrambi costituiscono la risposta a uno stato di crisi e di conflitto¹¹⁸. Notiamo inoltre che le differenze tra il comportamento animale e il comportamento umano sono probabilmente abbastanza importanti da escludere una concordanza completa. Diremo in primo luogo che non ha nessun senso parlare di *ritualizzazione animale*¹¹⁹ perché «la parola “ritualizzazione” sembra indicare un processo in corso d'opera, lo stato cronico di un problema aperto¹²⁰». La ritualità umana si caratterizza quindi per la sua *ambivalenza*: attenuare la crisi, ma anche ripeterla, riproporla. Ed è proprio questo processo ambivalente a segnare la frattura, lo iato nei confronti della ritualità animale.

Come indicato da De Martino l'ambivalenza, ossia, l'oscillazione della ripetizione o del simbolismo mitico-rituale, è un dispositivo che rende possibile, attraverso l'iterazione rituale, il riscatto, la reintegrazione dell'esserci. Dispositivo che accoppia la storia e la metastoria nel *ri-* del *ritornare*. Esso istituisce la *ripetizione* come loro rapporto, rapportandole l'una all'altra, l'una sopra e sotto l'altra: «Il simbolismo mitico-rituale costituisce un sistema operativo dotato della funzione di arresto, di ripresa e di risoluzione, su un piano metastorico, dei contenuti conflittuali rescissi che rischiano di tornare come sintomi irrelati, dei momenti critici dell'esistenza ricorrenti in una data società¹²¹». Il rito è un processo ambivalente proprio perché per un verso «imita un gesto inimitabile perché esemplare; per un altro ne costituisce

¹¹⁶ Lorenz 1963, trad. it. 2005, cit. pp. 111-112.

¹¹⁷ Cfr. Van der Leeuw, *Potenzialità. Timore. Tabù* (1956).

¹¹⁸ Cfr. *Forme di vita* n. 5 (2006) pp. 65-69.

¹¹⁹ Il biologo inglese Julian Huxley definisce *la ritualizzazione animale* nel seguente modo: «La ritualizzazione può essere definita etologicamente come la formalizzazione o la canalizzazione adattiva di comportamenti motivati da emozioni sotto la pressione teleonomica della selezione naturale in modo da: a) promuovere segnali migliori, cioè meno ambigui b) servire da stimolatori e attivatori più efficienti di schemi d'azione a loro volta più efficienti in altri individui c) ridurre danni intraspecifici d) stabilire meccanismi di relazione sessuale o sociale» Huxley, 1966, p. 250.

¹²⁰ Mazzeo, 2006, *Homo homini lupus. Rito e cannibalismo*, in *Forme di vita* n. 5, p. 65.

¹²¹ De Martino, 1995, p. 160, 167.

l'incarnazione, la viva occorrenza, gli esempi, e per questo motivo non solo riesce a raggiungere quel momento mitico ma ne partecipa. Il rito ripete quel gesto perché lo riprende¹²²». Inoltre è noto che il rito è di per sé inefficace altrimenti non sarebbe rito, contrariamente all'idea di Lorenz che considera il rito una forma di adattamento *similmente efficace*: «Il processo rituale non porta a una soluzione comportamentale che sia definitiva e specifica perché affidata a un meccanismo di risposta. Ci troviamo di fronte, piuttosto, a un tentativo continuo e rinnovato, a una ricerca di appagamento ripetuta e fallace¹²³».

A partire dalla tragedia di Eschilo, l'*Oresteia*, vedremo nel secondo capitolo come il giuramento in quanto obbligo morale, in quanto ha una funzione morale sia, nei termini di Lorenz, «responsabile nel ri-stabilire un tollerabile equilibrio fra gli istinti dell'uomo e le necessità di un ordine sociale culturalmente evoluto¹²⁴», particolarmente evidente nella scena finale delle *Eumenidi*, in cui Oreste stabilisce l'alleanza tra Argo e Atene attraverso un giuramento, ponendo fine alla serie di vendette che hanno trascinato la casa di Atreo in una serie di eventi tragici.

Tuttavia, gli animali così come gli umani possono, in particolari condizioni, venire meno a dei costumi ritualizzati, e in alcuni casi estremi, uccidere i conspecifici. Se infatti nella maggior parte dei casi, in termini di costi e benefici è generalmente vantaggioso non violare determinati riti¹²⁵ così come non arrivare all'assassinio di un conspecifico, tuttavia, quando la posta in gioco è alta¹²⁶ si può facilmente assistere ad una escalation dell'aggressione che porta la morte del perdente. Una spiegazione plausibile del complicato e contraddittorio rapporto che intercorre tra ritualità animale e umana è rappresentata dall'aggressività intraspecifica, «cioè dai comportamenti conflittuali che avvengono non tra specie differenti ma all'interno della stessa specie¹²⁷».

¹²² Mazzeo, 2006, p. 63.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ivi*, cit. p. 308.

¹²⁵ Lorenz, ispirandosi agli studi del suo maestro e amico Julian Huxley, dimostra come ci siano delle sorprendenti analogie fra il rito di origine filogenetica e quello di origine storico-culturale, mostrando come essi trovino la loro spiegazione nella somiglianza delle loro funzioni; analogia giustificata nella misura in cui si tiene conto delle loro differenze. Cfr. Lorenz 1963, trad. it. 2005, pp. 99-126.

¹²⁶ Si pensi alla scarsità di risorse o alle limitate opportunità di riprodursi.

¹²⁷ Mazzeo, 2005, *L'animale pericoloso: rito vs spettacolo*, *Forme di vita* n. 4, pp. 155-161.

Queste notazioni possono applicarsi anche al mondo greco e, in particolare, alle tragedie; se infatti normalmente è vantaggioso rispondere positivamente a un giramento, prestando fede alla parola data, in quanto qualora colui che giura non tenesse fede al giuramento, la benedizione sarà pronta a tramutarsi in maledizione, situazione particolare come quelle che si osservano in molti casi delle tragedie greche, in particolare, quando il nemico ha una vendetta da compiere, in quanto si sente ingannato, come nel caso di Medea, che avrà come suo unico scopo uccidere, caso che analizzeremo ampiamente nel prossimo capitolo. Vedremo come le ragioni di tale comportamento siano da ricondurre, principalmente, alla volontà di vendetta personale per il disonore del tradimento di Giasone.

Sarà così possibile individuare, proprio a partire dalle tragedie greche, le scaturigini di questa aggressività o distruttività tipicamente umana, proprio laddove diviene possibile, fra i rappresentanti della stessa specie, un legame *personale*, nei termini di Lorenz, ove esiste, cioè, nei termini di Hegel, il “riconoscimento dell’altro come individuo” che porterà alla lotta o dialettica (contrapposizione) fra servo-padrone, come si verifica nella *Fenomenologia dello spirito* sezione A¹²⁸.

Capitolo secondo

¹²⁸ Il fatto descritto da Hegel testimonia per lo meno un ricambio criptico fra il mondo del servo e quello del padrone, così apparentemente irriducibili. La tragica figura del servo che finirà col disconoscere il padrone può essere evocato come corredo esemplare per il discorso che stiamo facendo ma si potrebbe fare riferimento anche a *Il freddo e il crudele* di Deleuze o ancora alla tragica figura del marchese De Sade, i quali mostrano come proprio a partire dalle pratiche della flagellazione del corpo, del disconoscimento per Hegel, sia possibile costituire l’identità in termini negativi.

2. Il giuramento in Grecia e oltre

Solo l'uomo è *deinón*: essere meraviglioso e tremendo.

Sofocle, *Antigone*, (Coro).

2.1 Introduzione

Oggetto di questo secondo capitolo sarà quello di indagare la prossimità del giuramento con il divino, facendo riferimento non solo all'ambito greco-romano ma mettendo in evidenza questa relazione anche in culture diverse da quella occidentale, come ad esempio quella islamica.

Le osservazioni che seguiranno costituiranno un breve commento al giuramento inteso come *parola data*, idea messa a fuoco da Louis Massignon nell'omonima opera, in modo da cogliere i limiti interni agli studi condotti tanto da Agamben quanto da Benveniste sul giuramento, i quali limitano le loro analisi all'ambito greco-romano, per poi tentare di chiarire l'idea del giuramento nel mondo greco e cristiano.

Grazie agli studi condotti dall'antropologo James George Frazer nella sua opera principale *Il ramo d'oro*, sarà possibile, inoltre, individuare già nelle culture cosiddette primitive, in particolare in alcune tribù del Sudafrica, casi di spergiuro, mostrando, dunque, come il venir meno alla parola data non sia solo una prerogativa della nostra epoca o del mondo greco-romano, confermando ad un tempo le distanze, su questo punto, dal pensiero di Agamben. Lo stesso Frazer ci mostra anche come già in origine, presso i popoli selvaggi, i giuramenti erano ordalie.

Ci soffermeremo, dunque, sulle forme dell'ordalia, e, in particolare sull'estensione di questo fenomeno a quello del giuramento, pratica presente anche nel mondo islamico e che sopravvisse nel diritto processuale medievale fintanto che si continuò a temere la vendetta divina nei confronti dello spergiuro, come nota lo stesso Paolo Prodi ne *Il sacramento del potere* (1992).

Sofferarsi sulle forme dell'ordalia, e, in particolare sull'estensione di questo fenomeno a quello del giuramento, può essere utile, ai fini della nostra ricerca, per indagare il rapporto tra pratica linguistica e pratica rituale nell'animale umano, per esaltarne la dimensione linguistica e antropologica, dunque. Rapporto stretto, unica radice che sta alla base dell'incertezza radicale e della destrezza nel porre rimedio da parte dell'animale umano. Il fare ricorso alla pratica dell'ordalia, ossia al giudizio di Dio, per capire l'innocenza o meno di colui che presta giuramento, può essere considerato un modo per troncare l'*apeiron*, l'infinito, il senza limite chiamato "regresso all'infinito"¹²⁹ e generato, in questo caso specifico, dallo stesso fatto di aver prestato giuramento.

A questo proposito è interessante notare il lavoro condotto da Benveniste sulla radice indoeuropea persiana alla base della parola giuramento. Se, infatti, pensiamo al giuramento alla luce delle analisi condotte da Benveniste nel secondo volume del *Vocabolario*, ci accorgiamo che "giurare" vuol dire "ingoiare zolfo", venendo a costituire di fatto un'ordalia.

La pratica dell'ordalia non è invece affrontata nella Grecia di epoca storica, anche se un grande grecista come Gustave Glotz, ha scritto un intero libro, basato sul materiale leggendario, concernente "l'ordalia nella Grecia primitiva".

Dopo aver analizzato brevemente alcuni casi di ordalia come tentativo di bloccare la pericolosità, come elemento cruciale e determinante nel porre un freno al senza limite che scaturisce dal nostro stesso linguaggio verbale, concentreremo la nostra attenzione sull'ambivalenza tipica del giuramento analizzando e discutendo alcuni esempi tratti dal mondo greco e, in particolare, dalle tragedie nel tentativo, questa volta, di isolare i casi in cui il conflitto, l'ostilità e la discordia tra gli uomini viene scatenata dal giuramento stesso, al fine di mettere in luce la pericolosità tipica di alcuni enunciati linguistici.

¹²⁹ Sul regresso all'infinito e sulla possibilità di porre rimedio v. Paolo Virno, *E così via all'infinito* (2010); altri esempi possono essere tratti dalle *Ricerche* di Ludwig Wittgenstein: regola e sua applicazione; ma anche il quarto libro o libro gamma della *Metafisica* di Aristotele sul principio di non-contraddizione.

Sulla scia di quanto affermato da Louis Gernet in *Antropologia della Grecia antica*, autore particolarmente attento ai dati antropologici e alla consuetudine di pratiche sociali scomparse, rifletteremo sulla doppia polarità tipica del giuramento che se da un lato pone termine ad un conflitto costituendo la più efficace delle prevenzioni contro la discordia e il conflitto stesso dall'altro lato può scatenare in ogni momento la discordia dando origine ad una catena infernale di ritorsioni e vendette che, come ricorda Gernet «avranno luogo se vi sarà motivo; fin d'ora si ha un impegno mediante consacrazione, la cui conseguenza automatica, in caso di inosservanza, sarà la punizione dello spergiuro¹³⁰»; analisi ripresa a sua volta da Nicole Loraux nel suo studio su *Giuramento, figlio di Discordia*.

A questo proposito ci appare opportuno riprendere alcuni esempi tratti dal mondo greco in cui il controllo dell'azione sfugge, lasciando prevalere l'aggressività e il conflitto, per mostrare come il processo di antropogenesi o di ominazione non passa esclusivamente attraverso l'atto linguistico "io giuro" ma emerge in primo piano, divenendo visibile ad occhio nudo nello spergiuro, nell'imprecazione o maledizione. Aspetti distruttivi che prevalgono, per esempio, nelle prime due tragedie dell'*Oresteia* e nella *Medea* di Euripide.

Ed è per questo motivo che ci soffermeremo, entrando nel dettaglio dello scambio verbale fra i protagonisti di queste tragedie, non solo sulla nozione greca di *horkos* ma anche sulla nozione greca di *pistis* utilizzata talvolta come garanzia dei rapporti sociali e altre volte come responsabile della loro dissoluzione, come emerge anche dal saggio pubblicato di recente, nel 2008, da Francesca Piazza dal titolo *La forza delle parole. Il discorso persuasivo tra accordo e violenza*.

Sulla scia di quanto analizzeremo, diventerà chiaro perché la violazione del giuramento soprattutto nel mondo greco sia considerato «il peggior flagello per gli uomini della terra quando si spergiura volontariamente» (Esiodo, *Theogonia*, 231-232).

In questo capitolo pertanto verrà analizzato l'ambiguo potere della parola *horkos*, insieme potenza benefica e malefica, sottolineando, in alcuni casi specifici, la sua connessione con il rituale della supplica, mettendo in rilievo non solo i suoi

¹³⁰ Citazione di Gernet in Loraux (1997) *La cité divisée, trad. it La città divisa* (2006) cit. p. 204.

numerosi elementi non verbali, rivolgendo l'attenzione a elementi desunti dal linguaggio del corpo¹³¹, fatto di posture e di gesti, ma ponendo anche grande attenzione alla componente verbale dell'enunciato di supplica, anch'esso connotato (come il giuramento o la maledizione) dalla parola efficace, performatività che si realizza, si attua in virtù di una strategia persuasiva, ossia, in virtù della potenza ambigua di *Peitho*, parola di persuasione, che è frequentemente accompagnata alla potenza di *Apate*, anch'essa nozione ambigua, come emerge non solo in Omero ma anche nelle tragedie greche che analizzeremo.

2.2 Giuramento e divino nella cultura orientale

In questo paragrafo mi propongo di analizzare il rapporto del giuramento con il divino facendo riferimento a esempi tratti dal mondo babilonese e islamico.

A partire dagli studi di Fulvio Crosara, studioso italiano troppo poco conosciuto, condotti in *Jurata voce. Saggi sul giuramento nel nome dei re e degli imperatori dall'antichità pagana al medio evo cristiano* (1965) si sente spesso ripetere che l'efficacia del giuramento è legata alla divinità. Come lascia intendere lo stesso Crosara, non vi è da meravigliarsi se già in una civiltà evoluta come quella mesopotamica, il ricorso agli dei costituiva un elemento ricorrente nelle forme di giuramento prestato. A questo proposito, Crosara riassume la tesi di Mercer sostenuta in *The Oath in Babylonian and Assyrian literature* (1912) ricordando che la forza vincolante del giuramento dipendeva, già nella società mesopotamica, specialmente dal grado della divinità invocata: «In questa così stretta partecipazione degli Dei alla vita degli uomini e nel continuo ricorso ad essi, va spiegato, come avvertì il Mercer, l'uso frequentissimo dei giuramenti; ne conseguiva la sanzione divina e la maledizione per il giuramento falso o non osservato ed il ritorno nella grazia del Dio come una benedizione, per cui

¹³¹ Cfr. Giordano 1999.

debbono qui vedersi gli elementi religiosi fondamentali: giuramento, maledizione, benedizione¹³²».

Riprendendo il trattato riportato da Crosara fra il re Murshilis II ed il suo vassallo Duppi-Teshup principe di Amurru, è possibile distinguere varie parti del giuramento: quella del giuramento-benedizione e quella del giuramento-maledizione: «Onora il tuo giuramento al Re ed alla sua potenza! Ed io, il Re, ti proteggerò...Ma tu, o Duppi-Teshup, resta leale verso il Re degli Hittiti, i miei figli ed i miei nipoti! [...] Se Duppi-Teshup non onorasse queste parole del trattato ed il giuramento (che sono scritte su questa tavoletta), possano gli Dei del giuramento distruggere Duppi-Teshup con la sua persona, sua moglie, suo figlio, suo nipote, la sua casa, la sua terra e tutto quel che possiede. Ma se onorerà queste parole del trattato ed il giuramento... possano gli Dei del giuramento proteggere lui con la sua persona, sua moglie, suo figlio, suo nipote, la sua casa, e la sua terra¹³³».

In questa prospettiva, come in quella aperta da Benveniste¹³⁴ nel *Vocabolario*, Crosara ammette che già nella civiltà mesopotamica, il giuramento si estende con facilità alla sfera religiosa, come emerge dalle formule di giuramento prese in esame nei suoi studi, e inoltre ammette come sia necessario introdurre in queste formule la componente rituale: «Il giuramento era prestato abitualmente davanti alle loro statue con quel gesto rituale della mano alzata per giurare espresso dal termine “nish”, che si trova anche citato nelle formule. Sono noti i vari simboli divini, come il disco solare per il dio della giustizia Shamash; di regola a Sippar ed anche a Larsa le parti ed i testimoni, se presenti, si rivolgevano ad esso giurando sulla sacra ascia o per questa, ed anche su o per la sacra pietra¹³⁵ dello stesso Dio, mentre a Dilbat giuravano per Urash, a Babilonia per Marduk, a Kish per Zamama, a Warka per Nanna(r)¹³⁶».

¹³² Crosara, *Jurata Voce*, cit. p. 9.

¹³³ Ivi, cit. p. 10.

¹³⁴ Ricordiamo ancora una volta che le pagine che Benveniste dedica allo studio del giuramento nel *Vocabolario* si limitano esclusivamente all'ambito greco-romano. L'obiettivo di questo secondo capitolo sarà quello di estendere le analisi del giuramento anche a culture diverse da quella occidentale.

¹³⁵ A parere di Frazer il costume assai diffuso nel mondo antico di giurare su una pietra può essere in parte basato sulla credenza che la forza e la stabilità della pietra renda durevole il giuramento. Frazer mette quindi in evidenza l'affermazione dell'antico storico danese Saxo Grammaticus: «gli antichi, quando dovevano scegliere un re, dovevan salire in piedi su delle pietre fissate in terra e pro-clamar così il loro voto, per simboleggiare con la durevolezza delle pietre che l'azione sarebbe stata durevole».

¹³⁶ Ivi, cit. p. 11.

Inoltre, ricorda che trattandosi di un istituto religioso, il giuramento doveva tenersi davanti ad un giudice e ad un sacerdote in un tempio. A questo proposito Crosara cita anche gli studi condotti dall'orientalista italiano Giuseppe Furlani (1885-1962) sui riti babilonesi e assiri: «A Babilonia, come spiega il Furlani, esso si compiva nei templi davanti ai sacerdoti, i quali poterono appunto inserirsi nella procedura babilonese solo al titolo di assistenti al giuramento¹³⁷».

Si capisce in questo modo come l'intensa vitalità religiosa faceva vedere all'uomo sumero l'elemento divino ovunque, in tutte le cose: «Nulla sopravveniva se non per volontà ed azione degli Dei, essendo fra essi e l'uomo rapporti costanti. Senso religioso che dominava tutta la vita, e doveva naturalmente regolare anche i rapporti privati¹³⁸».

Crosara analizza pazientemente attraverso i testi mesopotamici citati da grandi storici dei diritti orientali come Paul Koschaker fino ad arrivare a Francesco Schupfer, maestro del diritto medievale italiano che ha interpretato la legislazione di Hammurabi, presentata nel 1921 all'Accademia dei Lincei e pubblicata l'anno seguente, le principali formule per gli dei, per il re e per la città nell'antico diritto babilonese civile e processuale. Spesso, infatti, a Babilonia il giuramento è espresso “per il Re Hammurabi” che, in senso stretto, secondo quanto sostenuto da Mercer e da Frankfort in *Kingship and the Gods. A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society et Nature* (1955) e riportato dallo stesso Crosara, veniva considerato come un dio: «Di recente il Frankfort studiando la divinizzazione dei Re ha notato anzitutto come avessero potuto coesistere due stili: uno, quello ufficiale, l'altro dei sudditi i quali erano portati a considerare il Re come un dio¹³⁹».

Ciò è dimostrato dalla formula “per Shamash, Aya e il (re) Sin-muballit” o quella “per Nannar, Shamash e il (re) Hammurabi”. In modo analogo l'unione dei nomi divini a quello regale è documentata da un gran numero di contratti all'incirca della stessa epoca di Larsa: «In una città dedicata al culto del dio solare Shamash e, come

¹³⁷ Ivi, cit. p. 12.

¹³⁸ Ivi, cit. p. 9.

¹³⁹ Ivi, cit. p. 15.

Assur e Kanish, già governata nel nome dei Re della terza Dinastia di Ur, coloro che assumevano certi obblighi giuravano per due divinità e il Re¹⁴⁰».

Un esempio di questo processo che si conclude con il giuramento è quello riportato da Jean a proposito dei contratti di Larsa: «un tale aveva venduto un frutteto, ma un omonimo del compratore si era presentato avanzando diritti e la causa fu portata in tribunale. Convocate al tempio, le parti adempirono alle formalità d'uso. La sentenza stabilì che il compratore Idin-^d MAR-TU, figlio di Esh-tar-ili, dovesse rimettere al querelante, conforme alla legge del Re, 1 *bur* di frutteto e 1 *ebel* di terreno non piantato¹⁴¹». Per brevità non riporterò tutto il testo ma mi limiterò a citare la formula di giuramento pronunciata da Idin-^dNana: « Idin-^dNana, figlio di^dSin-she-mi, che non farà reclamo, per il nome di^dNanna (r), di Shamash e dei re Rim^dSin ha giurato¹⁴²».

Il momento del giuramento è in questo senso, seguendo Mercer, “giurare per il nome”, ossia, giurare per colui che si invoca, dio o re. Rapporto intrinseco, quello tra giuramento e divinità invocata, individuato anche da Jean e Schorr: “au nom par le nom du Roi il a juré” (Jean); “beim König hat sie geschworen” (Schorr), etc.

Al fine di mostrare questo stretto legame, Crosara fornisce una serie di formule sul giuramento. Fra le innumerevoli formule elencate dallo studioso italiano e conservate dalla civiltà mesopotamica, ne riporterò solo alcune: 1) la formula di giuramento per il dio e per il re, formulata a Sippar sotto il re Sumula-ilum: «Per (il dio) Shamash e Sumula-ilum, che essi non muteranno il contenuto di questa tavola hanno giurato»; 2) la formula di giuramento per gli dei e per il re, egualmente fatto a Sippar sotto il re Sumula-ilum: «Per (il dio) Shamash, (il dio) Marduk e Sumula-ilum il re, suo padre Sin-abushu ha giurato»; formula che si ritrova, per esempio, anche nel giuramento per gli dei e per il re, fatto sotto Hammurabi: «Per (la dea) Nanna (r), (il dio) Shamash, (il dio) Marduk, Lugal-kimuna, per Hammurabi il re, essi hanno giurato¹⁴³»; 3) Infine un esempio di giuramento per gli dei, il re e la città, formulato a Sippar sotto Samsu-iluna: «Per (il dio) Shamash, (il dio) Marduk, Samsu-iluna e la città di Sippar, essi hanno giurato».

¹⁴⁰ Ivi, cit. p. 16.

¹⁴¹ Ivi, cit. p. 17.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Ivi, cit. p. 21.

In realtà, tanto i giuramenti divini quanto i giuramenti per il nome dei re sono rintracciabili non solo nella Mesopotamia ma anche nell'Egitto faraonico: «I Faraoni prestavano ad ogni occasione di qualche importanza giuramenti divini, che si ritrovano perciò nelle epigrafi sui monumenti lasciati a ricordare le loro gesta e prima di tutto il loro nome. Così Sesostri III celebra su una stele di Semneh la conquista della Nubia, ricordando la rottura delle donne e dei servi, l'occupazione delle sorgenti, l'uccisione del bestiame e la distruzione del grano appartenenti al nemico, e ne dà attestazione con una delle formule più semplici giunte a nostra conoscenza: “ [Io giuro]come mio padre vive in me, io parlo in verità, senza una bugia in questo, uscita dalla mia anima¹⁴⁴».

Ma la formula più ampia, come risulta dalle analisi di Crosara, dove appare evidente il valore religioso di queste similitudini, rimane quella del giuramento espresso da Thutmosis III: «Io giuro come Ra mi ama come mio padre Amon mi aiuta, come le mie narici sono riempite di vita che soddisfa, come io porto la corona bianca, come appaio nella corona rossa, come Horus e Set hanno unito per me le loro due metà, come io governo questa terra quale figlio di Iside, come io sono divenuto potente quale figlio di Nut, come Ra tramonta nella barca della sera, come esso sorge nella barca del giorno, come esso unisce le sue due madri (Iside e Nephthys) nella divina barca, come il cielo rimane, come ciò che egli ha fatto resiste, come io sarò verso l'eternità simile ad una [stella] “imperitura”, come io andrò giù nell'Occidente simile ad Atun...¹⁴⁵».

Eguualmente la dichiarazione del re Ramses II si convalida con la formula del giuramento regale: «Io attaccai tutte le regioni mentre ero solo, i miei fanti ed i miei carri di guerra avendomi abbandonato. Non uno fra essi stava a girare intorno. Io giuro come Ra mi ama, come mio padre Atum mi somiglia, che come per ogni affare che Sua maestà ha stabilito, io ho fatto questo in verità, nella presenza della mia fanteria e dei miei carri di guerra¹⁴⁶».

Sviluppi di questo genere, in cui gli dei ed il re, ed anche la città vengono posti su uno stesso piano da parte di coloro che pronunziano il giuramento, si hanno solo nella civiltà euro-asiatica dell'Evo antico (Mesopotamia, Egitto faraonico etc.). Bisognerà giungere alla Grecia ed a Roma per trovare la distinzione nelle formule tra

¹⁴⁴ Ivi, cit. p. 39.

¹⁴⁵ Ivi, cit. p. 41.

¹⁴⁶ Ivi, cit. p. 42.

l'elemento divino e l'elemento umano¹⁴⁷. Prima di vedere la relazione del giuramento con il divino nel mondo greco e romano, proporrò un'analisi di questa relazione anche nel mondo islamico.

Per quanto riguarda il mondo islamico farò riferimento principalmente agli studi condotti da Louis Massignon sulla *Parola data* (1962), che può a giusto modo ritenersi fra le opere islamiste più importanti del Novecento che hanno riflettuto sul tema del giuramento inteso come “parola data ad un altro”.

Nella ricostruzione che Massignon, storico appassionato di filosofia della storia e sociologo impegnato nelle ricerche sociali che ha insegnato per oltre trent'anni al Collège de France, fa della vita di Hallāj (244/857 circa – 309/922), un mistico musulmano arabo considerato nella cultura islamica una celebrità forse anche più di Alessandro Magno o Giulio Cesare nella nostra cultura, ciò che è interessante notare è come anche nella cultura islamica il giuramento e, dunque, la parola data sia una parola di verità, verità che si stabilisce facendo ricorso alla divinità.

Seguendo l'ipotesi proposta da Massignon cercherò di mostrare come già fin dall'epoca babilonese l'efficacia del giuramento e l'affermazione della verità vengono affermate facendo ricorso alla divinità: il giuramento diviene *ordalia*¹⁴⁸.

Come ha già rilevato Federico Patetta nel suo studio sull'ordalia, il giuramento è parte integrante di questo rito. Chiaramente, come ha precisato lo stesso Patetta, affinché vi sia un'ordalia non è necessario che venga provocato e organizzato un “giudizio di Dio” ma è sufficiente credere nell'inevitabile intervento divino.

In modo analogo Paolo Prodi nota come è soprattutto nel periodo medievale che il giuramento si collega direttamente al “giudizio di Dio”:

¹⁴⁷ Anche se Pietro De Francisci (1883-1971), storico italiano del diritto romano, in *Arcana Imperii* (1948), riporta alcuni esempi di questa *divinizzazione in vita* del re anche nel mondo greco.

¹⁴⁸ Lo stesso James George Frazer, in *Totemismo ed esogamia* (1910), pensa che i giuramenti erano in origine *ordalie*: molte prove riguardanti la discendenza e la legittimità venivano fatte dipendere dal totem: «Un totem – ha scritto Frazer – è una categoria di oggetti materiali alla quale il selvaggio testimonia un rispetto superstizioso, perché crede che esista tra la propria persona e ogni membro della categoria una relazione particolarissima...Il legame tra l'uomo e il suo totem è reciprocamente benefico: il totem protegge l'uomo, e l'uomo dimostra il suo rispetto del totem in molti modi, astenendosi dall'ucciderlo se il totem è un animale, e non tagliandolo o cogliendolo se è una pianta» (vedi Frazer, *Totemism and Exogamy [Totemismo ed esogamia]* cit. vol I, p. 3). Il carattere sacro o divino del totem viene ripreso anche nell'ultimo capitolo di questo lavoro e precisamente nel paragrafo 3.7 *L'onnipotenza dei pensieri*.

«È stato detto che il giuramento con i congiuratori rappresenta una “scommessa della legge” mentre il giudizio di Dio rappresenta una “scommessa della battaglia”, nella concezione del giuramento-sacramento come un tipo particolare del giudizio di Dio. Anche se la prima legislazione barbarica – ad esempio l’editto di Rotari – sottolinea l’equivalenza delle due prove giudiziali con lo scopo di scalzare la prova cruenta (ordalia con il fuoco, il ferro rovente, l’acqua calda etc.) a favore dell’incruenta e anche se la convivenza dei due istituti sarà destinata a durare molti secoli, penso sia importante cogliere sin dall’inizio lo sviluppo del giuramento con i congiuratori, scelti per qualità e quantità in proporzione al valore della causa e alla posizione sociale ed economica delle persone coinvolte, e intravedere in esso i primi sviluppi verso l’elaborazione della testimonianza giurata da una parte e la giuria giudicante dall’altra: la maturazione completa di questi due istituti avverrà soltanto dopo alcuni secoli. Anche se la stessa posizione ufficiale delle Chiese si muoverà molto lentamente arrivando alla sconfessione e alla proibizione dell’ordalia soltanto ne secolo XIII¹⁴⁹».

Fra i casi di superamento delle forme primitive di ordalia nella procedura giudiziaria medievale, Prodi cita il *giuramento purgatorio*: «il giuramento sembra diventare sempre più frequente per i chierici in sede latamente giudiziale perché è proprio attraverso l’uso del giuramento giustificativo delle proprie azioni, attraverso al cosiddetta *purgatio canonica*, che i chierici sono sottratti alle forme più pesanti di prove esigite dall’ordalia e dal giudizio di Dio (la cosiddetta *purgatio vulgaris*)¹⁵⁰».

Questo dualismo fra la sfera ecclesiale e quella politica è ben diverso dal quel monismo che si era sviluppato in Oriente e soprattutto da quel monismo che si sviluppa con la nascita dell’Islam. Nel Corano infatti il giuramento coincide unicamente con l’atto di fede in Allah e non ammette, dunque, alcuna divisione tra lo spirituale e il temporale: «il giuramento diventa nell’Occidente altomedievale la base di ogni autorità e potestà normativa e giurisprudenziale, il punto di interconnessione tra il mondo invisibile e quello della convivenza umana, vero sacramento tra i fondamenti della vita cristiana insieme al battesimo, all’eucarestia e al crisma¹⁵¹».

¹⁴⁹ P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell’Occidente*, 1992, p. 80.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 71.

¹⁵¹ *Ivi*, p.72.

A proposito dell'ordalia è interessante notare il lavoro condotto da Benveniste sulla radice indoeuropea persiana alla base della parola giuramento. Il persiano "giurare" – dice Benveniste – è alla lettera "consumare mangiare", parola che a sua volta risale ad un'altra rappresentata dalla parola "zolfo": «Così "giurare" è "ingoiare zolfo". L'espressione va intesa alla lettera. Il giuramento consisteva in un'ordalia: l'assorbimento dello zolfo verifica la sincerità di colui che giura¹⁵²».

Se, dunque, pensiamo al giuramento alla luce della radice persiana analizzata da Benveniste, uno dei grandi linguisti del Novecento, e discussa nel secondo volume de *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, ci accorgiamo che "giurare" vuol dire "ingoiare zolfo", venendo a costituire di fatto un'ordalia. L'etimologia più verosimile fa derivare la parola *ordalia*, che ha riscontro nelle principali lingue d'Europa, dalle forme latine *ordalia*, *ordalium*, corrispondenti all'anglosassone *ordâl*, frisio *ordel*, *ordela*, fiammingo *oordeel*, tedesco *urtheil*¹⁵³. Queste parole significano etimologicamente *giudizio*¹⁵⁴ e solo successivamente, quando cioè passarono nelle lingue moderne, assunsero il significato più ristretto e più comune di giudizio di Dio¹⁵⁵.

Fra le forme di ordalie più antiche, Patetta individua in primo luogo l'uso presso i selvaggi di ricorrere allo spirito dell'ucciso, perché desideroso di vendetta sopra colui che è causa della morte¹⁵⁶. Così come anche antichissimo è l'uso di far bere all'accusato l'acqua in cui si è lavato un feticcio: «Questa usanza ha piena ragion d'essere nelle religioni animiste, per le quali gli spiriti possono penetrare nel corpo dell'uomo per ogni condotto naturale, producendo poi a seconda dei casi le malattie o la morte, se egli ne ha eccitata la collera, e rendendo per sua bocca oracoli, e comunicandogli il loro potere, se

¹⁵² E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Vol. 2, 2001, (ed. originale 1969), p. 370.

¹⁵³ Per l'etimologia proposta anticamente della parola *ordalia* cfr. Patetta, *Studi sulle ordalie o giudizi di Dio*; Du Cange, *Glossar. v. Ordalia*.

¹⁵⁴ Così è usta per esempio la parola *urtheila*.

¹⁵⁵ Sulla radicale differenza fra queste due letture etimologiche della parola *ordalia* cfr. Mazzeo, *Il performativo inverso. Ordalia e democrazia partecipativa*: «Le due letture della etimologia, lungi dall'essere varianti sul tema, indicano strade interpretative opposte. Se si intende ordalia come «giudizio di dio» (così accade di solito nel medioevo e nella tradizione cristiana) si schiaccia l'azione ordalica sulla dimensione magico-religiosa. Se si intende per ordalia, come propongo, «giudizio originario» si sposta l'asse del discorso sulle modalità nelle quali nella natura umana linguaggio e prassi si intrecciano», allontanandosi così dalla definizione data da Patetta, il quale chiama *ordalia* «ogni procedimento di qualsiasi genere, con cui si creda di poter indurre esseri soprannaturali a manifestare in un dato modo la loro decisione sopra una questione produttiva di effetti giuridici» (Patetta, 1890, rist. 1972, p. 2).

¹⁵⁶ Ricordiamo infatti che il culto dei morti è una forma primordiale di ogni religione.

vogliono favorirlo¹⁵⁷». Identico principio spiega le prove del veleno, mentre la prova più diffusa rimane quella del fuoco che viene visto come un essere cosciente che divora l'oggetto bruciato. A differenza di Patetta che spiega l'ordalia con i giudizi di Dio, con il ricorso a forze soprannaturali, altri, come Mazzeo, la considerano non come «il momento nel quale Dio si esprime, ma in cui tra gli umani nasce l'attività di giudizio, procedure formali in grado di rendere le parole indipendenti da chi le pronuncia¹⁵⁸». Questa opinione, se io non erro, è assolutamente da accogliere dal momento che spiega l'ordalia non come una pratica irrazionale ma come «un atto retorico fondamentale nel quale si cerca di inserire nel mondo umano un criterio autonomo di giudizio¹⁵⁹». Entrambi sono d'accordo nell'affratellamento tra giuramento e ordalia, tanto è vero – come spiega Patetta – che la stessa parola significa presso alcuni popoli, come gli Indiani e gli Arabi, giuramento ed ordalia. Ma il processo che permette a Mazzeo di staccarsi dall'opinione di Patetta è quello di considerare la relazione tra giuramento e ordalia una relazione di rovesciamento: «Il giuramento cerca di controllare l'imprevedibilità della condotta umana per mezzo di un impegno spesso declinato al futuro (“giuro che non ti ucciderò”) che, inevitabilmente, è esposto alle alterne vicende della vita umana (posso giurare di non ucciderti e poi ucciderti). Nel caso dell'ordalia, l'ordine dei fattori è inverso. Prima ci si espone al caso e poi lo si cerca di controllare per mezzo di una istituzione, un giudice (spesso uno stregone)¹⁶⁰».

Ricapitolando quanto fin qui detto, possiamo dunque affermare che le ordalie si spiegano meglio come dispositivo etico-politico più che cognitivo in quanto cercano di porre fine alle vendette a catena, ossia, cercano di porre tra parentesi la guerra di tutti contro tutti. Le ordalie così intese non sono più semplici rivelatori del fatto, ma divengono «un dispositivo antropogenetico grazie al quale costruire proposizioni grammaticali, unità di misura, punti di riferimento sul da farsi in situazioni di crisi¹⁶¹». A questo punto accade nelle ordalie un fenomeno che per noi è di una certa importanza: «L'ordalia rimette in questione, dunque, il problema che riguarda il rapporto tra

¹⁵⁷ Patetta, 1890, rist. 1972, p. 13.

¹⁵⁸ Mazzeo, 2013, *Il performativo inverso*, p. 2.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ibidem*.

linguaggio e prassi¹⁶²». Coll'introdursi dell'elemento antropogenetico si è fatto un gran passo nello studio dell'ordalia. In questa si rispecchia “il luogo vivo di produzione della grammatica di una forma di vita”.

Ma per dimostrare quanto viva fosse un tempo la fede nei giudizi di Dio, e quanto questi fossero penetrati nella coscienza e nel costume dei popoli europei, basti pensare a molte espressioni usate anche oggi comunemente, come ad esempio le nostre: “metterei la mano nel fuoco: che io non possa trangugiare questo boccone, se ciò non è vero”. Per citare un esempio che riguarda più direttamente l'Italia, a quanto ci assicurano le fonti, fino al secolo scorso in alcune parti della Sardegna si usava il giuramento di purgazione sulle reliquie, che aveva carattere di giudizio di Dio, perché si credeva che lo spergiuro ne avrebbe avuto la mano scorticata. In generale, ciò che risulta evidente da queste analisi è che non vi è razza umana presso cui non sia o non sia stato in uso il giudizio in Dio, anzi le forme principali che esso assunse sono praticate nello stesso modo presso quasi tutti i popoli. Ma non bastano le analogie sorprendenti fra le religioni o le costumanze dei popoli di razze diverse. Queste influenze e affinità di razze ci inducono bensì ad affermare in modo assoluto che l'ordalia, così come anche il giuramento, è un fenomeno universale che appartiene a tutte le comunità umane¹⁶³ proprio perché non è una stravaganza o una pratica irrazionale ma è un atto retorico fondamentale nel quale si cerca di inserire nel mondo umano un criterio autonomo di giudizio. Potremmo anche dire: tramite l'ordalia è possibile rendere stabili strutture del consenso, forme di *pistis*¹⁶⁴.

Prima di concludere questa breve analisi sulle origini di tale pratica che collega direttamente il giuramento al giudizio di Dio, pratica già presente fin dall'epoca babilonese, presso i semiti, con il giuramento purificatorio che si esprime con la seguente formula di ingiunzione, formula di maledizione che l'accusato pronuncia nei propri confronti: “se è vero che ho fatto questo, Dio mi punisca”, consideriamo come si atteggi l'ordalia nelle religioni monoteistiche, ossia, in quelle religioni che tengono conto della credenza nella giustizia e nell'onnipotenza divina, dove cioè prevale

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Dalla Grecia arcaica (Glötz, 1904) alle popolazioni tradizionali dell'Africa centrale (Douglas, 1963; Retel-Laurentin, 1969), dall'India al Galles (Koenigswarter, 1850), dalla Mesopotamia al mondo culturale biblico (Lafont, 2008).

¹⁶⁴ Cfr. Mazzeo, Il performativo inverso.

l'elemento teocratico. Questo rito speciale di maledizione che l'accusato pronuncia nei propri confronti è presente, infatti, anche nella cultura musulmana come mette in evidenza Massignon a proposito della *mubāhala*, il rito di maledizione diffuso presso la comunità musulmana. Analizziamo, brevemente, il rito e le origini di questo avvenimento:

«La *mubāhala* – scrive Massignon – è originariamente composta da una triplice mimica: un preludio, *juthuww*, che consiste nell'accovacciarsi, con le mani sulle ginocchia, pronti ad alzarsi per ribattere; un invitorio, *tashbīk*, in cui i due avversari intrecciano le mani destre; un'elevazione, *raf'*, delle due mani verso il cielo, con le dita divaricate, mentre viene pronunciata la formula¹⁶⁵».

Le origini di questo rito sono da rintracciare nel più antico racconto di questo avvenimento secondo cui Muhammad, considerato la manifestazione dello Spirito Divino, sceglie come garanti della sua parola i familiari di sua figlia Fātima, non per un motivo genealogico, ma grazie a un atto di *adozione*, che designava in tutto Cinque garanti in vista dell'ordalia:

«Per questa ordalia, unica manifestazione della sua totale sincerità, Muhammad costituiva i “suoi”, i “Cinque che copriva con il suo mantello” – i due nipoti, la figlia e il genero – quali garanti della fede che aveva nella propria missione profetica. Da allora in poi, l'affetto che alcuni amici del Profeta nutrivano per i Cinque si trasformò in amore devoto; essi venerarono i ‘Alidi perché la loro parentela carnale, più o meno stretta, risultava trasfigurata da una solenne sostituzione giudiziaria e, quando il Profeta morì, trasferirono su di essi ogni speranza di giustizia¹⁶⁶».

Oltre all'aspetto *apotropaico* ciò che emerge da questi esempi è che attraverso il “giuramento di fedeltà” le persone si impegnano costruendo ciò che per i musulmani costituisce la Comunità eterna con al centro Dio: «Il primo dei Tre Apostoli di Muhammad, ne fu il confidente, il consigliere favorito: la sua eccezionale adozione lo designava a svolgere lo stesso ruolo dopo la morte del Profeta, presso il di lui legittimo

¹⁶⁵ L. Massignon, *Parola data*, 1995, (ed. originale 1983), p. 158.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 135.

erede, ‘Alī, al quale, su richiesta di Muhammad, egli stesso e altri cinque Compagni avevano privatamente giurato fedeltà¹⁶⁷».

Fra la serie di esempi di *parola data*, ossia di impegno da parte di una persona per mezzo di un voto, a cui Massignon fa riferimento nelle sue ricerche vi è anche il voto di non-violenza rinnovato da Gandhi ad ogni costo, recitando alcuni versetti del Corano, rimanendo assolutamente fedele alla sua parola anche a rischio della propria vita: «Di fronte alla “ingenuità” di Gandhi che mantiene la sua posizione in questo caso limite, si può ridacchiare o alzare le spalle. Si può parlare di soggettività anormale; io, invece, vedo in questo la forza spirituale del voto, a proposito del quale Gandhi ha magnificamente detto che Dio ne è l’essenza; Dio che è immortale, rende incorruttibile il fragile corpo, la timida parola di chi crede in Lui solo¹⁶⁸».

A questo proposito Massignon riproduce una grande tavola su due colonne indicando la cronologia sia dei voti privati che dei giuramenti sociali di Gandhi, anche se non ci sembra il caso di riprodurre qui questa grande tavola. Possiamo però notare come tanto Gandhi quanto Hallāj, hanno dato tutto al Dio della Verità, facendo dono della propria vita.

Ciò che, invece, qui intendiamo stabilire non è una forza sovranaturale fra giuramento e voto che fa coincidere il giuramento con una forza divina piuttosto la nostra idea è che il voto si imprime con il giuramento attraverso il carattere performativo della parola. Ma su questo argomento torneremo in seguito. Vogliamo prima riprendere e riportare il voto della Tutta Pura attraverso il quale i Templari, ossia i Cavalieri Crociati per eccellenza, si impegnavano a difendere e a custodire il lato meridionale del Tempio di Gerusalemme:

«Che secchi la mia mano destra, se mai ti dimentico, santa Gerusalemme, Patria al di sopra di tutte le patrie, Madre al di sopra di tutte le madri, io difendo il virginale onore di mia Madre, della Madre di noi tutti; e poiché Essa è nata ebrea, in tal modo io

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 128.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 141.

difendo altresì l'onore supremo di Israele, che pure non ne ha ancora preso coscienza¹⁶⁹».

Prima di passare all'analisi del giuramento nel mondo greco, ricordiamo che già presso i popoli selvaggi analizzati da Frazer ne *Il ramo d'oro*, è possibile individuare esempi di giuramento/spergiuo. Ad esempio, in alcune tribù del Sudafrica, alla base del giuramento vi era lo scambio di sputo, sangue o ritagli di unghie, utilizzati come garanzia di buona fede e, allo stesso tempo, trattati “magicamente” nel caso di spergiuo: «Così quando i Wajagga dell'Africa occidentale vogliono fare un patto, le due parti seggono spesso con una tazza di latte o di birra tra l'uno e l'altro, e dopo aver recitato un incantesimo sopra il liquido, ciascuno ne prende un sorso e lo sputa nella bocca dell'altro. In casi urgenti, quando non c'è tempo da perdere con le formalità, sputano semplicemente uno in bocca all'altro e questo atto sigilla il patto ugualmente¹⁷⁰». Se uno di loro, invece, dovesse mancare al giuramento l'altro può punire la sua perfidia trattando magicamente la saliva dello spergiuo che egli possiede. O ancora, tra i vari popoli, specialmente presso le tribù pastorali del Caucaso, tra gli Abchasi, è presente un'usanza molto forte, anzi, la più forte di tutti i giuramenti che è quella di considerare il mangiare insieme un cibo sacro come un impegno di scambievole aiuto e soccorso, poiché lo spergiuo non potrebbe mai sfuggire alla vendetta del dio che egli ha così messo nel proprio corpo e assimilato. Si tratta di una specie di sacramento, per certi versi simile alla pratica sacra cristiana dell'eucarestia ma differente nei particolari, in quanto in entrambi i casi il pasto sacro può essere considerato un ottimo esempio di componente non direttamente verbale di tipo performativo.

Riportiamo brevemente alcuni esempi di questa usanza, quella del pasto sacro, presso una tribù pastorale del sud dell'India: «Tra di loro “il bufalo è fino a un certo punto tenuto sacro” e “vien trattato con gran cortesia dal popolo, anzi con un certo grado di adorazione”. Non mangiano mai la carne della bufala e di regola si astengono anche dalla carne del maschio. Ma a questa regola vi è una sola eccezione. Una volta l'anno gli uomini adulti del villaggio si adunano in una cerimonia per uccidere e

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 242-243.

¹⁷⁰ Frazer, J. G. (1922), *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*; trad. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Editore Boringhieri, Torino, 1973, p. 386.

mangiare un piccolo bufalo maschio — a quel che sembra non deve avere ancora un mese. Portano l'animale in qualche tenebroso recesso del bosco del villaggio, e ivi l'uccidono con una clava fatta col legno dell'albero sacro dei Toda (la *millingtonia*). Si accende un fuoco sacro, strofinando insieme due legni, si arrostitisce la carne dell'animale su dei tizzoni di alberi speciali e gli uomini soli la mangiano ; le donne sono escluse dall'assemblea. È questa l'unica occasione in cui i Toda mangiano carne di bufalo¹⁷¹». Un'usanza simile è rintracciabile anche nelle tribù Madi o Moru dell'Africa centrale.

Da questi e da altri fatti si deduce che in certe parti dell'Africa il giuramento è un vero giudizio di Dio, poiché si crede che lo spergiuro sia punito di morte immediata: ma ciò proviene esclusivamente dalle imprecazioni e dalle pratiche magiche che lo accompagnano, non da un sentimento di giustizia nella divinità¹⁷². In generale, l'ordalia rimane il mezzo più comunemente usato sia per scoprire che per convincere il reo, ricorrendo spessissimo allo stregone: «I mezzi di cui si servono gli stregoni sono varii; spesso essi cadono in convulsione ed in questo stato designano il colpevole: o si pongono sul capo certe erbe, e pretendono poi di essere spinti verso la sua capanna, o si servono in vario modo di bastoni-feticci o di ossicini, o pretendono veder l'immagine del reo in uno specchio, o in una coppa d'acqua, su cui si agita una fiaccola, oppure leggerne il nome nelle linee, che tracciano fra gli scongiuri sopra una tavola liscia coperta di arena o di cenere, e via dicendo¹⁷³». Ma anche quando si conoscesse l'innocenza dell'accusato, come dare una prova, che non si risolvesse in una semplice affermazione? Naturalmente non resta che il giuramento, quasi sempre con i congiuratori, e il giudizio di Dio. Ricordiamo ancora una volta che il giuramento, perduto il carattere di giudizio di Dio, non è più veramente una prova ma una affermazione che presenta comunque caratteri di credibilità, data la fede nella punizione certa, se non immediata, dello spergiuro. Notiamo anche che il giudizio di Dio si conserva soprattutto presso quei popoli dove l'elemento teocratico prevale, come ad esempio nell'India; mentre invece scompare dove si afferma vigorosamente l'elemento laico, perdendo bene presto terreno, come ad esempio a Roma, dove si trovano scarse

¹⁷¹ *Ivi*, p. 822-823.

¹⁷² Cfr. Patetta, p. 43.

¹⁷³ Patetta, p. 43.

tracce di giudizio di Dio. Mentre, queste tracce, non mancano affatto in Grecia. La necessità di interrogare gli oracoli e gli dei stessi per conoscere l'avvenire e le cause della loro collera, dimostrano che la rivelazione divina è una credenza tanto diffusa anche in Grecia. Nulla, invece, si trova di tutto ciò a Roma dove gli oracoli sono sconosciuti e il voler conoscer il futuro è reputato sacrilegio. Ciò fa presumere che il giudizio di Dio si sia conservato in Grecia molto più a lungo che non in Roma, come mostra Federico Patetta, il quale trova tracce della prova del fuoco, usate a conferma del giuramento di purgazione, in Grecia come ricorda Sofocle in alcuni versi famosi dell'Antigone¹⁷⁴: «Eravamo anche pronti a prendere colle mani il ferro rovente, e ad attraversare il fuoco, ed a giurare per gli dei di non aver fatto tale cosa, e di non conoscere chi l'avesse meditata e compita¹⁷⁵».

Ma per comprendere pienamente la fermezza dei voti che impegnano le persone a non violare la parola data, come negli esempi che abbiamo riportato, pronunciamenti che devono essere considerati più di una semplice enunciazione, dobbiamo soprattutto pensare alla terminologia del giuramento in greco, studiata da Benveniste.

2.2 Il giuramento nella Grecia antica

2.2.1 Giuramento e voto: un'ordalia anticipata

¹⁷⁴ Cfr. Patetta, p. 133.

¹⁷⁵ Ivi, p. 134.

Dato che il giuramento è proprio una devotio: come abbiamo visto, il gr. horkos significa che ci si consacra in anticipo al potere di una divinità vendicatrice in caso di trasgressione della parola data¹⁷⁶.

L'esigenza da parte di Benveniste di individuare un legame tra il giuramento e il voto, evidente soprattutto in greco, legato in particolare al consacrarsi in anticipo ad una divinità, è quanto mai valida e pressante per definire il giuramento un'ordalia anticipata: «Allo stesso modo, non appena si formula il giuramento, si è in anticipo un essere “votato”¹⁷⁷».

Esempi efficaci sono dati dagli enunciati pronunciati nell'Iliade di Omero, che costituisce un testimone prezioso di questi usi, fino ad Esiodo.

Come ricorda Crosara, a proposito del giuramento in Grecia, gli inizi della civiltà greca, segnarono il culto dei giuramenti che si distinsero fra quelli “per la Terra il Cielo e lo Stige”, considerato il più sacro ed antico fra gli giuramenti¹⁷⁸, e quelli prestati più spesso per Zeus Ghe Helios, cioè “l'Aria la Terra e il Sole”, cui talvolta si aggiungevano i Fiumi e le Erinni, come emerge dai passi dei poemi omerici analizzati anche da Benveniste.

In Omero (1200-1300 a.C.) si trova il termine *hórkos* inteso non come un fatto di parola o atto di enunciazione ma come un oggetto, una *materia*, la sostanza sacra, con cui l'uomo si impegna, si mette in contatto, s'incarna, materia rappresentata nei passi citati da Benveniste dell'Iliade (XV, 36) dall'acqua dello Stige: «Che siano testimoni la Terra e il vasto Cielo al di sopra, e l'acqua dello Stige che discende (agli Inferi), e questo è il più grande e il più terribile giuramento per gli dei beati¹⁷⁹».

Chi giurava, infatti, invocando gli dei veniva ad obbligarsi davanti ad essi quali testimoni nei riguardi di altri cui dava questa garanzia.

¹⁷⁶ E. Benveniste, *Il Vocabolario*, 1976, p. 468.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ Si confronti in proposito G. Glotz, *Etudes sociales et juridiques sur l'Antiquité Grecque*, (1906), cit. p. 100: «Il associe les trois éléments dans synthèse supérieure et remonte aux plus lointaines origines des races humaines».

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 409

In modo analogo lo *hórkos*, ossia l'acqua dello Stige, compare nell'opera di Esiodo la *Teogonia* (400). Qui addirittura, Stige viene detta "il grande *hórkos* degli dei", cioè il grande giuramento degli dei e, quindi, materia investita di potere malefico dal momento che contiene un potere che punisce ogni tradimento della parola data. Ossia, in Esiodo, il giuramento viene personificato nella divinità punitrice del falso e dello spergiuro.

Benveniste cita ancora altri esempi tratti dall'Iliade (I, 239) dove *hórkos* stavolta è inteso come scettro di autorità: «questo scettro sarà per te *mégas hórkos*» (ivi, p. 410).

Nell'età classica, il giuramento si compiva come una cerimonia religiosa: pronunciato in piedi, con le mani levate al cielo od appoggiate su un altare, si chiudeva nella *ἀρά*, l'invocazione di spaventosi castighi contro lo spergiuro e la sua stirpe, e di ogni benedizione per il fedele osservante ed i suoi, con un valore non solo religioso ma giuridico¹⁸⁰. Uso che, come ho già messo in luce in precedenza, occupava una posizione assolutamente centrale anche nella civiltà mesopotamica.

Ossia, presso i Greci, lo *hórkos* porta l'impronta di un oggetto sacro «la più terribile che possa toccare l'uomo: il "giuramento" appare qui come un'operazione che consiste nel rendersi *sacer* sotto condizione. Ricordiamoci che l'uomo chiamato *sacer* poteva essere ucciso da chiunque¹⁸¹».

Il fatto che il giuramento sia legato ad un oggetto sacro, alla sacralità, ad un sacrificio, a volte persino la propria vita, o ad un luogo per garantire la veracità, sincerità dell'affermazione, e ciò che porterà lo stesso Benveniste a definire il giuramento come un'*ordalìa anticipata*.

Come si evince dagli esempi testé citati, Benveniste sottolinea come presso i Greci portare l'impronta di un oggetto sacro implica rendersi *sacer* che è considerata la più terribile impronta che possa toccare l'uomo in quanto significa entrare nella sfera delle forze religiose, le più terribili, cioè consacrarsi in anticipo al potere di una divinità vendicatrice in caso di trasgressione della parola data. Significa votarsi, mettersi in anticipo nelle mani della divinità. Un altro degli aspetti del giuramento su cui tutti gli

¹⁸⁰ Si confronti ancora una volta quanto affermato da Glotz in *Etudes*, cit. p. 112: «Jurer, c'est s'imposer une loi dont l'imprécation est la sanction».

¹⁸¹ *Ibidem*.

autori, da Agostino a Benveniste, sembrano essere d'accordo è la presenza non solo della persona o del gruppo che giura ma anche l'invocazione della *divinità*, cioè il fatto di chiamare gli dèi come testimoni, come garanti della verità/veracità di un'affermazione, ponendo in gioco la propria vita, mettendo in rischio lo stare al mondo.

Nei giuramenti gli dèi, che fanno da testimoni sorvegliando il pronunciamento efficace, vengono spesso chiamati in causa come sorta di pegno, simbolo ordalico del giuramento che si va a pronunciare.

Questa caratteristica del giuramento risulta rilevante in quanto lega il giuramento ad una pratica rituale curiosa che è quella dell'ordalia, come abbiamo visto anche nel paragrafo precedente, nella quale la verifica della sincerità o l'eventuale colpevolezza di colui che giura viene lasciata al giudizio di Dio.

Il ricorso all'ordalia, ossia al giudizio di Dio, per capire l'innocenza o meno di colui che presta giuramento, così come la presenza di alcuni caratteri eterni, costanti e immutabili del giuramento-rito che nel primo capitolo abbiamo definito modello atemporale, non è altro che un modello per vivere, un modello *per-stare-al-mondo*, un tentativo da parte dell'animale umano di mettere a bando quell'incertezza eccessiva e incontrollabile di cui a volte siamo preda non solo sul piano personale ma anche su quello storico-sociale, ammesso che si possa fare questa suddivisione, e che viene prodotta dal nostro stesso linguaggio verbale.

2.3.2 Prossimità fra *pistis* e *horkos*

La prossimità fra fede e giuramento, come abbiamo visto nel primo capitolo, non è sfuggita nemmeno ad Agamben, il quale sempre ne *Il sacramento del linguaggio*

attesta la relazione fra *pistis* e *horkos* ricorrendo agli studi di Dumézil e Benveniste i quali hanno ricostruito, a partire da dati soprattutto linguistici, la coesistenza fra fede e giuramento evidente tanto in ambito greco quanto in ambito latino.

Nel tentare questa ricostruzione Benveniste si sofferma in particolar modo sulle forme greche e latine, in particolare sul latino *fides* per definire i prolungamenti che questo termine ha non solo in ambito religioso (la *fides* intesa come fede) ma anche in ambito morale (*fides* come fiducia personale), filosofico e giuridico (*fides* come sinonimo di *sacramentum*).

Per quanto concerne il latino *fides* è necessario sgombrare subito il campo da alcuni equivoci. In primo luogo Benveniste mostra come non si possa continuare a tradurre *fides* esclusivamente con fiducia. In certe espressioni come *mihi est fides apud aliquem* il termine *fides* significa “credito” più che “fiducia” sovvertendo il rapporto fra i *partners*. Per cui nell’espressione appena citata la *fides* non è tanto la fiducia che diamo a qualcuno piuttosto è il credito di cui si gode presso qualcuno. Questa differenza fra i due significati del termine *fides* (attivo e passivo) è precisato da Benveniste nel seguente passo: «Colui che detiene la *fides* messa in lui da un uomo ha quest’uomo in suo potere. Ecco perché *fides* diventa quasi sinonimo di *potestas* e di *dicio*. Nella loro forma primitiva, queste relazioni comportano una certa reciprocità: mettere la propria *fides* in qualcuno procurava in cambio la sua garanzia e il suo appoggio. Ma proprio questo fatto sottolinea l’ineguaglianza delle condizioni. È dunque un’autorità che si esercita contemporaneamente a una protezione su colui che vi si sottomette, in cambio e nella misura della sua sottomissione¹⁸²».

Sempre dagli studi condotti da Benveniste ne *Il vocabolario* sappiamo inoltre che al latino *fides* corrisponde il greco *peithomai*, obbedire, essere persuaso, avere fiducia. Da *peithomai* deriva a sua volta il sostantivo *Peitho*, persuasione, e *pistis* che significa fede. Così come l’aggettivo *pistos* (fedele), sul quale si basa anche *pisteuo* (avere fede, fiducia o credere), deriva da *pistis*.

A questo proposito sarà utile ravvisare nelle tragedie greche quel complesso di interazioni ritualizzate di cui il dare *pistis* fa parte. Per comprendere al meglio, dunque,

¹⁸² E. Benveniste 1969, trad. it. 2001, vol. I, cit. p. 88.

ciò che qui è in gioco proseguiamo facendo una panoramica dei rituali in cui si effettuano, si sigillano dei legami, con dei giuramenti in alcuni casi efficaci in altri casi carenti e inefficaci, presenti nelle tragedie che andremo ad analizzare, tragedie nelle quali emergono alcune forme di interazioni ritualizzate come, ad esempio, l'uso della mano destra della persona che giura per creare o sigillare un legame tra le parti, l'atto di supplica, il dare *pistis* ecc.

Questo complesso di interazioni emergono, per esempio, nel dialogo tra Medea ed Egeo che riportiamo qui di seguito:

«Egeo

(osservandola)

Ma perché il tuo volto e il tuo sguardo sono così afflitti?

Medea

Mio marito, o Egeo, è il più malvagio di tutti gli uomini.

Egeo

Che dici? Spiegami chiaramente i tuoi affanni.

Medea

Giasone mi offende, mentre io non gli ho fatto alcun male.

Egeo

Medea

Oltre me, ha preso un'altra moglie, padrona della casa.

Egeo

E davvero ha osato un'azione così infame?

Medea

Ora lo sai. E noi, che prima gli eravamo cari, ora siamo disprezzati.

Egeo

Si è forse innamorato di un'altra oppure odia il tuo letto?

Medea

Ha un grande amore: e ha mancato di fede ai suoi cari.

Egeo

Lungi da me se, come affermi, è un malvagio!

Medea

Lo colse brama di imparentarsi con i sovrani.

Egeo

Chi gli concede la figlia? Completami il discorso.

Medea

Creonte, il re di questa terra corinzia.

Egeo

Allora, è ben perdonabile, o donna, il tuo dolore.

Medea

Per me è finita: e inoltre sono allontanata da questo paese.

Egeo

E da chi? È una nuova sciagura, quest'altra che dici!

Medea

Creonte mi bandisce in esilio da Corinto.

Egeo

E Giasone lo permette? Nemmeno questo approvo.

Medea

A parole no, ma è disposto a sopportarlo. (*Supplice, ai piedi di Egeo*) Ti scongiuro, per le tue ginocchia e il tuo volto, ti supplico, abbi pietà, abbi pietà di me disgraziata e non permettere di vedermi scacciata! Accoglimi ospite nel tuo paese, al tuo focolare. Così, per volere degli dèi, possa amore finalmente darti figli, perché tu muoia contento! Tu non sai che cosa hai trovato, trovando me: io farò sì che tu non sia più sterile e che possa generare stirpe di figli; tali farmachi conosco.

Egeo

Per molte ragioni sono disposto a concederti questo favore, o donna: anzitutto per gli dèi, poi perché mi annunzi parole di figli; proprio a questo tutto il mio animo è rivolto. Questa è la mia intenzione. Se verrai nella mia terra, io, che sono un uomo giusto, cercherò di proteggerti. Ma prima voglio dichiararti, o donna, che non intendo condurti via da questo paese: se da te stessa verrai nella mia casa, vi resterai al sicuro e non ti consegnerò a nessuno. Allontanati quindi da questa terra, tu stessa. Io voglio essere senza colpe verso i tuoi ospiti.

Medea

Sarà così: ma se io avessi garanzia di queste promesse, sarei del tutto tranquilla da parte tua.

Egeo

Non ti fidi forse? O hai qualche difficoltà?

Medea

Ho fiducia. Però la casa di Pelia mi è nemica e anche Creonte. Se cercheranno di portarmi via dalla tua terra, tu, vincolato da giuramento non lo permetterai. Ma, d'accordo soltanto a parole, senza un giuramento sugli dèi, forse vorresti farteli amici, dando ascolto ai loro messaggeri. Io sono debole, mentre essi hanno ricchezza e potere regale.

Egeo

Hai detto parole davvero previdenti, donna. E se tu lo desideri, non mi rifiuto di farlo. Anche per me è questa la cosa più sicura, se potrò addurre una buona ragione ai tuoi nemici, e tu sarai più sicura. Dimmi su quali dèi giurare.

Medea

Giura per la Terra, per il Sole, padre di mio padre, e per tutti gli dèi.

Egeo

Di fare o di non fare che cosa? Dimmi.

Medea

Che tu non mi scaccerai mai dalla tua terra e che, se qualcuno dei miei nemici volesse portarmi via, tu, finché sarai vivo, non vorrai mai permetterlo.

Egeo

Giuro per la Terra e per la fulgida luce del Sole e per tutti gli dèi di mantenere quanto hai detto.

Medea

Mi basta: e se tu violassi questo giuramento, che cosa meriteresti?

Egeo

Quel che accade agli uomini empi!¹⁸³»

Si tratta di una scena che mette in risalto una serie di interazioni ritualizzate, come l'atto di supplica. Per quanto riguarda l'analisi o l'esame dei singoli elementi del rituale della supplica, faremo qui riferimento al contributo dedicato specificamente allo studio della supplica in Manuela Giordano, grecista italiana, la quale definisce la

¹⁸³ *Ivi*, pp. 370-373.

supplica come «una richiesta formulata in termini persuasivi, rivolta ad estranei, che non sarebbero affatto tenuti ad esaudirla e che si esprime in una ritualità cogente¹⁸⁴». Un aspetto fondamentale di questa ritualità è rappresentato dalla postura del corpo. Per l'interpretazione di questo rituale, la Giordano ricorre alla teoria della comunicazione non verbale, la quale considera la postura una componente della gestualità: «la postura del corpo è uno dei più importanti segnali non-verbali per comunicare atteggiamenti interpersonali, ed è direttamente associata al simbolismo inerente alla situazione. Nel supplice la postura costituisce il primo segnale rituale: accovacciato, raggomitato o seduto, egli si assimila alla terra. [...]. Il suo corpo è piegato su se stesso¹⁸⁵».

Se, infatti, pensiamo alla supplica alla luce delle analisi condotte da Benveniste nel secondo volume del *Vocabolario*, ci accorgiamo che “supplicare” vuol dire “piegato ai piedi di”¹⁸⁶: «In latino e in greco, le parole per “supplicare”, “supplicante” sono tratte da radici di valore concreto, che designano il gesto caratteristico della supplica. Il latino *supplex* significa etimologicamente “piegato ai piedi di”; [...]. Quanto al greco *hikētēs* “supplicante”, parecchi esempi omerici permettono di accostarlo con certezza a *hikánō* “raggiungere, toccare”; il gesto di supplica consiste in effetti nel *toccare* colui che si supplica¹⁸⁷». Inoltre, Benveniste nota come sia proprio il rapporto del verbo *hikésthai* con *goúnata* “giungere alle ginocchia” che ha fatto del nome di agente *hikētēs* il “supplice”¹⁸⁸. Ritualità che è presente oltre che in Omero, citato tanto da Benveniste quanto dalla Giordano, anche nei versi di Euripide che abbiamo qui sopra riportato e precisamente nel verso “ti scongiuro, per le tue ginocchia”, verso nel quale si ritrae il rapporto del supplice con il corpo del supplicato. La stessa Giordano nota ad esempio che “supplicare” in greco è anche *γουνόμμαι* letteralmente “abbracciare le ginocchia”. Medea, infatti, cerca aiuto e si umilia davanti ad Egeo prostrandosi davanti a lui al fine

¹⁸⁴ Giordano, M. (1999), *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Napoli, p. 12.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 21.

¹⁸⁶ Più recentemente, Létoublon ha affrontato la questione in modo radicale, estremizzando la spiegazione benvenistiana: «bisogna sostituire rigorosamente “arrivare” e anche “raggiungere” con “toccare”, in tutti gli esempi con l'accusativo diretto: hik- denota un contatto diretto con l'oggetto (il movimento effettuato per raggiungerlo si spiega come una connotazione, che si è integrata storicamente al semantismo del verbo al punto da soppiantare il senso originario» (Létoublon 1980, p. 329. Sulla novità e i limiti di questa interpretazione cfr. Giordano 1999, pp. 195-199.

¹⁸⁷ E. Benveniste, 1969, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee: potere, diritto, religione* volume II, Einaudi, Torino, 1976, p. 469.

¹⁸⁸ Vedi Benveniste, 1969, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee: potere, diritto, religione* volume II, Einaudi, Torino, 1976, p. 476.

di ottenere la sua richiesta: essere accolta nella casa e nel territorio di Egeo ottenendo così la sua protezione. Medea nel fare ciò assume una postura rituale: si abbassa fisicamente di fronte alla persona da cui sta cercando aiuto, in questo caso Egeo, e poi afferrando le sue ginocchia lo supplica¹⁸⁹:

Μη. λόγω μὲν οὐχί, καρτερεῖν δὲ βούλεται.
ἀλλ' ἄντομαί σε τῆσδε πρὸς γενειάδος
710 γονάτων τε τῶν σῶν ἰκεσία τε γίγνομαι,
οἴκτιρον οἴκτιρόν με τὴν δυσδαίμονα
καὶ μὴ μ' ἔρημον ἐκπεσοῦσαν εἰσίδης,
δέξαι δὲ χῶρα καὶ δόμοις ἐφέστιον.
οὕτως ἔρωσ σοὶ πρὸς θεῶν τελεσφόρος
γένοιτο παίδων, καὐτὸς ὄλβιος θάνοις.
εὕρημα δ' οὐκ οἶσθ' οἶον ἠῤῥηκας τόδε·
παύσω δέ σ' ὄντ' ἄπαιδα καὶ παίδων γονὰς
σπεῖραί σε θήσω· τοιάδ' οἶδα φάρμακα.

«Ti scongiuro, per le tue ginocchia e il tuo volto, ti supplico, abbi pietà, abbi pietà di me disgraziata e non permettere di vedermi scacciata! Accogliami ospite nel tuo paese, al tuo focolare. Così, per volere degli dèi, possa amore finalmente darti figli, perché tu muoia contento!».

Come si sa dagli studi condotti intorno alla *prossemica*¹⁹⁰ da parte dell'antropologo statunitense Edward Hall¹⁹¹, Medea, con il suo comportamento, viola una norma di comportamento spaziale, invadendo lo spazio personale del supplicato, in questo caso Egeo, ossia, quell'area direttamente circondante il corpo che è sentita come un prolungamento del proprio essere, violabile solo da una persona che appartiene alla cerchia degli intimi: «Nella distanza intima la presenza dell'altro è evidente e può talvolta essere eccessivamente coinvolgente, a causa dell'intensificarsi e ingigantirsi degli apporti sensoriali. La vista (spesso deformata), l'olfatto, il calore del corpo dell'altra persona, il rumore, l'odore, e il sentire il respiro si combinano tutti nel segnalare l'indubitabile immergersi in un altro corpo¹⁹²». Osservazioni che non hanno fatto che confermare la violazione delle norme del comportamento spaziale operata da

¹⁸⁹ La stessa postura rituale di supplica è assunta dalla nutrice nell'altra tragedia di Euripide: l'*Ippolito*.

¹⁹⁰ «"Prossemica" è il termine che ho coniato per le osservazioni e le teorie che concernono l'uso dello spazio dell'uomo, inteso come una specifica elaborazione della cultura» (Hall, 1968, trad. it. cit. p. 11).

¹⁹¹ Edward T. Hall, è stato il primo ad applicare principi e metodi della semiologia al comportamento umano nello spazio personale e sociale e per questo motivo è considerato tra i fondatori della prossemica.

¹⁹² Hall, E. T. (1966), *The Hidden Dimension*; trad. it. *La dimensione nascosta. Vicino e lontano: il significato delle distanze tra le persone*, Bompiani, Milano, 1999.

Medea, la quale impone al supplicato, Egeo, una distanza intima, a distacco zero, presenza che può divenire eccessivamente coinvolgente a causa dell'intensificarsi e ingigantirsi degli apporti sensoriali sopra citati. Mentre nel caso di due sconosciuti, quali sono Medea ed Egeo, ci si aspetta una distanza personale¹⁹³ o sociale tale che non consenta un contatto troppo ravvicinato, come ci insegna la prossemica¹⁹⁴.

Sempre in Euripide, troviamo anche un'altra traccia del rituale della supplica: il *focolare*. Sull'importanza di questo luogo deputato alle scene di supplica, Manuela Giordano osserva: «Il supplice in greco è detto anche “colui che sta sul focolare”. Uno dei luoghi deputati alle scene di supplica è infatti l'interno di una casa, e in particolare il suo centro: il focolare. Il focolare catalizza una serie di forze sacre in quanto “ombelico” della casa e del gruppo familiare, radice che attacca alla terra, all'essere. L'alone di sacralità che questo luogo proietta attorno a sé fornisce una protezione al supplice, e una possibilità di appellarsi al gruppo familiare, rendendosi coerente con questo centro¹⁹⁵», fornendo già in queste poche parole il quadro che definisce il rapporto del supplice con il focolare.

“Accogliami ospite nel tuo paese, al tuo focolare”, in questo verso di Euripide troviamo un indizio certo della presenza del focolare come luogo di supplica, nel quale si ritrae il rapporto del supplice con il focolare: prostrata ai piedi di Egeo, Medea scongiura, supplica Egeo, abbracciandolo per le ginocchia, di accoglierla al suo focolare, il luogo che costituisce la forza sacra della supplica, in quanto fornisce un legame tra il supplice e il suo protettore, in questo caso Egeo, che è quello di dare una protezione al supplice, in questo caso a Medea.

Medea è da questa posizione di autoumiliazione che fa la sua *richiesta* ad Egeo. In tutto simile alla richiesta della preghiera¹⁹⁶, anche la richiesta di Medea viene

¹⁹³ «“Distanza personale” è il termine originariamente usato da Hediger per designare la distanza che separa fra loro convenientemente i membri di una specie che segue il principio del non-contatto. La si potrebbe pensare come una piccola sfera protettiva o una bolla trasparente che un organismo mantiene fra sé e gli altri» (Hall, 1968, trad. it. cit. p. 159).

¹⁹⁴ La prossemica ci insegna che ogni relazione a due prevede che ci sia una distanza spaziale congrua alla relazione esistente.

¹⁹⁵ Giordano, M. (1999), *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Napoli, pp. 26-27.

¹⁹⁶ Tuttavia si possono ricavare alcune distinzioni fondamentali tra supplica e preghiera. Nella supplica, il silenzio appare un carattere secondario, non primario. Primaria invece è la parola, la parola persuasiva

espressa da imperativi: “accoglimi ospite nel tuo paese”: «La richiesta è la parte che sta più a cuore al supplice: dall’esaudimento della richiesta dipende sempre qualcosa che gli è molto caro, a volte la sua stessa vita¹⁹⁷». Nel fare la sua richiesta Medea, la supplice, deve fornire ad Egeo, il supplicato, un motivo, ossia, una ragione per esaudire la sua richiesta. Tra le motivazioni dirette fornite da Medea troviamo l’offerta di ricompensare Egeo con un figlio: “Così, per volere degli dèi, possa amore finalmente darti figli, perché tu muoia contento! Tu non sai che cosa hai trovato, trovando me: io farò sì che tu non sia più sterile e che possa generare stirpe di figli”. La strategia di persuasione di Medea ha successo proprio perché nel fare la sua richiesta, fatta con l’espressione canonica della preghiera, seguita dall’imperativo “accoglimi ospite nel tuo paese”, tiene conto tanto della reazione del destinatario (il silenzio di Egeo) quanto della sufficiente motivazione addotta nella circostanza particolare in cui si trova Egeo destinato ad avere una vita breve e per di più costretto a non avere figli, subendo un ingiusto disonore.

L’azione di Medea è una malia verbale a fini personali. Proprio come nel 1 libro dell’*Iliade* Achille chiede alla madre Teti di supplicare Zeus di aiutare i Troiani, al fine di vendicare l’eroe contro Agamennone, dando alla madre le indicazioni di “tecnica persuasiva”, tra cui abbracciarli le ginocchia prosternata ai suoi piedi, gesto simbolico-rituale utilizzato come mezzo di persuasione, in modo analogo il prendere le ginocchia, il prostrarsi ai piedi, appaiono come modalità di una strategia di seduzione, di convincimento incantatorio. Come ci ricorda Manuela Giordano *Peitho* «è qualificata da connotazioni fortemente sensuali e sensoriali, è associata nel mondo umano alla sessualità e al matrimonio e, dal punto di vista dell’azione divina, soprattutto ad Afrodite, di cui è detta anche figlia, e quindi a *Pothos* e *Himeros*, cioè alla seduzione amorosa¹⁹⁸». Si tratta di un parlare suadente che produce convincimento, un discorso che persuade facendo deviare il destinatario, traviandolo attraverso parole insinuanti, quasi incantatorie, trasformando la supplica da istanza implorante in un incontro al vertice. La strategia di persuasione di Medea ha successo grazie alla capacità di produrre argomenti che non si possono eludere, di trovare le parole giuste per la

che esige una risposta verbale che il dio non può dare. L’interlocutività, cioè il domandare e rispondere, è un tratto distintivo della supplica rispetto alla preghiera. Cfr. Giordano 1999, pp. 164-175.

¹⁹⁷ *Ivi*, cit. p. 43.

¹⁹⁸ Giordano 1999, p. 48.

situazione, per il destinatario che si ha di fronte, per la relazione che lega a lui. Contrariamente a Gould che nella descrizione dell'atto della supplica stabilisce il primato del codice gestuale su quello verbale¹⁹⁹, enfatizzando l'aspetto rituale del contatto fisico che si stabilisce tra il supplice e il supplicato e che costituirebbe, secondo Gould, l'essenza, il tratto pertinente della supplica, a nostro avviso, in accordo con quanto sostenuto dalla Giordano, nel rituale di supplica, la parola, nel suo aspetto di parola di persuasione, ha un'importanza pari al gesto. In generale, ciò vale anche per il rituale del giuramento, nel quale la parola può assumere il valore e la potenza di un atto; tale parola può quindi compiere un rituale anche in assenza del gesto, come accade non solo nel giuramento, ma anche nella maledizione e in particolare nella supplica.

Da questa posizione di autoumiliazione, Egeo solleva Medea con la mano destra, altra parte del corpo che occupa un posto di rilievo sia nel supplice che nel supplicato: «Il supplice, toccando la mano del supplicato chiede di essere accolto, di essere ascoltato, di essere preso per mano come un ospite²⁰⁰». Così fa Egeo, dopo che Medea lo ha supplicato, riuscendo ad ottenere la sua accoglienza. Il gesto, infatti, di Egeo di prendere per mano Medea per farla alzare, è un gesto che segnala l'accettazione della supplica. La “mano destra” assume, in questi versi, un carattere sacro, connessa con la accoglienza e con la *pistis* nella supplica.

I due finiscono con giungere a degli accordi che, come si evince dal dialogo che abbiamo riportato, cadono sotto gli auspici di Zeus, il dio dei supplicanti. Per cui non ci sarà bisogno di un ulteriore giuramento di conferma ma sarà sufficiente la promessa fatta sotto questo aspetto: «Giuro per la Terra e per la fulgida luce del Sole e per tutti gli dèi di mantenere quanto hai detto».

La parola data da Egeo nella forma di una promessa equivale ad un giuramento vero e proprio in quanto la sua solennità e la sua efficacia si basano sulla *pistis* ovvero sul rapporto di fiducia che lega Medea ed Egeo e che equivale a quello che viene definito “un accordo tra gentiluomini” confermato da una stretta di mano destra. La volontà di un uomo di stringere con la mano destra l'altra mano è anche un gesto

¹⁹⁹ Questa sua particolare teoria sull'aspetto rituale della supplica, fornirà a Gould la chiave per spiegare i casi di supplica fallita. Secondo Gould l'inefficacia di una supplica viene infatti spiegata con la mancanza o con la perdita di contatto fisico nel corso della supplica stessa.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 25.

simbolico di sicurezza che la promessa fatta verrà mantenuta come mette in luce Arlene Allan a proposito dell'uso dei giuramenti nella *Medea* di Euripide: «Outside of the supplication ritual, the *pistis* and the oath would seem to participate in a hierarchy of solemnity and efficacy. The *pistis* appears to have been on a par with our 'gentleman's agreement', confirmed as accepted by the clasping of right hands. In this type of bond-creating interaction, a man's willingness to clasp the other's right hand became the outward display of surety that his word, in the form of a promise, could be trusted. It was a symbolic gesture frequently employed in the transformation of strangers (*xenoi*) and occasionally, former enemies (*ekhthroi*) into friends (*philoï*) as well as in the enactment of treaties between states. In the context of the *xenia* ritual, once someone had received a stranger into his house and extended the requisite hospitality, this host could initiate action to make the newcomer a member of his circle of *philoï* by offering gifts and extending the right hand in friendship. Zeus Xenios oversaw this relationship, punishing those who mistreated the stranger and those who failed to honour their commitments to their *xenoi*²⁰¹».

Si tratta di un gesto simbolico frequentemente impiegato con gli stranieri-ospiti e con i supplici. In questo caso Medea incarna l'essere straniera, o meglio, la straniera-supplice, in quanto si trova in una condizione di estremo bisogno, presentandosi al cospetto di Egeo con un supplica che riguarda in qualche modo l'ospitalità. Come ha sottolineato Manuela Giordano, si tratta di una categoria a rischio, in quanto non avendo nessuno che li protegga sono quindi vittime potenziali dell'ospitalità: «Su queste figure deboli vigila l'occhio di Zeus *Xenios*, che fa aleggiare sull'eventuale offesa ai

²⁰¹ Sommerstein A. H. e Fletcher J. (2007) *Horkos: The Oath in Greek Society*, Bristol Phoenix Press, cit. p. 115. «Oltre al rituale della supplica, la *pistis* e il giuramento sembrano partecipare a una gerarchia di solennità ed efficacia. La *pistis* sembra fare il paio col nostro "accordo fra gentiluomini", una conferma sancita dalla stretta della mano destra. In questo tipo di legame che crea interazione, la volontà di un uomo di stringere l'altra mano destra è diventato il mostrare esternamente che ci si poteva fidare certamente della sua parola, espressa in forma di promessa. Si tratta di un gesto simbolico frequentemente impiegato nella trasformazione di persone sconosciute (*xenoi*) e, occasionalmente, di vecchi nemici (*ekhthroi*) in amici (*philoï*) e nella messa in atto dei trattati tra Stati. Nel contesto del rituale di persone estranee (*xenia*), una volta che qualcuno aveva ricevuto un estraneo in casa propria, estendendo l'ospitalità necessaria, questo ospite poteva avviare un'azione tale da rendere il nuovo arrivato un membro della sua cerchia di amici (*philoï*) offrendo doni ed estendendo la mano destra in segno di amicizia. Zeus *Xenios* era colui che vigilava questo tipo di rapporto fra stranieri, punendo coloro che maltrattavano lo straniero e chi non riusciva a onorare i propri impegni nei confronti degli stranieri (*xenoi*)» (trad. mia).

loro danni lo spettro della punizione²⁰²». Anche la parola *xeinos* è una parola ambigua, in quanto designa da una parte una persona estranea al gruppo e potenzialmente nemica, dall'altra uno straniero che può diventare o essere un amico: «dall'incontro con lo straniero può svilupparsi infatti quel rapporto di natura particolare che prende il nome di *xenia*²⁰³». Inoltre come ha mostrato Herman, l'amicizia ospitale o *xenia* è un'istituzione sociale che svolge un ruolo politico importantissimo durante tutta la storia greca, che consiste nell'estensione delle caratteristiche della parentela a una relazione tra estranei²⁰⁴. Tale legame lega Medea che incarna lo *xeinos*, ossia, l'essere straniero, ad Egeo, legame che si esplica non solo nell'ospitalità ma anche nella reciproca protezione, considerando Medea una parente in terra straniera. Il supplicato Egeo si sentirà così in dovere di proteggere Medea e di accoglierla soprattutto per pietà²⁰⁵: «L'ospitalità è un vincolo che comporta dei doveri di protezione al massimo grado: uccidere il proprio ospite supplice è un sacrilegio iperbolico, così sciagurato che diverrebbe noto e aborrito anche nel futuro, e che nel presente toglierebbe al colpevole ogni possibilità di sperare nella pietà divina²⁰⁶». Finché Medea siede in terra in mezzo alla cenere, ai piedi di Egeo è ancora una straniera-supplice, priva di ogni sicurezza e appoggio: è ancora *xeinos*, straniero, fino a quando Egeo non la solleverà fisicamente e simbolicamente da terra, dal focolare, prendendola per mano in un gesto di rinascita, dalla condizione di straniera supplice a quella di ospite²⁰⁷. Medea si presenta insieme come supplice e come *xeinos*²⁰⁸, parola che significa in alcuni contesti “ospite”, in altri “straniero”. Inoltre va ricordato che Medea è anche una supplice-omicida, dal momento che attuerà la sua vendetta di sangue, per cui il modo più diretto per sfuggire alla vendetta dei parenti dell'ucciso è l'esilio²⁰⁹: «L'esilio è quindi principalmente una fuga dalla vendetta. È però evidente che, contestualmente, è anche il modo di recidere il legame della colpa con la terra malata di omicidio: fuori dalla terra dell'ucciso infatti la colpa scompare. La

²⁰² Giordano 1999, p. 73.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ Sulla *xenia* in generale cfr. Herman 1987 e anche Grottanelli 1977.

²⁰⁵ In un certo senso questo tipo di accoglienza è simile, fatte le debite differenze, a quanto accade ad Odisseo presso Penelope (cfr. Giordano 1999, p. 75).

²⁰⁶ Giordano 1999, p. 79.

²⁰⁷ A proposito della pratica di accettazione di un supplice e del suo innalzamento fisico e simbolico è possibile evidenziare come questi gesti siano simili a quelli compiuti da Achille con Priamo nel libro 24 dell'*Iliade*, che testimoniano la convenzionalità di tale pratica. Cfr. Giordano 1999, p. 86.

²⁰⁸ Tale motivo si presenta anche nell'*Odissea* ed è tipico delle scene di richiesta di Odisseo.

²⁰⁹ Ricordiamo che tale prassi, quella dell'esilio dell'omicida, è conosciuta sin da Omero. Cfr. Giordano 1999, p. 98.

necessità dell'esilio, del cambiamento di terra e di gruppo, attesta in questo senso il legame particolare tra il sangue versato e la terra che lo accoglie con sofferenza. L'esiliato va errando alla ricerca di uno spazio nuovo, di nuovi paesaggi in cui ricrearsi una vita: una nuova terra rappresenta infatti una nuova identità²¹⁰». Attraverso la supplica, la vecchia identità dell'omicida Medea, insieme alla macchia del sangue versato, viene deposta ai piedi del supplicato Egeo e da questo dissolta per rendergliene una nuova, in una sorta di seconda nascita, realizzata dall'accoglienza nella casa di Egeo. Cambiare terra è cambiare identità, rinnovare la propria vita. Il cambiamento di stato, l'abbandono della propria terra e l'integrazione nella nuova casa²¹¹, sono tutte fasi centrali, che ricoprono un ruolo chiave nella supplica.

Come ha mostrato Arlene Allan, se si fa attenzione alle parole proferite da Medea sarà facile intuire che anche in questo caso Medea sta mentendo o dicendo mezze verità. Ossia anche in questo passo Medea riesce ad ottenere, grazie alla sua abilità di supplica e di dire falsità e mezze verità, l'aiuto che gli serve per attuare la sua vendetta. Ossia, l'uso del giuramento-promessa in questo passo dell'opera è il risultato di un processo di manipolazione della verità da parte di Medea. Anche in questo caso, infatti, così come era avvenuto in precedenza con Creonte, Medea travisa la verità e prima di supplicare Egeo lo induce a credere non il semplice fatto che Giasone abbia preso un'altra donna, piuttosto il fatto che quest'ultimo abbia portato nella loro casa un'altra donna per essere "la signora della casa" al di sopra di lei sottintendendo che è stata ridotta allo stato di una concubina in casa sua. E come si evince anche da un episodio della tragedia di Eschilo che riguarda il caso di Clitennestra, l'infedeltà è qualcosa che una moglie può tollerare, tranne quando l'uomo porta sotto il proprio tetto un'altra donna. Questo quindi è l'atto che Egeo definirà utilizzando il termine "vergognoso". Anche qui Medea distorce ulteriormente la situazione. Inoltre Medea, non contenta di ciò, per conquistare ancora di più la sua simpatia, continua rivelandogli che la nuova donna è la figlia di Creonte, e che il re l'ha condannata all'esilio. Tuttavia, trascura di menzionare il fatto che Giasone le aveva già assicurato di fornirle le cose per

²¹⁰ Giordano 1999, p. 99.

²¹¹ Ricordiamo che l'omicida esule e supplice deve scegliere una casa ricca per poter iniziare una nuova vita. Oltre all'accoglienza generosa di Egeo verso Medea ricordiamo il caso forse più indicativo di accoglienza generosa, quello di Peleo verso Fenice, che si trovava in esilio volontario dopo essere stato maledetto dal padre. Sul tema della condizione dell'omicida supplice cfr. Giordano 1999, pp. 193-107; cfr. Schlunk 1976, pp. 199-209.

le quali ora sta supplicando Egeo. Lei si è resa conto di essere vulnerabile, indifesa e che avrebbe fatto tutto il possibile per apparire supplichevole e veramente bisognosa della protezione di Egeo quando finalmente le cade ai suoi piedi²¹². Ragioni che si combinano con la pietà di Egeo e con il suo desiderio di avere figli dal momento che Medea gli promette di soddisfare questa sua richiesta inducendolo ad impegnarsi per proteggerla.

La *pietà*, ἔλεος, infatti, è un altro elemento centrale della supplica. Ed è proprio dalla capacità di suscitare pietà che dipende quasi totalmente la riuscita di una supplica. A questo proposito Medea tiene le ginocchia di Egeo, toccando dunque una parte del corpo identificata come sacra e portatrice di potenza²¹³. Ma questo non è sufficiente per Medea. Chiede inoltre che il suo braccio destro possa essere rafforzato da un giuramento divinamente assistito, usando la mano destra come *horkia*²¹⁴: «Sarà così: ma se io avessi garanzia di queste promesse, sarei del tutto tranquilla da parte tua. Ho fiducia. Però la casa di Pelia mi è nemica e anche Creonte. Se cercheranno di portarmi via dalla tua terra, tu, vincolato da giuramento non lo permetterai. Ma, d'accordo soltanto a parole, senza un giuramento sugli dèi, forse vorresti farteli amici, dando ascolto ai loro messaggeri. Io sono debole, mentre essi hanno ricchezza e potere regale».

Grazie alla pietà che Medea sa suscitare in Egeo, la supplica andrà in porto fino al punto che Egeo risponderà a Medea con un giuramento. La supplica appare allora come un estremo tentativo di persuasione verbale²¹⁵, retorica²¹⁶. La pietà riveste, infatti, un ruolo di grande importanza nella *Retorica* di Aristotele. Ma qui non ci lasceremo

²¹² Sulla descrizione del supplice come “colui che si trova ai piedi di” cfr. Benveniste 1969, pp. 473-474.

²¹³ Non solo l'idea della sacralità del ginocchio, ma anche il gesto rituale di toccare le ginocchia del supplicato sono considerati un tratto comune indoeuropeo da Freyburger 1988, p. 509.

²¹⁴ Molto probabilmente le parole di un uomo greco non riescono più a convincerla dal momento che anche Giasone le aveva promesso giurando con la mano destra e non lascerà che la fiducia nei suoi confronti venga tradita una seconda volta. Per questo motivo rinforza la *pistis*, la fede di Egeo con un giuramento chiamando gli dèi come testimoni. Un giuramento, infatti, è più forte di una promessa dal momento che in caso di violazione della parola data il trasgressore verrà maledetto, ossia, distrutto.

²¹⁵ Il confronto tra la supplica e la retorica, persuasione verbale, è affrontato con acuta chiarezza da Belfiore, 1992, *Tragic Pleasure*, pp. 246-249, il quale riprende a sua volta la trattazione della pietà nella *Retorica* di Aristotele, e traccia in particolare il seguente schema per illustrare il meccanismo della pietà secondo Aristotele: 1. X soffre ciò di cui anche noi potremmo soffrire. 2. X non merita di soffrire.

3. Perciò noi proviamo pietà per X.

²¹⁶ Thomas Cole, in *The Origins of Rhetoric* (1991), ribadisce che non è possibile parlare di retorica prima del IV secolo, in quanto mancherebbero gli elementi propriamente retorici. Qui retorica è intesa nel senso della Giordano, ossia, come «tecnica della persuasione attraverso la parola, o in altri termini, l'arte di sapere come convincere le persone che si vogliono persuadere e come suscitare le loro emozioni» (Giordano 1999, p. 46).

tentare dall'analizzare nello specifico la trattazione della pietà in Aristotele; piuttosto ricordiamo solamente che nella *Retorica* e precisamente in *Rhetorica* 1385b, Aristotele considera che a provocare l'accensione del meccanismo della pietà è la considerazione che qualcuno soffre non meritandolo, per la sua innocenza, condizione sociale, etc., provocando nella coscienza di un'altra persona la pietà, ossia, la "verità generale" che la sofferenza di un'altra persona può capitare ugualmente in sorte a noi stessi o a qualcuno a noi intimamente legato:

Ἔστω δὴ ἔλεός λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπερῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃν ἅν αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλεσίον φαίνεται.

«Ebbene, la compassione sia una sorte di dolore per un male capace di distruggere e di arrecare sofferenza che risulta capitare a chi ne è immeritevole, male che anche il soggetto potrebbe inoltre opinare di patire, o che (patisca) qualcuno dei suoi, e questo quando appaia vicino²¹⁷».

Analisi che risponde alla situazione generale della tragedia di Euripide. Tramite il suo discorso di supplica, Medea induce Egeo a percorrere un processo mentale assai simile a quello descritto da Aristotele, processo che puntualmente condurrà Egeo alla pietà.

La supplica è cioè una parola che, come precisa la stessa Giordano, non è tanto una parola efficace, di tipo rituale, come la parola univoca dell'invocazione agli dèi, delle preghiere, delle libagioni, dei giuramenti, della maledizione; una parola evocatrice di realtà, una parola-atto che si manifesta come potenza. Ciò che emerge nella supplica, è una parola persuasiva, talora doppia o ambigua²¹⁸, impregnata di contingenza: «Ma supplica vuol dire anche persuasione: le parole del supplice si trasformano in un congegno retorico sottilissimo e spesso assai potente. Se la parola efficace (come la maledizione o il giuramento) realizza *qui e ora* il suo enunciato, in virtù della usa

²¹⁷ La traduzione della *Retorica* alla quale si fa qui riferimento è quella curata da Marcello Zanatta, Torino, 2006, 1385b 13-16.

²¹⁸ Circa l'ambiguità del rituale della supplica cfr. l'interpretazione di Gould (1973, pp. 52-58), il quale afferma che in realtà ci sono due forme di supplica: una supplica devota (*devote Hikesie*) e una supplica aggressiva (*aggressive Hikesie*), che costituiscono due forme rituali ben distinte, dotate di un loro codice e di una loro semantica autonomi.

potenza intrinseca, la parola dialogica della supplica attua una strategia persuasiva in funzione della situazione concreta, cercando di flettere la volontà del destinatario, al quale, sul piano rituale, si affida interamente. Nella supplica, alla potenza della parola armata dell'enunciato religioso si contrappone l'umiliata costrizione dell'arma gettata via²¹⁹».

In verità, come ha sottolineato la stessa Piazza, non è assolutamente chiaro l'atteggiamento dei greci nei confronti della persuasione, «talvolta esaltata come garanzia dei rapporti sociali, talaltra accusata di essere la prima responsabile della loro dissoluzione²²⁰». La sua caratteristica sembra essere, infatti, proprio quella dell'ambivalenza: «Con l'espressione *ambivalenza della persuasione* mi riferisco ad una particolare caratteristica del discorso persuasivo: il suo poter essere *ad un tempo* luogo di risoluzione di conflitti (alternativa alla violenza fisica) ma anche di produzione del conflitto stesso (e quindi anche strumento di violenza, non solo verbale). Ciò che rende interessante ai miei occhi questa caratteristica è il fatto che essa non si lascia facilmente ricondurre ad una semplice *neutralità* del linguaggio, come se questo fosse utilizzabile ora in una direzione ora in un'altra. Non si tratta, cioè, semplicemente di differenti *usi* del discorso persuasivo (quasi esso fosse strumento neutro, indifferente rispetto ai suoi contenuti), ma della possibilità, intrinseca al discorso persuasivo stesso (se non al discorso in generale) di rappresentare *nello stesso tempo* entrambe le alternative senza che sia possibile, a priori, stabilire con nettezza il confine tra una persuasione in grado di porsi come alternativa alla violenza ed una che invece si fa essa stessa violenta²²¹». Ambivalenza che la Piazza tenta di mostrare facendo ricorso all'inganno, anche se nella cultura greca spesso non è chiara la distinzione tra persuasione e inganno, come si evince da un episodio di Eschilo che riguarda il caso di Clitennestra, caso che esamineremo in seguito.

Prima di passare all'analisi dell'*Agamennone* e delle *Coefore*, le due tragedie nelle quali è presente l'aspetto più violento di *Peithò*, riportiamo un'altra scena rilevante, quella fra Medea e Giasone, quando Medea mette in moto il suo piano di vendetta, vendetta che diventerà la conseguenza di forme di giuramento-rotto.

²¹⁹ Ivi, pp. 12-13.

²²⁰ F. Piazza, *La forza delle parole. Il discorso persuasivo tra accordo e violenza*, 2008.

²²¹ *Ibidem*.

Nella scena che riportiamo qui di seguito Medea riesce ad integrare supplica e giuramento dando particolare enfasi al ruolo della mano destra, ruolo che ritroviamo anche in un'altra tragedia, nell'Ippolito di Euripide, anche se questo giuramento fatto in passato tra Medea e Giasone, non viene ripetuto esplicitamente in questa scena. Omissione che potrebbe essere interpretata come una forma di giuramento-rotto, spezzato. E nonostante le ingiurie precedenti nei confronti di Giasone, Medea in questa scena appare ragionevole e accomodante mettendo in scena tutta la sua abilità retorica e facendo credere a Giasone di essere sincera e che in fondo, per amore dei figli, anche un nuovo matrimonio è perdonabile. Impegno che si concluderà con la presa della mano destra, elevandolo al rango di un giuramento, che come vedremo, si concluderà con una violazione del contratto verbale tra lei e Giasone. E nonostante possa sembrare che il linguaggio utilizzato da Giasone nel parlare delle sue relazioni con la figlia di Creonte sia collegato ad una sorta di guadagno personale, in realtà anche il linguaggio utilizzato da Medea stessa non è estraneo ad una sorta di torna conto personale o di vantaggio. Alla luce di questo non è senza importanza notare che ciò è uno dei motivi principali delle sue suppliche; la domanda che Medea si pone è: quale vantaggio posso ottenere parlando in maniera supplichevole e come un'amica con Giasone? Come abbiamo visto nel passo precedente, Medea infatti rifiuta l'assistenza di Giasone se da questi non riesce ad ottenere profitto. A differenza di Medea che lo sminuisce pubblicamente e lo tratta come un suo nemico, Giasone, invece, continuerà a trattare Medea come se fosse una sua amica, spiegandole come la sua intenzione sarà quella di mantenere lei accogliendo i figli avuti da lei nella casa reale come fratellastri di eventuali nuovi bambini che potrebbero essere concepiti. Inizialmente l'atteggiamento di Giasone di continuare nel suo tentativo di trattare Medea come una amica quando lei più volte si è dichiarata sua nemica facendo del suo meglio per umiliarlo, potrebbe sembrare inappropriato. In realtà anche questo atteggiamento fa parte di una strategia: far sì che non venendo meno ai suoi obblighi nei confronti di Medea lei non possa nuocere a lui e alla sua nuova famiglia.

«Giasone

Mi hai chiamato ed eccomi. Benché tu mi sia nemica, non sarai privata di questo e ascolterò che cosa mai di nuovo desideri da me, o donna.

Medea

(umile e suadente) Giasone, ti prego di perdonarmi per quanto ho detto. Tu vorrai tollerare il mio risentimento, perché noi ci demmo molte prove d'amore. Ho meditato fra me e mi sono anche biasimata: «O disgraziata, perché agisco come una pazza e mi sdegno con chi prende sagge decisioni e mi metto contro i signori di questo paese e contro mio marito, che provvede per noi nel modo più utile, sposando la figlia del sovrano e generando fratelli per i nostri figli? Non deporrò l'ira? Perché comportarmi così, se gli dèi dispongono bene le cose? Non ho i miei figli? Ignoro forse che siamo esuli dalla nostra terra e privi di amici?». Riflettendo su queste cose, mi accorsi della mia stoltezza, che mi sdegnavo invano. Ora dunque ti approvo e mi sembri saggio ad averci procurato questa parentela; e sciocca io, che avrei dovuto condividere le tue decisioni, favorirti e provvedere al tuo letto e compiacermi di aver riguardo per la tua sposa. Ma siamo quelle che siamo: donne; e non voglio dire un male; e tu non devi eguagliarmi nel male, né contrapporre stoltezza a stoltezza. Io cedo e riconosco di non essere stata saggia, allora. Ma adesso ho deciso meglio. *(Verso la casa chiamando)* Figli, figli miei, venite qui, uscite fuori di casa! Abbracciate e salutate con me vostro padre e dimenticate, insieme con vostra madre, il rancore di un tempo verso le persone care. Ci siamo riconciliati e l'ira è caduta. Stringetegli la destra! Ahi, ma perché penso a sventure ignote? Figli, vivrete ancora per molto tempo, tendendo così le care braccia? *(Piangendo)* Ahi, me misera, come sono facile al pianto e piena di paura! Componendo finalmente questa contesa con vostro padre, il mio viso è tutto mollo di lacrime.

Giasone

Approvo, o donna, questo che dici, e non ti rimprovero per quello che è stato. È naturale che le donne si sdegnino con il marito, se passa ad altre nozze. Ma il tuo cuore è mutato in meglio e, sia pure col tempo, hai compreso il partito vincente: questo è il modo di agire di una donna saggia. Per voi, poi, bambini, vostro padre con l'aiuto degli dèi si è molto preoccupato del vostro bene: penso che in questa terra corinzia voi sarete nel più alto rango insieme con i vostri fratelli. Crescete, dunque: al resto penseranno vostro padre e qualche dio benigno. E possa io vedervi giungere florida alla giovinezza, più forti dei miei nemici. *(A Medea)* Ma tu, perché hai gli occhi molli di lacrime e volgi indietro il pallido volto e non accogli lieta queste mie parole?

Medea

Nulla; penso a questi bambini.

Giasone

Fatti coraggio; a loro penserò io, e bene.

Medea

Farò così: avrò fiducia nelle tue parole. Ma la donna è debole e facile alle lacrime.

Giasone

Perché dunque piangi così su questi bambini?

Medea

Io li ho partoriti: e quando tu pregavi perché i tuoi figli vivessero, mi venne pietà per essi, se questo sarebbe mai accaduto. Dunque di alcune cose per cui sei venuto da me, abbiamo detto; delle altre ti farò menzione io. Poiché i sovrani hanno deciso di mandarmi via da questa

terra – ed è meglio anche per me, lo capisco, che io abitando qui non sia di impiccio né a te né a loro, dato che sono in odio a questa casa -, ma tu implora Creonte di non bandire i bambini, perché vengano cresciuti dalle tue mani.

Giasone

Non so se riuscirò a convincerlo, ma tenterò.

Medea

E tu induci la tua sposa a chiedere al padre di non bandire i bambini dal paese.

Giasone

Sì, certo, e penso che la persuaderò.

Medea

Certo, è una donna come le altre. E io ti aiuterò in questa impresa: le invierò doni che, lo so bene, vincono di molto in bellezza ogni altro: un tenue peplo e una corona d'oro cesellato le porteranno i miei figli. Bisogna, quindi, che quanto prima un servo li porti qui. Ella sarà felice non una sola, ma infinite volte, di aver preso a compagno del suo letto un uomo eccellente e di aver ricevuto gli ornamenti che un tempo il Sole, padre di mio padre, donò ai suoi discendenti. (*Un servo porta un cofano contenente il peplo e la corona.*) Figli miei, prendete questi doni nuziali e consegnateli nelle mani della sposa felice, la regina. (*Sarcastica*) Riceverà doni non disprezzabili.

Giasone

(*cercando di trattenerla*) Perché mai, o misera, ti privi di questi oggetti? Credi forse che la casa del re manchi di pepi o di oro? Tienili per te, non donarli. Se la sposa fa qualche conto di me, mi preferirà, son sicuro, alle ricchezze.

Medea

Non dire così: i doni, dicono, persuadono anche gli dèi; per gli uomini poi l'oro val più di tutte le parole. Il suo destino, un dio anzi, aiuti la giovane regina. Per salvare dall'esilio i miei figli darei in cambio la mia vita, non l'oro soltanto. Su, dunque, figli, muovete alla ricca dimora e supplicate la nuova sposa di vostro padre, mia signora; e chiedetele, porgendole i doni, che non vi scacci da questa terra. E occorre proprio che riceva questi doni nelle sue mani. Andate, presto. Buona fortuna! E che possiate portare a vostra madre il messaggio che brama!²²²»

Si tratta di un esempio in cui, oltre ad emergere una serie di forme di interazioni ritualizzate che abbiamo già esaminato in precedenza come, ad esempio, quando Medea dice a Giasone “stringetegli la destra!”, emerge anche un altro aspetto importante: la fede nel giuramento si rompe e non ha la potenza di impedire a Medea di vendicarsi di Giasone. Il coro, infatti, rappresentato da una massa di persone, tutte con lo stesso nome

²²² *Ivi*, pp. 376-379.

e lo stesso abito che circonda un unico individuo dalle cui parole e azioni dipendono tutti, poco prima invoca invano il raggio divino affinché fermi, ad evitare l'incombente duplice infanticidio, la mano di Medea, posseduta dalla sanguinaria Erinni, che le infonde lo spirito di vendetta:

«Coro

Da tempo antico gi Eretteidi sono felici
e, figli degli dèi beati, nati da una sacra
terra mai devastata, coltivando
la più inclita saggezza, sempre incedono con grazia
nell'aere limpidissimo, dove si dice
che la bionda Armonia generò
le sante nove Muse di Pieria.
Ed è fama che Cipride,
alle belle correnti del Cefiso attingendo,
spiri sulla contrada moderate aure
di venti lievi; e cinte sempre le chiome
con un olezzante serto di rose,
invii gli Amori compagni di Saggezza,
con la quale operano ogni virtù.

Come mai la città dei sacri fiumi,
la terra ospitale agli amici,
potrà in mezzo agli altri accogliere te
assassina dei tuoi figli,
te scellerata?
Pensa ai colpi sui figli,
pensa quale strage ti addossi!
Noi tutte ti supplichiamo in ogni modo,

per le tue ginocchia,
non uccidere i tuoi figli!

Come trarrai, o dall'animo
o per la mano, il coraggio di muovere al terribile ardire?
Come, volgendo gli sguardi sui figli,
senza lacrime darai loro
fato di morte?
Tu non potrai,
mentre i figli cadranno supplicandoti,
con animo saldo
bagnarti di strage le mani!²²³»

Oltre al processo di manipolazione della verità attuato da Medea emerge nei passi che abbiamo riportato alcuni elementi fondamentali:

1) la conoscenza della società, in particolare dell'esperienza delle norme sociali, delle pratiche rituali e delle espressioni simboliche utilizzate all'epoca di Euripide;

2) il complesso di interazioni ritualizzate che comportano l'uso della mano destra della persona che giura per creare o sigillare un legame tra le parti.

Le interazioni ritualizzate includono a loro volta:

2.1) l'atto di supplica;

2.2) il dare *pistis* (prove, appelli, mezzi di persuasione);

2.3) il prestare dei giuramenti;

Ma prima di passare all'analisi di un'altra protagonista di queste tragedie, Clitennestra, è necessario riportare alcuni passi che rendono evidente come Medea in

²²³ *Ivi*, pp. 375-376.

realtà incarni il lato oscuro e distruttivo del giuramento divenendo la personificazione dell'inganno e della menzogna, elaborando in modo disonesto una complessa rete di falsità e menzogne.

2.3.2 Maledizione e giuramento nella Medea di Euripide

Analizziamo, dunque, la scena in cui Medea diviene la personificazione del giuramento-maledizione:

«O grande Zeus e Temi veneranda,
guardate quel che soffro
dal mio sposo, quel maledetto,
pur avendolo legato con grandi giuramenti.
Lui e la sua sposa possa io vederli distrutti
con tutta la casa,
essi che prima ardiscono offendermi!
O padre, o città, donde obbrobriosamente migrai
dopo aver ucciso mio fratello!²²⁴»

In questa scena Medea pronuncia parole di *maledizione*. Grazie ai lavori di Austin e Benveniste sugli enunciati performativi²²⁵ la maledizione non appare più solo come un'asserzione diffamante dagli aspetti pittoreschi, ma anche come un *enunciato performativo*, analogo a quelli appartenenti alla classe dei commissivi, ovvero quegli enunciati che obbligano colui che parla ad adottare una certa condotta, come il performativo "io giuro"²²⁶, con la differenza però che colui che pronuncia l'atto

²²⁴ Euripide, *Medea*, Oscar Mondadori, Milano, 1992, pp. 353-354.

²²⁵ Cfr. Cap. 1 di questo lavoro.

²²⁶ Sulla teoria degli atti linguistici elaborata dalla cosiddetta scuola di Oxford, in particolare da Austin, il quale definisce il performativo come un enunciato che non si riferisce a un'azione ma piuttosto la esegue,

linguistico del maledire «lega non se stesso ma l'evento che la parola maledittiva enuncia, a compiersi nella realtà²²⁷»; la parola efficace è, dunque, una sorta di realtà naturale, che una volta articolata diviene una potenza, una forza, un'azione; in questo senso pronunciare una maledizione è “fare una maledizione”²²⁸.

E quanto sottintendono le parole di Medea quando afferma “Guardate quel che soffro dal mio sposo, quel maledetto, pur avendolo legato con grandi giuramenti” – in seguito al giuramento-legame che esisteva tra lei e Giasone, quando afferma di aver legato a lei il suo maledetto marito con possenti giuramenti e invoca Zeus, dio dei supplicanti e custode dei giuramenti, per ottenere, con la sua abilità di supplica, vendetta. Medea, sconvolta e turbata in quanto oltraggiata da Giasone che l'aveva presa in sposa con promesse supreme, invoca gli dèi a testimoni di quel che ha ricevuto in cambio da Giasone, il quale non ha mantenuto fede alle promesse fatte. Giasone le aveva giurato fedeltà. Ora invece giace con la figlia di Creonte. La discordia è completa e rischia di essere inevitabilmente disastrosa.

Ciò che emerge nelle parole di Medea è l'enorme importanza del giuramento in relazione all'azione drammatica che diverrà comprensibile nel momento in cui metterà in atto il suo piano di vendetta non solo nei confronti di Giasone ma anche nei confronti della sua stirpe che dovrà essere interamente distrutta. Le maledizioni, minacce, sono una sorta di predizione su un possibile futuro, e, come le maledizioni, si esauriscono nel loro compimento, avendo in sé la possibilità di realizzazione dell'evento minacciato.

Prima però di riportare e soffermarci sul passo in cui Medea sembra diventare l'incarnazione del giuramento-maledizione dopo che Giasone rompe il suo giuramento con Medea per diventare il marito della figlia del re di Corinto, indicando il rapporto che qui si rileva, ossia, quello tra Medea e un orizzonte di eventi su cui fa leva un tipo di parola efficace come la minaccia o la maledizione, sarà bene soffermarsi su un altro

la porta a compimento, cfr. Cap. 1 di questo lavoro: pronunciare un enunciato performativo “non è né *descrivere* il mio fare ciò che dico di star facendo mentre lo pronuncio, né affermare che lo sto facendo: è farlo”. Ad esempio battezzare è dire (in circostanze idonee) le parole “io ti battezzo”; il termine performativo indica insomma che “esprimere l'enunciato è l'esecuzione di un'azione” (Austin 1962, trad. it. cit. pp. 49-50). In modo analogo Benveniste ha elaborato un'idea simile in *La soggettività e il linguaggio*, e ha proposto una nuova messa a punto della definizione di performativo.

²²⁷ Cfr. Giordano 1999, cit. pp. 13-14.

²²⁸ Marcel Detienne (1935), storico dell'antica Grecia, dimostra infatti come questa potenza efficace si esplica nella parola del poeta, in quella oracolare e mantica, e nei detti di giustizia (cfr. Detienne 1983, p. 36).

passo esemplare in cui Medea travisa la verità per ottenere con la sua abilità di supplica vendetta e che emerge nella scena, che qui riportiamo, fra Medea e Creonte:

«Creonte

A te, torva in volto e sdegnata contro tuo marito,

a te, Medea, ordino di andartene in esilio fuori da questa terra, con i tuoi due figli e senza indugio. Sono io l'arbitro di quest'ordine e non tornerò a palazzo prima di averti espulsa dai confini di questo paese.

Medea

Ahi, ahì, sono distrutta, me sventurata! I miei nemici salpano a piene vele, mentre per me non è facile sbarcare fuori da questa sciagura. Ma pur così offesa, ti chiedo: perché, o Creonte, mi scacci via da questa terra?

Creonte

Non è il caso di mascherare le parole: ho paura che tu mi faccia un qualche male irreparabile a mia figlia. E molte ragioni concorrono a questo timore: tu per natura sei abile ed esperta di molti malefici, e inoltre soffri, priva del letto e del tuo uomo. Ho sentito poi a quanto mi riferiscono, che minacci qualcosa a me che l'ho data, allo sposo e alla sposa: quindi prima che questo accada, mi voglio premunire. È meglio per me venirti in odio adesso piuttosto che piangere molto poi, per essere stato debole.

Medea

Ahi, ahì, non ora per la prima volta, ma spesso, O Creonte, mi danneggì e mi fece molto male la mia nomea. E qualunque uomo sia saggio per natura, non deve mai far istruire figli eccessivamente sapienti. Infatti, a parte l'accusa di oziosità, si procurano l'invidia maligna dei concittadini; e, rivelando agli ignoranti nuove verità, sembrerai un essere inutile e non un saggio. Se poi sarai ritenuto superiore a quelli che sembrano sapere qualcosa di bello, sarai di fastidio alla città. E io condivido proprio questa sorta: e poiché sono sapiente, per alcuni sono una persona odiosa, per altri sono oziosa, per altri poi ho il carattere opposto, per altri ancora sono una nemica. (*Ironica*) Eppure non sono poi troppo sapiente! Tu dunque hai paura hai paura che ti venga da parte mia qualcosa di male: non temermi, Creonte: io non sono in condizione tale da nuocere a potenti signori. In che mi hai offeso, tu? Hai dato in moglie tua figlia a chi ti piaceva. È mio marito, che io odio. Tu, io credo, hai agito saggiamente. E ora non t'invidio affatto perché le cose ti vanno bene: sposatevi, siate felici, ma lasciatemi abitare in questa terra. Pur offesa tacerò, cedendo a chi è più forte.

Creonte

Le tue parole sono miti, a udirle, ma nell'animo ho una gran paura che tu mediti qualche male. E pertanto ti credo ancor meno di prima. Una donna o un uomo irascibile, è più facile guardarsene che da un astuto che tace. Vattene dunque al più presto e non sprecare parole: questo è deciso ormai e non hai alcun mezzo per rimanere tra di noi, tu che mi sei nemica.

Medea

(*supplichevole, abbracciandogli le ginocchia*)

No, per le tue ginocchia e per la novella sposa!

Creonte

Non dire parole inutili. Non potresti mai convincermi.

Medea

Mi scaccerai, senza riguardo alle mie preghiere?

Creonte

Ma io non posso amare te più che la mia casa!

Medea

O patria mia, come ti ricordo, ora!

Creonte

Tranne i figli, è anche per me la cosa più cara.

Medea

Ahi, quale grave sventura è l'amore, per gli uomini!

Creonte

Ma, penso, a seconda delle circostanze.

Medea

(tendendo le mani al cielo)

O Zeus, che non ti sfugga il colpevole di queste sventure!

Creonte

Vattene, o folle, e liberami da queste pene!

Medea

Io soffro le mie pene e non quelle degli altri.

Creonte

(accennando alle guardie di prenderla) Sarai scacciata subito e a forza, per mano delle guardie!

Medea

Non farlo, Creonte, ti chiedo soltanto...

Creonte

(superbo) A quanto pare, donna, mi vuoi dare dei fastidi.

Medea

Me ne andrò in esilio: non ti supplicai per questo.

Creonte

Perché dunque resisti e non ti allontani da questo paese?

Medea

(*supplichevole, insinuante*) Concedi che io rimanga per questo solo giorno; che decida dove recarmi in esilio e provveda alle risorse per i miei figli, poiché il padre non si preoccupa affatto di pensare a loro. Abbine pietà! Anche tu sei padre di figli: è naturale che tu sia benigno. Non mi curo di me, dato che me ne andrò in esilio, ma piango su loro e sulla loro sventura.

Creonte

La mia natura non è affatto tirannica e la pietà spesso mi ha rovinato. Mi accorgo, donna, di sbagliare anche ora: e tuttavia otterrai questo che chiedi. Ma ti avverto: se la prossima luce del sole vedrà te e i tuoi figli entro i confini di questo paese, morrai. E dico parola non menzognera. Ora, dunque, se proprio devi rimanere, fermati per un sol giorno. Così non potrai commettere le cose terribili che temo²²⁹».

Medea è una vera e propria manipolatrice di norme sociali e culturali, riuscendo così, grazie a questa sua abilità, ad ingannare Creonte e ad ottenere da lui con il suo consenso, un giorno in più prima di andare in esilio. Ciò è evidente quando Creonte arriva a pronunciare il suo esilio, e lei piuttosto che accusare Giasone di aver rotto un giuramento, dice di accettare la figlia di Creonte come moglie di Giasone, e in realtà si congratula con Creonte per aver fatto una buona scelta. Dice che non prende le sue azioni come un affronto personale, né lei lo invidia per la sua prosperità dal momento che ha permesso alla figlia di sposare un uomo noto per esser uno spergiuro. Si tratta cioè di un'altra delle sue astute manovre. Il coro ammette apertamente che l'atteggiamento di Medea nei confronti di Creonte è una farsa progettata per ottenere il tempo che le serviva, solo un giorno in più, e che le avrebbe permesso di attuare la sua vendetta nei confronti di Giasone e della casa reale:

«Coro

A ritroso dei sacri fiumi muovono le fonti;
e giustizia è sconvolta ad ogni cosa.

²²⁹ *Ivi*, pp. 357-360.

Gli uomini hanno consigli di frode
e la fede giurata sugli dèi non più sta salda.
La pubblica voce muterà la mia vita,
sì che abbia buona fame:
onore viene alla razza delle donne
e voci malediche non più le opprimono.

E le Muse degli antichi poeti
Cesseranno di cantare la mia perfidia.
Febo, signore delle melodie,
non concesse alla nostra specie
il divino canto della cetra:
altrimenti avrei intonato a mia volta un inno
sulla razza dei maschi. Il lungo passato
può raccontar molte cose sulla sorta nostra e degli uomini.

E tu dalle paterne case navigasti,
folle nel cuore, le gemine rupi,
marine varcando; e in terra straniera
tu abiti e hai perso
il letto coniugale, senza più marito,
o misera, e via da questa terra
ignominiosamente sei bandita.

È finito il rispetto dei giuramenti; non più resta
pudore nell'Ellade grande; è volato via in cielo.
E tu alla dimora paterna,
infelice, non puoi più approdare
a rifugio dagli affanni:
e dal letto tuo

una signora più forte
domina sulla casa».

Subito dopo entra in scena Giasone il quale, nonostante gli insulti di Medea nei suoi confronti decide di offrirgli assistenza ma Medea ribatte elencandogli le cose che fece a suo tempo per lui e quello che invece ha ricevuto in cambio da Giasone. Questo è, forse, l'unico passo in cui Medea è sincera spiegando come il suo intervento, che prevedeva l'uccisione del serpente, gli salvò la vita durante la serie di prove mortali, assistenza dalla quale Giasone ha tratto beneficio per l'acquisizione del vello d'oro. Siamo sicuri che Medea in questo passo non sta mentendo dal momento che Giasone era lì con lei. Riportiamo il dialogo tra Medea e Giasone, soprattutto, come esempio di insulto nella tragedia greca:

«Giasone

Non ora soltanto, ma spesso ho visto che un indole aspra è un malanno irreparabile. Benché tu potessi avere questa terra e questa casa, sopportando di buon animo la volontà dei più forti, sarai invece scacciata dal paese per i tuoi folli discorsi. Ma non è affar mio: continua pure a ripetere che Giasone è il più tristo degli uomini. Ma per quello che hai detto contro i sovrani, reputa pure una vera fortuna d'esser punita con l'esilio. E mentre io mi adoperavo sempre per placare lo sdegno dei sovrani e desideravo che tu rimanessi, tu non desistevi dalla tua follia, ingiuriando sempre i signori: e così sarai bandita dal paese. Eppure, dopo tutto questo, non sono venuto qui per ripudiare chi mi è caro, ma preoccupato per te, o donna, perché non sia cacciata insieme con i figli senza risorse e bisognosa. Molti mali si accompagnano all'esilio. E anche se tu mi odi, io non potrei mai volerti male.

Medea

Grandissimo scellerato – questa è la massima ingiuria che la mia lingua può pronunziare contro la tua viltà –, sei venuto da me, sei venuto, essere odioso agli dèi, a me e a tutta l'umanità! Non è coraggio e nemmeno ardimento guardare in volto gli amici, ai quali si è fatto del male, ma è la colpa peggiore per gli uomini: la sfrontatezza. Hai fatto bene a venire: ingiuriandoti alleggerirò il mio cuore e tu soffrirai a sentirmi. E comincerò proprio dal principio: ti ho salvato, come fanno quanti Elleni si imbarcano con te sulla nave Argo, quando fosti inviato a domare sotto il giogo i tori spiranti fuoco e a seminare i solchi mortali. E il drago insonne, che custodiva il vello d'oro avvolgendole nelle sue spire, lo uccisi io, e così sorse per te luce di salvezza. E ancora io, dopo aver tradito mio padre e la mia casa, venni con te a Iolco, sulle pendici del Pelio, per impulso del cuore più che con saggezza; e feci perire Pelia nel modo più terribile, per mano delle sue figlie, e ti tolsi ogni paura. E dopo aver ricevuto da me tutto questo, tu, il più malvagio fra gli uomini, mi tradisti e ti procurasti un nuovo letto, pur essendoci i figli, e se fossi stata senza figli, il tuo desiderio di quest'altro letto sarebbe stato perdonabile. La fede dei giuramenti è svanita e non posso sapere se pensi che gli dèi di un tempo regnino ancora, o se ora vigono per gli uomini nuove leggi, poiché sei ben consapevole di essere

spergiuro verso di me. O destra mia, che tu tante volte prendesti! O mie ginocchia, come invano ci strinse un malvagio! Come c'ingannammo nelle nostre speranze!²³⁰».

Nonostante potrebbe sembrare completamente sincera Medea, in questo racconto, trascura di menzionare che lei ha convenientemente ucciso suo fratello e fu per questo che abbandonò il suo paese, mentre in questo racconto lei descrive la partenza come se fosse avvenuta di sua spontanea volontà. Ha, cioè, deliberatamente omesso il fatto che lei fosse l'assassina di suo fratello e che ha reso necessaria la sua fuga. Ossia, Medea nel dar conto della sua assistenza nei confronti di Giasone, esalta, nella sua versione della storia gli avvenimenti che a lei convengono mentre ne tralascia altri che risulterebbero chiaramente sconvenienti. Anche in questo caso fa una sorta di "falsa-classifica" che risulta particolarmente selettiva e forzata. Tuttavia, ciò è in linea con la presentazione che Euripide fa di Medea, ossia di una donna che ha la tendenza ad esagerare e a travisare i fatti e la veridicità non è di certo tra suoi obiettivi. Parla, riportando e dicendo le cose che crede faranno al suo caso, rendendola più forte in una determinata situazione. Come in questo caso che abbiamo riportato, ella tenta in tutti i modi di dimostrare che Giasone ha ricambiato la sua gentile assistenza con torti e ingiustizie non provocate, facendo credere che quello di Giasone è stato un giuramento-rotto, spezzato.

Nel nostro modo di vedere, il lato sinistro che emerge negli enunciati che abbiamo analizzato, rendono il giuramento un enunciato, prima ancora che giuridico, *religioso*, caratterizzato dalla parola religiosa che è una parola rituale e proprio per questo colmo d'imprecazione in cui la punizione non dipende dalla giustizia degli uomini ma dalla sanzione divina, e proprio per questo ha come tale una funzione molto importante nella riconfigurazione e ri-definizione dei confini della soggettività. Ossia, il giuramento provoca in chi giura, come nel maledetto, un cambiamento di stato. Si tratta, cioè, di enunciati che, come ci ricorda Benveniste, proprio perché proferiti in prima persona e proprio perché realizzano e fondano la *realtà del discorso*, in quanto chi li proferisce, *fa dicendo*, non descrive cioè un'azione ma la esegue, la compie, diventano determinanti per chi li pronuncia, ri-dischiudendo la dimensione del soggetto il quale si lega indissolubilmente all'efficacia della propria affermazione, costituendosi e

²³⁰ *Ivi*, p. 362-363.

mettendosi in gioco performativamente. Essendo giuramento e maledizione, entrambi parola efficace hanno come tali una funzione molto importante: il primo diventa determinante per garantire ritualmente il nostro *stare al mondo* attraverso l'atto di enunciazione: «È solo l'atto di enunciazione che rende possibile questa presenza al mondo²³¹», svolgendo una funzione apotropaica, cioè, protettiva ogni volta che la *presenza umana*, la *presenza del soggetto*, si trova in pericolo, un pericolo che spesso scaturisce dal nostro stesso linguaggio verbale e che balza in primo piano in alcuni enunciati linguistici come nell'enunciato linguistico della maledizione.

Nei passi in cui ci siamo soffermati, ciò che appare con forza è la figura di Medea che pronuncia la maledizione, insieme allo stato emotivo e alle potenze che vengono coinvolti. Medea si muove nel dominio della extra-territorialità, nella zona oscura che in qualche modo muove i destini, su cui gli dèi possono avere potere, ma non esclusiva giurisdizione, avvicinando Medea ad una figura fuori dall'umano, figura, sotto un certo aspetto, simile a quella di Oreste.

Per mettere in luce la pericolosità di alcuni enunciati linguistici e gli effetti che tali enunciati hanno sulla persona, analizzeremo altri esempi tratti dalla tragedia greca l'*Ippolito* e dall'*Orestea*.

2.3.4 Uso di giuramenti e spergiuri nell'*Ippolito* di Euripide

Analogamente alle tragedie che abbiamo già riportato, anche nell'*Ippolito* di Euripide sono presenti alcuni elementi di cui si è discusso nei paragrafi precedenti a proposito del giuramento nel mondo greco.

A questo proposito riportiamo la scena in cui la nutrice spezza, rompe il giuramento fatto a Fedra (seconda moglie di Teseo e quindi matrigna di Ippolito), rivelando ad Ippolito (figlio di Teseo) il segreto di Fedra nel tentativo di aiutare quest'ultima.

²³¹ *Ivi*, cit. p. 101.

«Ippolito

(visibilmente sdegnato, uscendo dal palazzo seguito dalla nutrice) O Terra madre, o raggi del sole, quali parole indicibili ho udito!

Nutrice

Taci, figlio, prima che qualcuno oda le grida.

Ippolito

Non posso tacere, dopo aver udito cose terribili.

Nutrice

(supplice) Taci, per questa tua bella destra!

Ippolito

Non tendere verso di me la mano e non toccar la veste!

Nutrice

Per le tue ginocchia, non rovinarmi!

Ippolito

E perché, se, come affermi, nulla hai detto di male?

Nutrice

Quel discorso, figlio, non è assolutamente da divulgare.

Ippolito

Proprio ciò che è onesto è più bello dirlo dinanzi alla gente.

Nutrice

Figlio, non disprezzare i giuramenti!

Ippolito

La lingua ha giurato, non ha giurato l'animo!

Nutrice

Che vuoi fare, o figlio? Rovinerai i tuoi cari?

Ippolito

Li detesto: nessun malvagio mi è caro!

Nutrice

Perdona: è naturale che gli uomini sbagliano,

figlio!²³²».

In questa scena Fedra, sentendosi umiliata da Ippolito, reagisce dandosi la morte. Nel compiere questo gesto estremo lascia però per vendetta un biglietto in cui accusa Ippolito di averla violentata. Si tratta, cioè, di un altro esempio in cui Fedra travisa la verità per ottenere vendetta.

«Fedra

Misera, sventurata sorte delle donne! Quali mezzi o quali parole ho io, per sciogliere questo nodo di sventura, dopo essere stata abbattuta? Ho avuto il mio castigo. O terra, o luce, dove mai sfuggirò al mio destino? Come celerò il mio male, o care? Qual dio scorrevole, quale mortale mai vorrebbe, aiutandomi, apparir complice della mia colpa? Questa sventura mia non può essere valicata dalla mia vita: io sono la più disgraziata delle donne!

Corifea

Ahimè, è fatta! Le arti della tua serva, o signora, non hanno avuto successo e la cosa va male.

Fedra

(*alla nutrice*) Scelleratissima, rovina dei tuoi cari, che mi hai fatto! Zeus mio progenitore possa distruggerti dalla radice, colpendoti col fulmine! Non ti avevo detto – non prevedevo forse il tuo pensiero? – di tacere su questa cosa onde ora sono disonorata? Ma tu non sopportasti: e così morirò senza onore. Ma ora parole nuove occorrono. Costui, esasperato l'animo dall'ira, riferirà a suo padre la tua colpa, contro di noi; riferirà al vecchio Pitteo questa disgrazia e riempirà tutto il paese di parole turpissime. Possa morire tu e chiunque è pronto a non bellamente beneficiare gli amici, loro malgrado!

Nutrice

Certo, signora, tu puoi rimproverarmi la mia colpa. Il sentimento che ti morde vince il discernimento. Ma anch'io, se me lo concedi, ho qualcosa da rispondere: ti ho cresciuta e ti voglio bene. Cercando un rimedio al tuo male, ho trovato non quello che volevo. Se mi fosse andata bene, certo sarei nel numero dei saggi: la saggezza, l'abbiamo secondo gli eventi.

Fedra

Ma è giusto forse e può bastarmi che tu, dopo avermi ferita, ne convenga a parole?

Nutrice

²³² Euripide, *Ippolito*, Oscar Mondadori, Milano, 1992, pp. 423-424.

Stiamo parlando molto. Certo io non fui saggia, ma puoi ancora salvarti da questi mali, o figlia.

Fedra

(alla nutrice che esce di scena) Non parlar più! Anche prima mi consigliasti non bene, e hai agito male. Vattene via e pensa a te: aggiusterò

io per bene le mie cose. *(Al coro)* E voi, nobili fanciulle di Trezene, soltanto questo accordate a me che vi supplico: nascondere col silenzio quanto qui udiste.

Corifea

Giuro per Artemide veneranda, figlia di Zeus, di non rivelare mai alla luce alcuno dei tuoi mali.

Fedra

Bene. Questo, di cui ti prego, è l'unico ritrovato che ho per la mia sventura, sì da procurare una vita onorata ai miei figli e da trarne giovamento io stessa, per quanto è accaduto. Non disonorerò mai la mia casa di Creta: e non verrò alla presenza di Teseo, dopo azioni così vergognose, per riguardo alla mia sola vita.

Corifea

Vuoi dunque fare un qualche male irrimediabile?

Fedra

Morire: in qual modo, a questo penserò io²³³.

Passiamo ora alla scena in cui Teseo scopre il cadavere della moglie ed il biglietto ed invocando Poseidone lancia un anatema, una maledizione mortale nei confronti di Ippolito.

Teseo

(leggendo il messaggio) Ahimè! Qual mai altra sventura su sventura, insostenibile e indicibile! Ahi, me infelice!

Corifea

Che c'è? Parla, se posso averne parte.

Teseo

Grida, grida cose orribili questa lettera! Dove fuggire il peso delle disgrazie? Sono perduto, sono finito! Quale, qual mai triste canto io vidi risuonare in questo scritto, infelice!

Corifea

Ahimè, tu riveli discorso iniziatore di mali!

Teseo

²³³ *Ivi*, pp. 425-427.

No, non posso più trattenere nelle porte della bocca questa invincibile, funesta sventura! Ahi, cittadini! Ippolito osò toccare a violenza il mio letto, sprezzando l'occhio augusto di Zeus. E tu, padre Poseidon, delle tre imprecazioni che una volta mi concedesti, con una di esse distruggi mio figlio! E se cedesti imprecazioni mi desti, che egli non sfugga a questo giorno!

Corifea

Signore, per gli dèi, ritira questa maledizione! Saprai, poi, di aver errato. Ascoltami!

Teseo

Non è possibile. E inoltre lo bandirò da questa terra: di due sorti uno almeno lo colpirà. O Poseidon, accogliendo al mia maledizione, lo manderà morto alla dimora d'Ade; ovvero bandito da questa terra supporterà una dolorosa esistenza, errando in paese straniero²³⁴».

Riportiamo ora la scena in cui il giovane Ippolito dice al re Teseo, suo padre, di non avere alcuna responsabilità, ma non può raccontare l'intera storia perché vincolato dal giuramento fatto alla nutrice.

«Teseo

Ahi, anima umana, dove giungerà mai? Quale sarà il limite dell'ardimento e dell'audacia? Se andranno gonfiandosi ad ogni vita d'uomo e l'ultimo supererà in malvagità il precedente, gli dèi dovranno aggiungere a questa un'altra terra, che dia posto agli ingiusti e ai malvagi. Guardate costui, che, generato da me, ha svergognato il mio letto ed è chiaramente accusato dalla morta come scelleratissimo! Mostra il tuo volto, qui, dinanzi a tuo padre, dopo esser giunto a un delitto! E tu tratti con gli dèi, come un uomo superiore. Tu, casto e intatto dal male? Non posso credere alle tue vanterie, così da attribuire agli dèi la stoltezza di pensar male. Gloriat pure e truffa gli altri col tuo regime vegetariano! Prenditi Orfeo per signore e folleggia, onorando i fumi di molti libri! Ed eccoti colto sul fatto. La gente come questa, io grido a tutti di fuggirla: mentre meditano cose turpi, intrappolano con discorsi solenni. (*Indicando Fedra*) Costei è morta: pensi che questo potrà salvarti? Ma proprio qui sei colto in fallo, o scelleratissimo! Quali parole, quali giuramenti potrebbero essere più forti di costei, così che tu ti sottragga all'accusa? Tu dirai che ella ti odiava e che il bastardo è ostile per natura ai figli legittimi. E affermi così che costei ha fatto cattivo traffico della sua esistenza se, in odio a te, ha perduto quanto aveva di più caro. Dirai che la follia d'amore non è insita negli uomini, ed è naturale nelle donne?

Io so che i giovani non sono più saldi delle donne, quando Cipride sconvolge i giovani loro cuori: ma l'esser maschi è una condizione che li aiuta. Ma ora perché contendere con le tue parole, quando c'è qui un cadavere, testimone chiarissimo? Vattene subito in esilio da questa terra: e non recarti nemmeno ad Atene, costruita dagli dèi, o nei confini della terra soggetta alla mia lancia. Se, dopo quanto mi hai fatto, cederò di fronte a te, Sinis, il ladrone dell'Istmo, non

²³⁴ *Ivi*, pp.432-433.

potrà mai attestare che l'ho ucciso io, ma dirà che mi vanto invano; e le rupi Scironidi, prossime al mare, negheranno che io sono duro con i malvagi.

Corifea

Non so proprio come potrei dire felice alcun mortale: anche le sorti più alte sono capovolte.

Ippolito

Padre, terribile è lo sdegno e lo sconvolgimento del tuo animo. Ma anche una cosa adorna di belle parole, se la sveliamo, non è bella. Io sono inesperto di tenere discorsi alla folla e sono più abile dinanzi ai miei coetanei e a poche persone. E anche questo è giusto: perché quelli che valgono poco di fronte ai saggi, sono i più bravi a parlare alla folla. E tuttavia è necessario, per questa sventura che è giunta, che io sciolga la lingua. E comincerò proprio donde tu mi attaccasti per distruggermi, come incapace a ribattere. Tu vedi questa luce e questa terra: anche se lo neghi, non vi esiste un uomo più virtuoso di me. Anzitutto so venerare gli dèi e frequentare amici inesperti di ingiustizie, che hanno il pudore di non professare brutti sentimenti né di aiutare in turpi azioni coloro che le fanno. Né io, padre, derido coloro che frequento: ma sono nemico del pari a chi è assente e a chi è vicino. Di una cosa poi sono intatto, quella per cui ora pensi di avermi colto in fallo. Fino ad oggi il mio copro è puro da amplesso: non conosco queste azioni, se non per averne sentito parlare e per averle viste nei quadri. E non ho nemmeno gran propensione a vederle, perché ho l'anima vergine. Forse, questa mia castità non ti persuade: e allora tocca a te dimostrare in qual modo fui corrotto. Forse il corpo di costei era più bello di tutte le altre donne? O vagheggiavo di abitare nella tua casa, prendendomi per giunta, in eredità, il tuo letto? Sarei stato davvero stolto, anzi del tutto insensato. Ma, dirai, il potere è dolce: per i saggi proprio no, se è vero che la tirannide sconvolge il senno dei mortali, cui essa piace. Io vorrei come primo nei giochi ellenici, ma essere il secondo in città, e vivere felice sempre insieme con i migliori amici: allora si è liberi di agire e la mancanza di pericolo dà gioia più grande del potere.

Una cosa sola non ti ho detto di me: il resto lo sai. Se io avessi un testimone per provare chi sono e, costei, vedendo ancora la luce, potesse difendermi, tu, esaminando i fatti, vedresti i colpevoli. Ora per il suolo della terra e per Zeus, custode dei giuramenti, io giuro di non aver mai toccato il tuo talamo e di non averlo nemmeno pensato o desiderato.

Che io possa morire oscuro e ignoto, senza patria, senza casa, esule errabondo: e né il mare né la terra accolga il mio cadavere, se io sono un malvagio. Se poi costei si uccise per qualche timore, non so: a me non è lecito dire di più. Ella fu casta, non potendo esserlo: e io, che potevo, non ne ho usato bene²³⁵».

Nella scena finale si assiste, invece, all'attuarsi della maledizione di Teseo. Riportiamo, dunque, la scena in cui Teseo non crede alle parole di Ippolito, e la maledizione puntualmente si compie, come si può osservare nel seguente passo che esprime l'idea più volta ribadita nel corso di questo nostro studio sulle maledizioni e sui giuramenti nelle tragedie greche, studio che dimostra come pronunciare una

²³⁵ *Ivi*, pp. 434-436.

maledizione sia “fare una maledizione”, riferendoci alla teoria degli atti linguistici, secondo la quale il dire è un fare, la parola è un’azione: mentre Ippolito sta lasciando la città su un carro, un mostruoso toro uscito dal mare fa imbizzarrire i cavalli, che fanno schiantare il carro contro le rocce.

«Teseo

O dèi! O Poseidon! Eri dunque mio padre davvero, poiché ascoltasti i miei voti! (*Al nunzio*) Parla! Come perì? In qual modo la clava di Dike percosse lui che mi ha oltraggiato?

Nunzio

Lungo la riva battuta dalle onde noi strigliavamo le criniere dei cavalli, piangendo: era giunto un messo ad annunziarci che Ippolito, cacciato da te in doloroso esilio, non più avrebbe posto piede in questa terra. Poi giunse lui, aggiungendo il suo pianto al nostro, sulla spiaggia: e lo seguiva innumerevole compagnia di amici coetanei. Dopo un poco, messa fine ai lamenti, «Perché», disse, «sono così sconvolto? Bisogna obbedire agli ordini del padre. Servi, aggiogate dunque i cavalli ai carri: io non ho più patria». E allora tutti si affrettarono e, in meno che non si dica, portammo le puledre bardate al nostro signore. Egli prende in mano le redini dal bordo del carro, adattando i piedi proprio negli incavi. E levate le mani verso gli dèi, dapprima disse: «Zeus, che io non viva più, se sono malvagio! E comprenda mio padre che egli mi fa torto, sia che io perisca, sia che veda la luce!». Poi, afferrato il pungolo, lo vibrava sulle puledre, tutte insieme. Noi servi seguivamo il nostro signore, ai piedi del carro, presso il morso, per la strada che meno dritto ad Argo e ad Epidauro. Così entrammo in un luogo solitario: una spiaggia, di là da questa terra, che si stende verso il mare Saronico. E allora un rombo, come un tuono sotterraneo di Zeus, mandò cupo fragore, spaventoso a udirsi. I cavalli rizzarono le teste e gli orecchi al cielo: noi fummo presi da violento terrore, donde mai venisse quel rumore. Spinto lo sguardo verso la spiaggia percossa dai flutti, vedemmo un’onda straordinaria levarsi fino al cielo, onde ci fu tolto di vedere il lido. Scironio; e nascose l’Istmo e lo scoglio di Asclepio. E l’onda rigonfia, lanciando molta spuma tutt’intorno e ribollendo per il soffio del mare, irrompe verso la spiaggia, dov’era la quadriga. E con l’impeto della terza ondata, il flutto mandò fuori un toro, mostro selvaggio: e tutta la terra piena di fragore ripercosse terribile muggito; e a chi guardava appariva vista insostenibile allo sguardo. Subito un panico terribile si abbatté sulle cavalle. E il padrone, molto esperto della loro natura, afferrò le redini con entrambe le mani, proprio come un marinaio tira il remo, e si buttò indietro legandosi intorno le briglie. Ma le puledre, mordendo con le mascelle i freni temprati nel fuoco, lo trascinarono a forza senza lasciarsi piegare né dalla mano del nocchiero né dalle redini né dal carro ben connesso. E se egli, reggendo il timone, drizzava la corsa verso il terreno molle, il toro gli appariva dinanzi, facendo impazzir di terrore la quadriga e costringendolo a voltare. E se le puledre si spingevano furenti verso le rocce, esso accostandosi in silenzio seguiva il carro: finché lo abbatté e lo rovesciò, scagliando contro la roccia le ruote del carro. Tutto fu confuso: e i mozzi delle ruote e i cavicchi degli assi schizzarono via! Lo sventurato, stretto nelle briglie, prigioniero di lacci inestricabili, viene travolto, scagliato col capo contro le rocce, le carni lacerate, mentre grida parole terribili a udirsi: «Fermatevi, cavalle nutrite nelle mie stalle, non mi distruggete! O sciagurata maledizione di mio padre! Chi vorrà salvare un uomo eccellente?». E molti, che avremmo voluto, eravamo rimasti indietro. Ed ecco, sciolto dalle strisce delle redini cade non so come al suolo, respirando ancora poca vita. Le cavalle e il toro, funesto mostro, svanirono non so in quale parte del suolo petroso. Io sono un servo della tua casa, o signore: ma che tuo figlio

sia un malvagio, questo non potrò crederlo mai, neppure se si impiccasse tutta la razza delle donne, o qualcuno riempisse di scrittura tutti i pini dell'Ida. Io so che è un animo nobile²³⁶».

2.3.5 Uso di giuramenti e spergiuri nell'Orestea di Eschilo

Anche nell'Orestea (458 a. C.) di Eschilo i giuramenti hanno un ruolo cruciale.

Tutta la trilogia (*Agamennone*, *Coefore* ed *Eumenidi*) è segnata da una serie di vendette e giuramenti a cui non si tiene fede fino a quando non compare il tribunale dell'Aeropago²³⁷, a porre fine.

Analizziamo la scena finale dell'*Agamennone* in cui Clitennestra, incitata da Egisto (*cugino di Agamennone e drudo, amante di Clitennestra*) giura di uccidere il marito al fine di ottenere vendetta per il sacrificio della figlia Ifigenia e per averla oltraggiata portando in casa Cassandra (*principessa troiana e prigioniera di Agamennone*) come amante, dichiarando trionfalmente di aver portato giustizia. In questa scena Clitennestra si vanta con il coro del tragico evento, annunciando i corpi delle due vittime.

«Clitennestra

Delle molte cose che prima ho detto per opportunità, non mi vergogno di dire il contrario. Infatti, quando uno medita azioni ostili contro un nemico, che solo in apparenza è caro, in qual modo potrebbe circondarlo con una rete di sventura, per un'altezza superiore a qualsiasi salto? Per me questa lotta della contesa antica, da tempo meditata, è giunta, se pur col tempo. E io sto qui, dove ho colpito presso la mia opera. Così ho fatto, e non lo negherò, in modo che egli non potesse fuggire né difendersi contro la morte: una rete senza uscita, come per i pesci, gli avvolgo introno, sinistra veste fastosa. Lo colpisco due volte: e in due gemiti gli si sciolgono le membra; e su lui caduto aggiunto il terzo colpo, offerta votiva all'infero Ade, salvatore dei morti. Così, cadendo, egli esagita l'anima; e soffiando fuori un violento getto di sangue, mi colpisce con nero spruzzo di sanguigna rugiada: e io ne godo non meno che campo seminato per il ristoro mandato dal cielo su gemme che si schiudono. Così stando le cose, o anziani d'Argo qui presenti, rallegratevi pure, se volete: io, mi vanto! E se mai fosse lecito far

²³⁶ *Ivi*, pp. 441-443.

²³⁷ Aeropago: collina sacra ad Ares. L'istituzione del tribunale d'omicidio nelle *Eumenidi* è l'estrema soluzione adottata all'esigenza di mutamento addotta dalla supplica di Oreste.

libagioni su un cadavere, questo sarebbe giusto, è più che giusto invero, tanti sono gli orribili crimini onde costui ha colmato il cratere in questo palazzo: e ora, tornato, se lo beve lui tutto.

Corifeo

Stupisco alla tua lingua, tanto ardita parli, tu che tali parole vanti contro tuo marito.

Clitennestra

Voi mi mettete a prova come donna inconsiderata: ma io, con cuore che non trema, parlo a voi che sapete. Che tu voglia lodarmi o biasimarmi, è lo stesso. Questo è Agamennone, mio marito: cadavere, ecco, per opera di questa destra, operatrice di giustizia. Così è.

Coro

Quale cibo maligno nutrito dalla terra,

o quale bevanda sgorgata dal fluente mare avendo gustato, o donna,

ti addossasti questo delitto e le imprecazioni del popolo?

Colpisti, mutilasti: e sarai bandita

dalla città, odio violento ai cittadini.

Clitennestra

Ora dunque mi decreti l'esilio dalla città e l'odio dei cittadini e le imprecazioni del popolo, e non porti nessuna accusa contro quest'uomo: che senza farne alcun conto, come per la morte di una pecora fra un copioso lanuto gregge al pascolo, sacrificò la propria figlia, carissima doglia di parto per me, a incantamento dei venti di Tracia. Non dovevi tu scacciar da questa terra costui, ad espiazione del suo delitto? Invece, ascoltando la mia azione, aspro giudice sei. E minaccia pure ti dico: se tu vincendomi con la forza comanderai su di me, io sono pronta, alle stesse condizioni. Ma se un dio compie il contrario, imparerai a essere saggio, pur avendo appreso tardi.

Coro

Superbo è il tuo animo, sprezzanti parole dicesti:

e come per evento che stilla strage, la tua mente delira;

la macchia di sangue

sopra i tuoi occhi bene spicca.

Ma inonorata, deserta di amici, tu in cambio

devi pagare colpo con colpo.

Clitennestra

E ora tu ascolterai il mio giuramento possente: per Dike, vendicatrice della figlia mia; per Ate e per l'Erinni, in onor delle quali costui ho sgozzato io, pensiero di terrore non mette piede per me in questa casa, finché sul mio focolare accenda il fuoco Egisto, a me benevolo come per l'innanzi: non piccolo scudo di fiducia egli è per me. Giace, colui che oltraggiò questa donna, che fu la dolcezza delle Criseidi in Ilio: e la prigioniera, questa interprete di prodigi e

compagna del suo letto, la profetessa, gli è fida concubina e calca i banchi della stessa nave. Sorte non immeritata hanno avuto: lui, come ho detto; e lei, qual cigno modulando l'ultimo canto di morte, giace, l'amante di costui, e aggiunte condimento al piacere del mio letto²³⁸».

Così come l'uccisione di Agamennone è la conseguenza di un giuramento, così anche l'omicidio punitivo di Clitennestra ed Egisto è messo in moto dal giuramento di Oreste (*figlio di Agamennone e Clitennestra*) nelle *Coefore*.

Oreste, sotto mentite spoglie, si palesa alla sorella, Elettra, informandola che è tornato su ordine di Apollo per vendicare la morte del padre, uccidendo i suoi assassini. Apollo ordina, cioè, ad Oreste tramite il suo oracolo di Delfi, di uccidere sua madre Clitennestra. Per questo suo crimine, nelle *Eumenidi*, Oreste verrà a lungo perseguitato dalle Erinni (*dee vendicatrici dei delitti, in specie quelli tra consanguinei. Sono la personificazione della vendetta*).

«Oreste

Certo non mi tradirà l'oracolo molto possente del Lossia, che mi ordina di attraversar questo rischio, alto gridando e pronunciando gelidi tormenti al caldo mio cuore, se non perseguo gli uccisori di mio padre, allo stesso modo ricambiandoli di morte, inferocito come un toro per il danno della mia eredità. E diceva che con la vita avrei scontato la trasgressione, in molti ingrati tormenti. E il modo di placare le potenze ostili di sotterra rivelò ai mortali: ma predisse anche, per noi due, morbi che assalgono le carni con selvagge mascelle, lebbra divorante il corpo antico, onde il male fa sorgere bianchi lembi. E altri assalti delle Erinni prediceva, compiuti dal sangue paterno, che avrei visto movendo nella tenebra il fulgido occhio: poiché il dardo tenebroso degli inferi, scagliato dai consanguinei uccisi che chiedono vendetta, e il furore e il vano terrore delle notti turba e sconvolge. E disse che dalla città, oltraggiato corpo, sarei scacciato con bronzeo flagello. A siffatti esseri non è lecito ad avere parte nelle libagioni, non libarne offerte: dagli altari li respinge, non veduta, l'ira del padre; e nessuno li accoglie o li ospita. E da tutti inonorati e odiati morranno, col tempo, malamente disseccati da pernicioso tabe. A tali oracoli bisogna dunque credere? Ma anche se non credo, l'opera deve essere compiuta. Poiché molti desideri in un sol punto coincidono: gli ordini del dio e il dolore grande per mio padre; e mi opprime inoltre povertà, perché cittadini gloriosissimi fra tutti, distruttori di Troia con glorioso animo, non siano, in tal modo, soggetti a due donne: cuor di femmina ha Egisto; e se non è vero, lo saprà presto²³⁹».

²³⁸ Eschilo, *Agamennone*, Oscar Mondadori, Milano, 1992, pp. 60-62.

²³⁹ Eschilo, *Coefore*, Oscar Mondadori, Milano, 1992, p. 82.

Il coro annuncia il momento della vendetta che si avvicina, pregando Zeus perché tutto vada nel modo sperato. Dopo aver ucciso Egisto, Oreste si rivolge alla madre che lo supplica mostrandogli il seno, per ricordargli di quando ella si prendeva cura di lui da bambino. A questo punto subentra Pilade, che ricorda ad Oreste di aver giurato presso la sacra sede di Apollo, che dimostra l'importanza e l'autorità della sua enunciazione, per vendicare l'omicidio di suo padre.

Questo diventa evidente quando Pilade (*cugino e amico di Oreste*), incita il titubante Oreste a uccidere sua madre, ricordandogli del giuramento prestato.

«Oreste

(uscendo dalla stessa porta, la spada in pugno, seguito da Pilade, e muovendo verso Clitennestra) Anche te cerco: lui, ha quanto basta.

Clitennestra

Ahimè, sei morto, Egisto carissimo!

Oreste

(sarcastico) Lo ami? E allora giacerai nella stessa tomba: un morto non potrai certo tradirlo! *(Fa per vibrare un colpo di spada a Clitennestra.)*

Clitennestra

(denudando il seno, che mostra a Oreste) Fermati, figlio, e rispetto, o creatura mia, questo seno, sul quale tante volte ti sei addormentato succhiando far le gengive il dolce latte che ti nutriva!

Oreste

(esitando, a Pilade) Che farò, Pilade? La venerazione mi tratterrà dall'uccidere mia madre?

Pilade

E che sarà in avvenire degli oracoli che il Lossia pronunzia a Pito, e dei giuramenti sacri? Di tutti i nemici tu fai più conto che degli dèi.

Oreste

Penso che hai ragione e mi consigli bene. *(A Clitennestra)* Seguimi: *(accennando alla porta aperta, attraverso al quale si vede il cadavere di Egisto)* ti voglio sgozzare proprio

accanto a lui. Quando era vivo, lo hai preferito a mio padre: e con lui giacerai morendo, poiché ami lui e odi chi dovevi amare²⁴⁰».

Clitennestra – come sottolinea la stessa Piazza – incarna più di tutti il lato oscuro e distruttivo di *Peithò*, una *Peithò* che non solo si confonde con l'inganno e la forza ma è proprio ciò che consente la realizzazione, prima dell'inganno e poi dell'atto violento, l'uccisione di Agamennone: «In particolare nell'*Agamennone* — dove abbondano i riferimenti anche espliciti al discorso persuasivo e dove le occorrenze del verbo *peithomai* e dei suoi derivati sono molto numerose — la persuasione svolge, a vari livelli, un ruolo cruciale».

Analogamente, Manuela Giordano, sottolinea la potenza ambigua di *Peitho*, parola di persuasione, che è frequentemente accompagnata alla potenza di *Apate*, come emerge anche in Omero²⁴¹ e, precisamente, nel libro 9 dell'*Iliade*, nel quale Achille giudica l'azione di Agamennone come inganno, ἀπάτη: «ma ora, siccome m'ha tolto di mano il mio premio, e m'ha truffato non stia a tentare con me, che lo conosco: non mi convincerà comunque²⁴²». Esempio che già da solo basterebbe a dimostrare la natura ambigua non solo della persuasione ma anche dell'inganno, come riconosce la stessa Giordano: «Dietro il tentativo di persuasione si nasconde insomma spesso la doppia faccia dell'inganno. La nozione di inganno, ἀπάτη, è anch'essa ambigua e non si connota sempre negativamente. Da una parte rappresenta la parola sprovvista di efficacia, di realizzazione, dall'altra l'atto attraverso cui si fa apparire qualcosa di falso simile alla realtà con un intento appunto ingannevole, grazie alla persuasione, al πείθειν²⁴³».

In un certo senso anche il giuramento, così come la persuasione, è un'entità a due facce, bipolare, composta dalle due azioni verbali in tutto parallele e opposte del benedire e del maledire, che differiscono solo per il contenuto del messaggio. Il giuramento-maledizione, è ciò che può scatenare in ogni momento la discordia, il

²⁴⁰ *Ivi*, pp. 101-102.

²⁴¹ Già Karp ha considerato l'importanza della persuasione in Omero, definendolo maestro di figure retoriche, e sottolineando l'attenzione ai mezzi di persuasione e al destinatario. Ma soprattutto una splendida prova della presenza di una tecnica retorica in Omero è data dall'analisi dei discorsi dei maggiori oratori omerici, e di Achille in particolare, effettuata da Martin. (Cfr. Karp 1997, Martin, 1989).

²⁴² Cfr. Giordano 1999, p. 49.

²⁴³ *Ibidem*.

conflitto dando origine ad una catena infernale di ritorsioni e vendette che, come ricorda Gernet in *Anthropologie de la Grèce antique* senza evocare Esiodo, «avranno luogo se vi sarà motivo; fin d'ora si ha un impegno mediante consacrazione, la cui conseguenza automatica, in caso di inosservanza, sarà la punizione dello spergiuro²⁴⁴». Il giuramento-benedizione, invece, è ciò che tiene a bada o pone termine ad un conflitto costituendo la più efficace delle prevenzioni contro la discordia, la più efficace arma contro il conflitto. Il giuramento, così come la persuasione, è insieme potenza benefica e malefica, è l'ambiguo potere della parola sugli altri. Accanto al *performativo* che è la parte che più connota il giuramento, si infila la benedizione, che si presenta in realtà nella forma di una benedizione condizionale, di segno instabile, pronta cioè a tramutarsi in maledizione qualora colui che giura non mantenga la parola data²⁴⁵. È proprio questa doppia polarità a caratterizzare il fenomeno linguistico del giuramento.

2.3.6 Giuramento e antropogenesi nelle Eumenidi eschilee

Sulla scia degli esempi che abbiamo riportato diventa, dunque, chiaro perché la violazione del giuramento soprattutto nel mondo greco sia considerata “il peggior flagello” in quanto espone *pericolosamente* gli uomini che non mantengono la parola data a punizioni, vendette e maledizioni che li vedrà protagonisti di sciagure e disgrazie terribili come la morte fisica, mettendo in moto delle forze di ordine religioso e creando per chi pronuncia tali giuramenti un legame con l'al di là, con l'Ade, per l'appunto.

Le analisi che fin qui abbiamo offerto mostrano come nel mondo greco e, in particolare, nelle tragedie, il controllo dell'azione sfugga, lasciando prevalere l'aggressività, il conflitto, l'ostilità ossia la discordia che in alcuni casi è tenuta a freno proprio dal giuramento, e in altri casi viene invece scatenata dal giuramento stesso venendo così a creare uno iato, una rottura. Il fine degli esempi riportati è stato quello di

²⁴⁴ Citazione di Gernet in Loraux (1997) *La cité divisée, trad. it La città divisa* (2006) cit. p. 204.

²⁴⁵ Lo stesso, in un certo senso, vale per l'enunciato di supplica (cfr, Giordano 1999, pp. 42-44).

mostrare non solo l'ambivalenza tipica di questi fenomeni linguistici e il carattere simmetrico che li lega tra di loro²⁴⁶, che è ben noto, piuttosto come il processo di antropogenesi o di ominazione non avviene solo attraverso il giuramento ma si mostra anche attraverso altri fenomeni che hanno una forte componente aggressiva.

Quanto stiamo affermando viene posto in evidenza, per esempio, nelle *Eumenidi* eschilee, in cui è possibile ritrovare una singolare articolazione della formazione, o meglio, trasformazione dell'animale umano che avviene non solo attraverso la parola di benedizione ma anche e soprattutto attraverso la parola di maledizione.

È proprio nella scena finale delle *Eumenidi*, in cui Oreste stabilisce l'alleanza tra Argo e Atene attraverso un giuramento, che viene messa in risalto questa trasformazione:

«O Pallade, tu hai salvato la mia casa: e me, privato della terra patria, hai restituito. E gli Elleni diranno: “Quest'uomo di Argo abita ancora nei possessi paterni, per volere di Pallade e del Lossia e del terzo salvatore, Zeus che tutto porta a termine”. Ed egli, per rispetto della morte di mio padre, mi concede salvezza, pur vedendo che costoro difendono mia madre. E io a questa terra e al suo popolo per tutto l'immenso tempo avvenire avendo fatto giuramento, tornerò alla mia casa: giammai un re della mia terra verrà qui portando un esercito ben armato. Allora infatti, io stesso, pur dalla tomba, coloro che avessero trasgredito questo giuramento di ora, punirò con sventure senza scampo, togliendo coraggio al loro cammino con infausti auspici, onde si pentano dell'impresa: ma se resteranno nei patti, e questa città di Pallade sempre onoreranno con alleanza in guerra, io sarò a loro molto benigno. Salve a te, e anche a te, popolo di questa città: che tu consegua sempre lotta senza scampo per i tuoi nemici, e salvezza e vittoria in guerra!²⁴⁷».

Oreste emana sia maledizioni che benedizioni contro gli Argivi per i quali egli presta ora un giuramento. Egli diventa, cioè, qualcosa di più che un semplice mortale, e il giuramento che presta diventa più che un semplice giuramento: si costruisce come un giuramento-maledizione. Questo è un esempio di una permutazione notevole della formula giuramento che trasforma la voce di Oreste da un individuo che parla a nome della sua città in un potere demoniaco in grado di punire lo spergiuro, privando

²⁴⁶ La prossimità fra giuramento/spergiuro e bestemmia è messa, per esempio, in risalto da Benveniste nello studio su *La blasfemia e l'eufemia* in *Problemi II* quando dice: «la bestemmia è di fatto un giuramento, anche se un giuramento di oltraggio» cit. p. 289.

²⁴⁷ Eschilo, (458 a.C.), *Eumenidi*, Oscar Mondadori, Milano, 1992, cit. p. 137.

completamente le Erinni dei loro compiti, poiché le sue parole sono pronunciate da una posizione di assolutezza sacrale.

Ma è soprattutto grazie alla ricostruzione offerta recentemente da Judith Fletcher dei giuramenti nell'*Oresteia*, che è possibile affermare non solo la relazione tra il giuramento e la natura violenta e vendicativa delle Erinni che trascinano la casa di Atreo in una serie di eventi tragici ma anche la trasformazione del protagonista di questi eventi, ossia Oreste: «As a chthonic deity Orestes will enact either curses or blessings for the Argives on whose behalf he now swears an oath. He becomes something more than mortal, more than a man swearing an oath; rather than invoking a curse upon himself, should he forswear his oath, he constructs himself as an oath-curse. This is a remarkable permutation of the oath formula which transforms the voice of Orestes from an individual speaking on behalf of his city to a daimonic power capable of punishing perjury-a complete expropriation of the offices of the Erinyes²⁴⁸».

Il giuramento di Oreste esplicita non solo la natura ambivalente del giuramento che accomuna chi giura a chi maledice ma mostra in modo accattivante come il giovane, la cui famiglia è stata divorata da maledizioni e bestemmie, diventi lui stesso l'incarnazione e l'agente di un giuramento- maledizione.

Le opere esaminate fin qui riguardano, così come i primi due episodi della trilogia *Oresteia*, una serie di vendette e punizioni in cui perdura la disarmonia e la discordia²⁴⁹. Nelle *Eumenidi*, invece, si giunge ad una risoluzione delle controversie, all'instaurarsi di una situazione di equilibrio e di armonia; equilibrio ed ordine che si ottengono grazie all'istituzione dell'Aeropago, il tribunale ateniese competente a giudicare i crimini di sangue, una nuova forma di giustizia che è sotto il controllo di Zeus e che non agisce più direttamente attraverso le Erinni che sono la personificazione della vendetta e vengono spesso identificate con maledizioni, ma piuttosto attraverso Dike, la giustizia, ponendo così un punto d'arresto alla serie infinita, alla catena

²⁴⁸ Sommerstein A. H. e Fletcher J. (2007) *Horkos: The Oath in Greek Society*, Bristol Phoenix Press, cit. p. 111.

²⁴⁹ A ben vedere anche le battaglie dell'*Iliade* si presentano sotto l'aspetto di una catena di vendette: «Quando un combattente cadeva, doveva essere vendicato. E la vendetta era compiuta, anche se non colpiva l'uccisore, purché colpisse un membro dell'esercito nemico, a tutto il quale si estendeva la responsabilità, così come a tutti i compagni di chi era stato colpito spettava il compito di vendicarlo» (Cantarella, 1979, cit. p. 226).

inarrestabile ed infernale di vendette. Le Eumenidi (letteralmente “le benevoli”), tragedia greca che fonda un’unica trilogia, la cosiddetta *Oresteia*, infatti hanno inizio con Oreste che uccide la madre e viene perciò accusato di matricidio. Oreste è colpevole, all’inizio delle *Eumenidi* ma dall’altra parte la madre, Clitennestra, si macchiò a sua volta di un’altra colpa. Oreste viene così perseguitato dalle dee della vendetta, le Erinni, che vogliono la sua pelle. È grazie al tribunale ateniese e ad Atena che si pronuncerà a favore di Oreste che si esce da una situazione tribale, caratterizzata da aggressività e violenza, e le dee della vendetta, le Erinni, diventano benevoli, dee della giustizia, le Eumenidi, le quali però possono sempre tornare a vendicarsi, hanno cioè un carattere “perturbante” come direbbe Freud: ciò che è benevolo può diventare perturbante.

Scena in cui Atena stabilisce che la questione debba essere consegnata ad una giuria, dal momento che il problema è troppo serio per essere risolto da lei sola, tensioni che è necessario in qualche modo appianare, se si vuole evitare che degenerino in veri e propri conflitti senza fine, e diano luogo, quindi, a troppo frequenti episodi di vendetta.

«Atena

Troppo grave è la causa, perché uno creda di poterla decidere per i mortali: e nemmeno a me è lecito giudicare una causa di sangue che acerba ira suscita. Soprattutto perché tu, pur essendoti purificato, supplice venisti, puro e innocuo, alla mia dimora: e così, libero da biasimo, nella città ti accolgo. Ma costoro posseggono ufficio non facile a placarsi: e se non conseguono vittoria in giudizio, per questa terra poi veleno caduto dal suolo del loro cuore sarà morbo insostenibile, funesto. Questa è la condizione: entrambe le cose sono dolorose, accoglierle o rimandarle, senza scampo per me. E poiché questa causa qui è giunta, per i delitti di sangue io sceglierò giudici giurati e ne farò un istituto per tutto il tempo avvenire. (*Alle due parti*) E voi, le prove e le testimonianze chiamate, giuramenti a soccorso della giustizia. Io, dopo aver scelto i migliori dei miei cittadini, tornerò: ed essi questa causa giudicheranno rettamente, senza violare i giuramenti con animo ingiusto²⁵⁰».

Scena in cui si stabilisce l’alleanza tra Argo e Atene, promessa prima da Apollo e poi da Oreste. Nonostante le frequenti allusioni al giuramento questa è l’unica volta che un giuramento viene effettivamente eseguito nell’*Oresteia* e non avviene dietro le

²⁵⁰ Eschilo, *Eumenidi*, Oscar Mondadori, Milano, 1992, pp. 126-127.

quinte come il giuramento di Clitennestra e di Oreste quando giurano di ottenere vendetta²⁵¹.

«Atena

(*in tono di solenne proclamazione*) Quest'uomo è assolto dall'accusa di omicidio: eguale è il numero dei voti.

Oreste

(*dopo che Apollo è uscito*) O Pallade, tu hai salvato la mia casa: e me, privato della terra patria, hai restituito. E gli Elleni diranno: «Quest'uomo di Argo abita ancora nei possessi paterni, per volere di Pallade e del Lossia e del terzo salvatore, Zeus che tutto porta a termine». Ed egli, per rispetto della morte di mio padre, mi concede salvezza, pur vedendo che costoro difendono mia madre. E io a questa terra e al suo popolo per tutto l'immenso tempo avvenire avendo fatto giuramento, tornerò alla mia casa: giammai un re della mia terra verrà qui portando un esercito ben armato. Allora infatti, io stesso, pur dalla tomba, coloro che avessero trasgredito questo giuramento di ora, punirò con sventure senza scampo, togliendo coraggio al loro cammino con infausti auspici, onde si pentano dell'impresa: ma se resteranno nei patti, e questa città di Pallade sempre onoreranno con alleanza in guerra, io sarò a loro molto benigno. Salve a te, e anche a te, popolo di questa città: che tu consegua sempre lotta senza scampo per i tuoi nemici, e salvezza e vittoria in guerra!²⁵²».

Oreste emana sia maledizioni o benedizioni contro gli Argivi per i quali egli presta ora un giuramento. Egli diventa qualcosa di più che un semplice mortale, più di un semplice giuramento, si costruisce come un giuramento-maledizione. Questa è una permutazione notevole della formula giuramento che trasforma la voce di Oreste da un individuo che parla a nome della sua città, ad un potere demoniaco in grado di punire lo spergiuro, privando completamente le Erinni dei loro compiti.

Accattivante, per certi versi, questa versione di *horkos* che viene raggiunta nel contesto della giurisprudenza ateniese: grazie al giuramento di Oreste le Erinni sono

²⁵¹ Ricordiamo che nell'antica Grecia la vendetta era un dovere sociale: chi non si vendicava era riprovato e ritenuto vile, e per questo spregevole; mentre, per converso, chi vendicava le offese ricevute veniva lodato, ricordando che da questo verrà loro fama eterna, come rivela chiaramente la gloria che si fa Oreste fra tutti gli uomini, uccidendo l'assassino del padre, Egisto, divenendo Oreste divino. Ciò è rivelato chiaramente da una serie di passi dell'Odissea: «Non senti che gloria s'è fatto Oreste divino
Fra gli uomini tutti, uccidendo l'assassino del padre,
Egisto ingannatore, che il nobile padre gli uccise»
(*Od.*, 1, 298-300. Vedi anche *Od.*, 3, 202-209.

²⁵² *Ivi*, p. 137.

sistematiche in modo sicuro all'interno della *polis*. E con una certa logica complessa il giovane, la cui famiglia è stata divorata da maledizioni e bestemmie, diventa lui stesso l'incarnazione e l'agente di una maledizione-giuramento.

L'enfasi delle vicende e dei dialoghi riportati va posta ai fini del nostro discorso proprio sulla connessione giuramento-maledizione che è fondamentale per comprendere l'ambivalenza dei giuramenti che se da un lato pongono fine ad una serie di conflitti dall'altro lato possono essi stessi generare uno stato di discordia tra gli uomini. Discordia che è generata dalla violazione della parola efficace di giuramento, come abbiamo visto in particolare nel contesto delle tragedie greche, e, di conseguenza, dall'attuarsi della maledizione che risulta essere più che mai efficace. In questa struttura si comprende perché il giuramento sia considerato da Esiodo il peggiore dei flagelli, perché può mettere in pericolo la vita stessa di colui che spergiura volontariamente, violando il giuramento prestato. Le tragedie greche riportate sono fondamentali soprattutto come esempi di rottura o inefficacia dei giuramenti e di conseguenza come esempi di efficacia della maledizione la quale scatena una precisa logica di vendetta che richiama pertanto apertamente i casi esaminati, come, ad esempio, il caso di Medea che ha reso efficace la sua maledizione narrando della morte dei suoi figli e della moglie di Giasone e infine attuandola.

Come si è visto, la maledizione condizionale presente nei giuramenti è la garanzia e la difesa del patto, e si prospetta come punizione per chi contravvenga a quanto è stato giurato, per questo i giuramenti, nel mondo antico, hanno come clausola una maledizione contro lo spergiuro. Quando si verifica la violazione del patto e del giuramento la maledizione da condizionale diventa effettiva.

2.3.7 Giuramento e discordia

Nonostante fin qui abbiamo dato forte risalto e centralità all'aspetto più violento del giuramento nel mondo greco, concludiamo questo capitolo ribadendo che anche nel mondo greco il giuramento rimane, comunque, il metodo cui si ricorreva per dirimere la controversia in caso di disaccordo tra le parti. L'idea secondo la quale i greci sarebbero poco sensibili al vincolo del giuramento è, a mio avviso, un *cliché*, un luogo comune. La società greca, infatti, è caratterizzata da una frequente applicazione dei giuramenti prestati, come hanno rilevato Erich Ziebarth, Rudolf Hirzel, Justus Herm Lipsius, Kurt Latte solo per citarne alcuni.

È ben noto, infatti, seguendo quanto affermato tanto dallo storico del diritto Ludovic Beauchet (1855-1914) in *Histoire du droit privé de la république athénienne* (1897) quanto da Gustav Glotz in *Etudes*, che il giuramento segnava i più importanti momenti nella vita del cittadino greco. Basti pensare alla tradizione omerica che ci ricorda consacrati dal giuramento solenne i rapporti fra gli dèi, fra i due eserciti in guerra, o fra gli stessi condottieri nemici. Si tratta, cioè, di un tipo di legame che è spesso realizzato in situazioni in cui uno o entrambe le parti hanno motivi per sospettare dell'affidabilità dell'altro, soprattutto nel caso in cui in precedenza c'è già stata un'ostilità che ha fatto sì che le parti in questione divenissero tra di loro acerrimi nemici, per cui si ricorre al giuramento, chiamando gli dèi a testimoniare e spesso esprimendo esplicitamente quanto avverrebbe nel caso in cui la parola data non verrà mantenuta²⁵³, per porre fine ad un conflitto o addirittura per diventare alleati.

Un episodio che testimonia come il giuramento sia un elemento cruciale e determinante nel porre fine alla discordia tra le parti è rappresentato dall'*Iliade* di Omero. In questo episodio si ricorre al giuramento come metodo per dirimere la controversia e dunque per porre fine alla discordia tra gli uomini ricorrendo alla sanzione divina. Ciò che emerge da questo passo è l'idea del riverberarsi della punizione divina su colui che spergiura, e quindi, su colui che non mantiene la parola data e l'emergere del giuramento come principio risolutore delle liti. Episodio che sembra illustrare in maniera perfetta quanto affermato da Glotz e ripreso da Loraux sul giuramento: «[il giuramento impedisce] agli uomini di essere in uno stato permanente di

²⁵³ È proprio questo elemento di auto-maledizione che distingue il giuramenti dalla *pistis* e, in generale, dalla promessa.

ostilità reciproca²⁵⁴», di costituire la più efficace delle prevenzioni contro al discordia e la guerra:

«Anzi darò il giudizio io stesso e nessuno, ti dico,
avrà a ridire fra i Danai, perché sarà retto.
Vieni qui, Antiloco, alunno di Zeus – questo è l'uso –
dritto davanti al carro e ai cavalli, e la frusta
flessibile prendi in mano, quella con cui guidavi,
e toccando i cavalli, per Ennosigeo scuotitore della terra
giura che non impedisti il mio carro volutamente e con dolo²⁵⁵».

In questo episodio dell'*Iliade* il giuramento risolve la lite tra Menelao e Antiloco sorta dalla gara dei carri. In questi versi Menelao accusa Antiloco di guida fallosa e perciò lo sfida a giurare secondo le formule in nome di Poseidone, toccando i cavalli con la frusta in mano, perché quest'ultimo ammetta le ragioni dell'avversario circa la scorrettezza del proprio comportamento nella precedente gara di carri, evitando così che la controversia degeneri in una lite senza fine²⁵⁶.

Analogamente in Tucidide i giuramenti che si scambiano le parti pongono termine ad un conflitto o addirittura le parti che prestano giuramento da acerrimi nemici diventano alleati. A questo proposito riportiamo gli episodi della guerra del Peloponneso in cui si prestano dei giuramenti.

Ecco il testo che sancisce il giuramento tra Ateniesi e Spartani:

²⁵⁴ Glotz, *Le serment*, cit. p. 100 in Loraux, *La città divisa*, cit. p. 223.

²⁵⁵ Omero, (720 a.C.) *Iliade*, libro XXIII, 262-650.

²⁵⁶ Stando alle analisi di Eva Cantarella in *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco* (1979), è possibile affermare con certezza che l'ordalia, nei poemi, risulta attestata come mezzo consuetudinario di risoluzione delle controversie internazionali, come nel duello internazionale Paride-Menelao. Si può parlare, dunque, di ordalia, ossia, della credenza in un intervento divino nel momento della decisione per porre fine alle controversie internazionali, mentre per quanto riguarda le controversie interne, ad avviso della Cantarella, il problema è ulteriore e discutibile.

«Ateniesi e Spartani, con i rispettivi alleati, hanno concluso la pace alle seguenti condizioni, che le singole città hanno giurato di rispettare. [...]. Dall'una parte e dall'altra, pronunceranno il giuramento più solenne, secondo la tradizione, 17 cittadini di ciascuna delle due città; e il giuramento sarà così concepito: "Rispetterò queste condizioni e questi patti con giustizia e lealtà". Allo stesso modo, Spartani e alleati presteranno agli Ateniesi il giuramento, che dovrà poi essere rinnovato ogni anno da ambo le parti. Esso sarà inciso su dei cippi in Olimpia, a Delfi, sull'Istmo, in Atene sull'acropoli, e nel tempio di Amicla presso Sparta. Se da una parte e dall'altra ci sarà stata qualche dimenticanza, su qualche particolare, senza violare il giuramento, facendo valere le buone ragioni, potranno sia gli uni che gli altri introdurre delle modificazioni, purché su ciò siano d'accordo tanto gli Ateniesi quanto gli Spartani».

Pace che, come è bene noto, non durerà molto. Ci sono, infatti, molti passi in Tucidide in cui gli Spartani non tengono fede ai giuramenti. Gli esempi in cui gli Ateniesi si trovano in grave disaccordo con gli Spartani sono, infatti, innumerevoli.

Un esempio di falsa testimonianza da parte del re Spartano Archidamo è rintracciabile nell'episodio del 429 a. C. in cui gli Spartani invadono Platea. I Plateesi protestano contro questa violazione dei giuramenti da parte degli Spartani ma questa volta non invocano al pace dei trent'anni che ormai è diventata lettera morta ma attraverso lo speciale giuramento di Platea del 479, che garantiva autonomia alla città e protezione nel caso in cui qualcuno marciasse ingiustamente contro di loro per ridurli in schiavitù.

Gli episodi narrati da Tucidide rivelano come i giuramenti prestati, come ad esempio quello che si scambiano ateniesi e beoti in seguito ad un contenzioso²⁵⁷, siano atti che derivano da uno stato di discordia, alludono cioè al fatto che decidono una discordia. Come ha notato la stessa Loraux, il quinto libro di Tucidide dedicato alla pace di Nicia presenta ventidue occorrenze di horkos sulle trentasei dell'intera opera.

Si tratta, cioè, di episodi che sembrano illustrare in maniera perfetta quanto affermato da Gustave Glotz e ripreso da Nicole Loraux sul giuramento: «[il giuramento impedisce] agli uomini di essere in uno stato permanente di ostilità reciproca²⁵⁸», di costituire la più efficace delle prevenzioni contro la discordia e la guerra. Anche nelle *Eumenidi* (letteralmente "le benevoli") eschilee si giunge ad una risoluzione delle

²⁵⁷ «Una volta, infatti, in seguito a contesa sorta per questa località fra Beoti e Ateniesi, avevano giurato che nessuna delle due città avrebbe abitato da sola quel luogo» (Tucidide, V, p. 34).

²⁵⁸ Glotz, *Le serment*, cit. p. 100 in Loraux, *La città divisa*, cit. p. 223.

controversie e all'instaurarsi di una situazione di equilibrio e di armonia; equilibrio ed ordine che si ottengono grazie all'istituzione dell'Aeropago, il tribunale ateniese competente a giudicare i crimini di sangue, una nuova forma di giustizia che è sotto il controllo di Zeus e che non agisce più direttamente attraverso le Erinni che sono la personificazione della vendetta e vengono spesso identificate con maledizioni, ma piuttosto attraverso *Dike*, la giustizia, ossia la dea che tiene l'equilibrio dell'universo, ponendo così un punto d'arresto alla serie infinita, alla catena inarrestabile ed infernale di vendette, uscendo da una situazione tribale, caratterizzata da aggressività e violenza. Come abbiamo già anticipato nei precedenti paragrafi il tentativo da parte del giuramento di addomesticare la violenza, come nel caso appena citato in cui le Erinni da dee della vendetta diventano benevoli, dee della giustizia, non riesce mai a neutralizzare definitivamente le tensioni proprio a causa di questa sua costitutiva ambivalenza, per cui anche le Eumenidi possono sempre tornare a vendicarsi, hanno cioè un carattere "perturbante" come direbbe Freud: ciò che è benevolo può diventare malevolo. Questi aspetti distruttivi prevalgono, per esempio, come abbiamo esaminato in precedenza, nelle prime due tragedie dell'*Oresteia* e nella *Medea* di Euripide.

La vita greca, dunque, conosceva la minaccia della punizione stabilita dalla *ἀρά* o *execratio*, come quella riportata anche nel discorso di Demostene e ripreso da Crosara insieme al giuramento degli Eliasti, di fedeltà alle leggi, alla libertà, agli obblighi dei cittadini, che ordinava: «Giuri per Zeus, Posidone, Demetra, e imprechi il malanno a sé stesso, alla casa sua, se trasgredirà alcune di queste cose, a chi resterà fedele al giuramento vengano molti beni²⁵⁹».

La *ἀρά*, la maledizione, ritorna anche in un altro giuramento, rimasto celebre nella storia dell'umanità: quello di Ippocrate, espresso per le varie divinità della medicina: «*Medicorum iusiurandum. Per Apollinem medicum et Aesculapium Sanitatemque et Panaceam iureiurando affirmo et deos deasque omnes testor*²⁶⁰».

Quello che nelle sue analisi Crosara vuole dimostrare è che c'è un duplice aspetto del giuramento greco: quello pubblico, consacrato in alcune circostanze da

²⁵⁹ Crosara, *Jurata voce*, cit. p. 62.

²⁶⁰ *Ibidem*.

esempi famosi di lealtà e di sacrificio che resero gloriosa la storia della Grecia²⁶¹, e quello privato che poteva dar ragione alle considerazioni negative sulla πίστις greca.

A mio avviso, preoccupato di determinare l'efficacia o meno del giuramento greco Crosara trascura, e quindi nega, il campo all'interno del quale questa determinazione è resa possibile e praticabile; nello specifico Crosara trascura, a mio avviso, la particolare situazione linguistica di questo tipo di enunciato, riducendo il giuramento ad un'analisi delle sue formule. Alle precisazioni ed osservazioni di Crosara viene, dunque, quasi naturale fare un appunto la cui semplicità ha davvero del sorprendente; è possibile a tale proposito servirsi ad esempio delle parole di Verdier: «Le serment est un acte de langage». Come non essere d'accordo? Lo stesso Benveniste lo è, ed infatti esprime lo stesso pensiero quasi con le stesse parole: «"giurare" consiste appunto nell'enunciazione *je jure*. [...] L'enunciazione si identifica con l'atto stesso²⁶²». Osservazione, che ho anche ricordato nella prima parte della tesi, tracciando i punti più salienti del ragionamento, indicando sommariamente la differenza tra *io giuro*, che è un atto, ed *egli giura*, che è solo un'informazione. Su questo problema, quello del giuramento inteso come atto linguistico, tornerò anche nell'ultimo capitolo.

Prima però di concludere questa analisi del giuramento nel mondo antico e di passare alla descrizione del giuramento nella contemporaneità facendo riferimento ancora una volta ad Agamben, in particolare alla terminologia utilizzata in *Opus dei*, al fine di chiarire l'equivocità, il malinteso che è alla base della concezione del giuramento nel nostro tempo, vorrei fare un breve cenno all'importanza del giuramento per i romani.

3. Alcune riflessioni sul giuramento a Roma

²⁶¹ Anche se abbiamo citato esempi di mancata fedeltà del giuramento anche per i trattati; si veda, per esempio, in Tucidide a proposito della guerra del Peloponneso.

²⁶² Benveniste, *Problemi I*, cit. p. 319.

Nel chiudere questa rapida rassegna sul mondo classico non è tuttavia possibile trascurare il tema del giuramento presso i romani. Sulla scia di Antonello Calore²⁶³, riteniamo che un buon punto di partenza per l'analisi del giuramento romano, sia il giuramento descritto dallo storico Dionigi di Alicarnasso, un esperto della cultura romana arcaica, il quale individua in un passaggio del primo libro delle *Antichità romane*, un modo di giurare, profondamente radicato nella tradizione romana, ricostruendo la nascita del culto di Ercole nell'epoca mitostorica precedente alla fondazione di Roma, soffermandosi sull'*Ara Maxima* e sulle attività ad essa connesse: «L'*Ara Maxima* era ritenuta dai Romani l'altare sul quale Ercole consacrò le decime del bestiame. Essa sorgeva vicino al *Forum Boarium* e veniva tenuta in gran venerazione dagli abitanti del luogo. Su di essa, infatti, coloro che volevano rendere certo l'atto facevano giuramenti e accordi. Vi si sacrificavano anche numerose decime di beni come *ex voto*²⁶⁴». Si tratta di una testimonianza molto importante perché, come sottolinea Calore, attesta l'esistenza di una figura di giuramento molto complessa: «Si trattava di un atto radicato nel costume romano da tempi remoti, avente una funzione negli scambi condotti nell'area del mercato e la cui realizzazione implicava una stretta relazione con l'altare²⁶⁵». Come nota sempre Calore, quello di giurare sull'*Ara Maxima*, luogo sacro, in stretto rapporto con il culto di Ercole, rinvia ad una prassi molto più antica, praticata da diversi popoli nell'area mediterranea, risalente almeno al VI secolo a.C.

Passiamo ora ad esaminare la funzione di tale giuramento: «Dionigi narra che il re Numa propiziò il culto della *Fides* per la ragione principale di tutelare i contratti stipulati senza la presenza di testimoni, addivenendo così al risultato che gli accordi fatti sulla *fides* personale equivalevano a quelli realizzati al giuramento più solenne²⁶⁶». Dionigi interpreterebbe, dunque, il giuramento dell'epoca arcaica, ossia, il giurare sull'*Ara Maxima* nel VI sec. a.C., come forma dell'accordo, identificandolo con il

²⁶³ A. Calore, (2000), *Per Iovem lapidem alle origini del giuramento. Sulla presenza del "Sacro" nell'esperienza giuridica romana*, Milano, Giuffrè.

²⁶⁴ Calore, 2000, p. 22.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ivi*, pp. 24-25.

patto, e avendo nell'altare l'elemento determinante. L'ara, ossia l'altare, indicava lo spazio dove l'azione doveva essere compiuta per essere valida²⁶⁷.

Un analogo tipo di giuramento venne conservato e tenuto in grande considerazione dalla cultura imperiale.

Virgilio nell'ultimo libro dell'Eneide, fa sancire i patti reciproci tra Enea e Latino, i quali giurano solennemente le condizioni dello scontro fatale, il duello con Turno. In modo particolare, il re Latino, prima di recitare la formula, alza gli occhi al cielo, la mano destra alle stelle e, chiamando a testimone gli dèi, tocca l'altare. Il gesto di toccare l'altare contribuiva a dare efficacia obbligatoria al giuramento.

L'altare è quindi non un mero spazio fisico ma un luogo sacro, che, in seguito a particolari rituali, diventa sede della divinità: spazio nel quale è possibile una comunicazione con essa e la realizzazione legittima di azioni rilevanti, come i giuramenti. Il giuramento doveva essere prestato toccando l'ara. Il gesto congiuntamente alla pronuncia di determinate parole, metteva in contatto il giurante con la divinità, costringendo quest'ultima a fungere da testimone dell'atto. Un altro tipo di giuramento che si basa sul contatto con un oggetto sacro, rendendolo simile al giuramento appena citato, è il giuramento per *Iovem lapidem*, il quale rappresentò l'archetipo dell'atto giurato solenne nel periodo più antico della storia di Roma, quando, ancora lontana dall'essere la "superpotenza" del Mediterraneo, disciplinava, mediante questo giuramento, i rapporti con altre comunità, anche se la dottrina a riguardo non è unanime²⁶⁸.

Il giuramento presso i romani, come si è visto brevemente in precedenza, ma anche nel passo sopra citato, si ricollegava dunque al valore della *fides*, che oltre a costituirne la base morale, rappresentava anzitutto un elemento religioso, tanto è vero che venendo meno ad essa si rompeva la *pax Deorum*, cioè l'accordo fra i pii romani e

²⁶⁷ Il gesto di giurare toccando l'altare, è una prassi ben presente nella società romana di epoca storica, come documentano ampiamente le fonti che vanno dal II secolo a. C. al II secolo d.C. Ricordiamo anche che la pratica del contatto con l'oggetto sacro era molto diffusa in Grecia e, in generale, toccare l'oggetto sacro durante il giuramento può essere ritenuto un tratto comune a molte culture indoeuropee (vedi L. Gernet, *diritto e prediritto in Grecia antica* (1951), in *Antropologia della Grecia antica* (1968) trad. it., Milano, 1983, p. 177).

²⁶⁸ Per quanto riguarda l'analisi di questo tipo di giuramento cfr. Calore, 2000, p. 35.

le divinità²⁶⁹. Concetto che, come abbiamo visto nella prima parte della tesi a proposito del rapporto tra giuramento e fede, è stata investigata mirabilmente da Benveniste, il quale individua la fondamentale ambiguità del termine e della sua resa da parte degli studiosi della lingua e della letteratura latina.

In estrema sintesi, con *fides* si esprime *in primis* la *fedeltà* intesa «quale costante rispondenza alla fiducia accordata da altri o a un impegno liberamente assunto; nel rapporto feudale, l'atto col quale un vassallo s'impegnava a mantenersi fedele al signore, a riconoscerne l'autorità, a pagargli i tributi e a dargli in qualsiasi momento aiuto e assistenza²⁷⁰», nozione che presenta prolungamenti in parecchi campi, da quello religioso e morale a quello filosofico e giuridico.

Le attestazioni più antiche dimostrano però che la *fides* è una sorta di *credito* di cui si gode verso il *partner* all'interno di una relazione di mutuo scambio, anche nel caso della preghiera gli dèi che, rassicurati dalla fedeltà del loro devoto, assicureranno in cambio il beneficio richiesto.

Nell'evoluzione terminologica, in particolare con la nascita dello *jus* e la regolazione normativa dei rapporti interpersonali, si assiste ad una sensibile modificazione che sottolinea l'alterità della relazione tra due contraenti, di cui quello che detiene la *fides*, riposta in lui da un altro, ha un potere sull'altro, prevale in un qualche modo su di lui²⁷¹.

Il recente studio di Agamben così come il meno recente di Crosara o di Amirante, valuta attentamente alcuni passi del *De Officiis* di Marco Tullio Cicerone, un autore latino che ha senz'altro valorizzato la lezione del mondo greco ed in particolare quella della filosofia platonica, nonché interprete ed esaltatore del vecchio mondo romano, e in modo particolare, della *fides* come elemento fondamentale del costume romano che a causa della sua natura divina veniva invocata nei giuramenti, come dimostra una vasta serie di fonti che lo stesso Cicerone riporta e sulle quali ci

²⁶⁹ Tuttavia, Giovenale nelle sue Satire ci offre uno squarcio della realtà romana all'inizio del II secolo d.C., da cui risulta come lo spergiuro a scopo di lucro fosse all'ordine del giorno, insistendo sul tema della *fides violata*.

²⁷⁰ Devoto-Oli, 2001.

²⁷¹ Cfr. Benveniste, 2001, Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Economia, parentela, società, Torino Einaudi, pp. 85-90.

intratterremo *breviter*: «Id indicant leges in duodecim tabulis, indicant sacratae, indicant foedera, quibus etiam cum hoste devincitur fides; indicant notiones animadversionesque censorum, qui nulla de re diligentius quam de iureiurando iudicabant²⁷²».

Sull'importanza che la *fides* ebbe nella cultura romana e sulla stretta relazione tra la *fides* e il giuramento, rimandiamo ad un verso di Ennio, riportato da Cicerone nel *De Officiis*: «O Fides alma apta pinnis et ius iurandum Iovis²⁷³». Mentre, per quanto riguarda il rapporto tra la *fides* e la mano destra è sufficiente rinviare all'origine del mito della *clades dextrae* di Muzio Scevola²⁷⁴. La mano, in particolare quella destra, era considerata la parte del corpo dove si irradiava la potenza “buona” dell'individuo. Anche nella cultura latina la mano destra veniva usata nelle invocazioni agli dèi celesti e superi.

Come ricorda Cicerone, ripreso a sua volta da Crosara, Giove era spesso unito alla *fides* nel culto degli antichi romani: «Iuppiter, cuius nomine maiores nostri vinctam testimoniorum fidem esse voluerunt. [...] Deorum hominumque fidem²⁷⁵».

Il passo appena riportato mostra la natura divina della *fides* così come era concepita nel pensiero romano. Esempi di questo particolare rapporto fra gli dèi, gli uomini e la *fides*, sono descritti da Cicerone non solo nel *De officiis* ma anche nel *De Legibus*, riferendosi agli dèi in quanto giudici e testimoni: «Diis immortalibus interpositis tum iudicibus tum testibus²⁷⁶».

Come si sa dalle analisi di Crosara su Livio il passaggio dall'invocazione degli dèi alla richiesta della loro vendetta avveniva in modo parallelo, tanto che le due espressioni “deos testes facere” e “deos iratos invocare” riportate da Livio erano considerate equivalenti. Anzi, come si è già notato, secondo Livio l'invocazione degli dèi comporta esattamente la execratio che si esprimeva nella seguente formula: “si sciens fallo, tum me dispiter bonis eiiciat”. Secondo l'importante testo riportato da Livio un'interessante giuramento che mostra la sua relazione con la execratio, invocando Giove tutore dei giuramenti, fu quello espresso da Scipione dopo Canne nel

²⁷² Cicerone, *De officiis*, III, 31, 111 in Crosara, *Jurata voce*, cit. p. 67.

²⁷³ Cfr. Calore, 2000, p. 69.

²⁷⁴ Sull'argomento vedi, A. Calore, 2000, p. 70; E. Montanari, 1988; P. Boyancè, 1964.

²⁷⁵ Ivi, cit. p. 69.

²⁷⁶ *Ibidem*.

216 a. C.: «ex mei animi sententia iuro ut ego publicam romani non deseram neque alium civem romanum deserere patior. Si sciens fallo, tum Iuppiter Optimus Maximus domum familiam meam pessimo leto adficiat²⁷⁷».

L'importante testimonianza fornitaci da Livio e Cicerone e ripresa da Agamben, Crosara ed altri, illustra in maniera chiara e inequivocabile l'importanza della concezione romana della *fides* attributo divino contrapposta alla concezione greca delle divinità vendicative. In alcuni passi del *De Officiis*, Cicerone ammette come l'osservanza del giuramento non avviene in rapporto all'ira divina, piuttosto dipende da certi perenni principi morali: «Quod autem ad iram deorum quae nulla est, sed ad iustitiam et veritatem pertinet. Nam preclare Ennius: o Fides alma, apta pinnis, et iusiurandum Jovis! Qui ius igitur iurandum violat, is Fidem violat...in Capitolio vicinam Jovis²⁷⁸».

In primo piano c'è ancora una volta la *fides*: termine fondamentale in Cicerone e per il mondo romano *tout court*. *Fides* è prima di tutto la fiducia che si ripone concretamente nell'altro: “*habere fidem magnam alicui*”, ma come abbiamo già visto diventa poi fiducia in senso lato, quindi fedeltà al patto, e secondo Cicerone virtù fondamentale e costitutiva dello Stato come afferma nel *De Officiis*: “*Nec enim ulla res vehementius rem publicam continet quam fides*”.

Come è stato opportunamente rilevato da Agamben «l'argomentazione con cui Cicerone fonda a questo punto la *vis* del giuramento [...] non riguarda l'ira degli dèi, che non esiste (*quae nulla est*), ma la fiducia (*fides*). L'obbligatorietà del giuramento non deriva, cioè, secondo l'opinione troppo spesso ripetuta dagli studiosi moderni, dagli dèi, che sono stati chiamati soltanto come testimoni, ma dal fatto che esso si situa nell'ambito di un istituto più vasto, la *fides*, che regola tanto le relazioni fra gli uomini che quelle fra i popoli e le città²⁷⁹», la cui deriva male-dicente si manifesta nel “*Quis ius igitur iurandum violat, is fidem violat*”, “Colui che viola un giuramento, viola la fiducia”, così Cicerone in *De Officiis*.

²⁷⁷ Ivi, cit. p. 71.

²⁷⁸ Ivi, cit. p. 73.

²⁷⁹ Agamben 2008, cit. p. 32.

Cicerone pone, inoltre, il tema connotativo della giustizia secondo cui “fondamento è la lealtà cioè la scrupolosa e sincera osservanza delle promesse e dei patti”; “la *fides* (*fede, lealtà*) è stata chiamata così perché è quel che è stato promesso”, ovvero il doppio patto simbolico e relazionale del giuramento, la male-dizione e lo spergiuro, dall’altro la bene-dizione insita ed accolta nel giuramento.

Un ulteriore viatico analitico sul giuramento poggiato sulle fondamenta instabili di un atto di fiducia, di un «giuramento [che] è definito dall’inverarsi nei fatti delle parole (*an eipēi ginetai*, corrispondenza puntuale fra le parole e la realtà)²⁸⁰» compare nelle *Legum allegoriae* (204-208) di Filone, lì dove «a proposito del giuramento che Dio fa ad Abramo in Gen. 22, 16-17, mette il giuramento in relazione costitutiva col linguaggio di Dio: nota che Dio non giura su qualcun altro [...] ma su se stesso, poiché egli è il migliore di tutti. Alcuni dicono, però, che giurare non gli si addice, perché il giuramento si fa in vista della fiducia (*pisteos eneka*) e Dio solo è fidato (*pistos*)», di cui *pistis* come abbiamo visto in precedenza nel mondo greco.

Esempi di questo tipo, in cui compare l’elemento religioso alla base del giuramento ricordandone tutori gli dèi, li ritroviamo anche in Plinio: «Iurat in leges attendentibus dis... iurat observantibus iis quibus idem iurandum est, non ignarus alioqui nemini religiosius, quod iuraverit, custodiendum, quam cuius maxime interest non peierari²⁸¹».

Con il passaggio dall’età consolare a quella imperiale si aggiunge nella formula del giuramento un nuovo elemento religioso: si passa dalle divinità protettrici di Roma (Giove e i *divi* Augusti) alle divinità familiari (i Penati). Da un punto di vista non solo religioso ma anche politico ad avere un’importanza fondamentale nei rapporti tra Roma e le provincie dell’Impero, fu il giuramento per l’imperatore. Secondo quanto già notato da Crosara e Cumont in pagine pregevoli anche se poco note, il giuramento per l’imperatore veniva prestato dagli abitanti all’assunzione al trono dell’imperatore e consacrava il riconoscimento suo e la fedeltà loro, venendo a concludere e a consacrare il processo organizzativo dell’annessione, come riporta Cumont a proposito del giuramento espresso nell’anno 3 a.C. da quei cittadini e dai romani commercianti con

²⁸⁰ Ivi, cit. p. 29.

²⁸¹ Ivi, cit. p. 91.

loro, conservato dalla stele di Gangra di Paflagonia: «Io giuro per Zeus, la Terra, il Sole, tutti gli Dei e Dee e per lo stesso Augusto di essere favorevole a Cesare Augusto ed ai figli e discendenti suoi tutto il tempo della vita, in parole, in azioni e in pensieri, avendo amici quelli che essi hanno tali, stimando poi nemici quelli che loro stessi giudicano tali²⁸²». A questo obbligo segue poi l'ampia *ἀπά* o *execratio*: «Se poi qualcosa sia contrario a questo giuramento o non sia conforme a ciò che ho giurato, io mi voto da me stesso e di corpo e d'anima e della vita e dei figli e di tutta la mia stirpe e dei beni allo sterminio ed all'annientamento sino a tutta la discendenza, la mia e di tutti i miei, e né i corpi dei miei né quelli (nati) da me né la terra né il mare ricoprono e neppure producano frutti agli stessi²⁸³».

Il giuramento di Gangra che abbiamo testé riportato è il più antico dei giuramenti imperiali esaminato tanto da Crosara quanto da D'Ors. Ma ciò che è interessante notare in questo giuramento così come nei giuramenti esaminati in precedenza è la formula imprecatoria: la *ἀπά* dei greci, la *execratio* dei romani, di cui abbiamo visto i più lontani esempi nella Grecia classica, e che occupava una posizione centrale anche nella letteratura babilonese e assira.

Nel territorio della particolare relazione che la *fides* instaurava fra le persone, invece, il giuramento costituisce la premessa assertiva la cui veridicità inverte l'iniziale promessa nel futuro. La fiducia realizza con il fatto la realtà annunciata, le asserzioni di fede su noi stessi con cui occupiamo il terreno circostante impegnato dall'altro da noi. In ragione di ciò «la fede è tanto la fiducia che accordiamo a qualcuno – la fede che diamo – quanto la fiducia di cui godiamo presso qualcuno – la fede, il credito che abbiamo [secondo] i significati simmetrici del termine “fede” attivo e passivo, oggettivo e soggettivo, “garanzia data” e “fiducia ispirata”²⁸⁴».

Questa doppia elica antropologica con cui scambiamo porzioni di noi stessi con la realtà presentata agli altri trova qui, in una parziale conclusione, il centro rilevante dell'incidenza della fiducia nelle pratiche linguistiche e sociali che conferma il

²⁸² Cumont, F. (1901) Un serment de fidélité à l'Empereur Auguste, in *Revue des Études Grecques*, Paris, cit. p. 43. Il testo è già citato anche da Crosara e pubblicato da Dessau, Dittenberg, Von Premerstein e riportato quasi per intero da A. D'Ors, *Epigrafia Juridica*.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Agamben, 2008, cit. p. 35.

problema che abbiamo presentato in precedenza posto dalla Piazza riguardo ad un nascondimento tra le pieghe della *pistis* (fiducia) di una potenziale modalità di violenza mascherata da una condizione di libera scelta.

Difatti «Colui che detiene la *fides* messa in lui da un uomo tiene quest'uomo in suo potere. Per questo *fides* diventa quasi sinonimo di *potestas* e di *dicio*. Nella loro forma primitiva, queste relazioni implicavano una qualche reciprocità: mettere la propria *fides* in qualcuno procurava in cambio la sua garanzia e il suo aiuto, Ma proprio questo fatto sottolinea la *disuguaglianza* delle condizioni. Si tratta di un'autorità che viene esercitata insieme alla protezione su colui che si sottomette, in contraccambio della sua sottomissione e nella stessa misura di questa²⁸⁵».

Parole nette riguardo ad una *vis* della fiducia nella quale alberga la matrice fondativa delle relazioni interpersonali e dei giochi linguistici, a cui assegniamo il ruolo di protagonista della formazione e del funzionamento delle istituzioni. I risultati a cui siamo pervenuti per il giuramento in Grecia e a Roma ci permetteranno, infatti, di esaminare, nell'ultimo capitolo del presente lavoro, questo vessato istituto da un altro punto di vista, cioè dal punto di vista dell'antropologia del giuramento, ossia dell'obbligazione che alcune istituzioni, non solo religiose ma anche laiche, come ad esempio quella matrimoniale analizzata da Malinowski, impongono a colui che giura; solo dopo questa disamina crediamo che si potrà valutare l'efficacia o meno del giuramento nel nostro tempo, e solo allora si potrà giudicare con piena coscienza se questo istituto secolare debba essere considerato oggi come un istituto tramontato o in crisi, analizzando così i profondi cambiamenti di questo istituto nella contemporaneità, cambiamenti che sono legati anzitutto ai cambiamenti di una natura umana vulnerata.

²⁸⁵ Benveniste 1969, trad. it. 2001, vol. I, cit. p. 88.

Capitolo terzo

3. Habemus papam: la parola efficace oggi

3.1 Introduzione

In questo studio sul giuramento, condotto più spesso sulle fonti linguistiche e filosofiche, solo talvolta e per meglio illustrare abbiamo creduto opportuno citare le fonti giuridiche, ci sembra tuttavia non improprio il riferimento che, dopo le valutazioni del giuramento nelle epoche precedenti, poniamo ora quasi a degna conclusione dell'intera ricerca.

Si tratta della riflessione sull'ontologia efficace che Giorgio Agamben, dedica nel suo *Opus Dei* proprio all'ufficio, riferendosi non solo al termine latino *sacramentum*, diffuso negli autori cristiani a partire da Berengario di Tours fino a Tommaso d'Aquino, termine che deriverebbe dal giuramento classico, che nella figura del voto, implicava una consacrazione, come abbiamo chiarito nelle pagine precedenti, ma anche all'opera del monaco benedettino Odo Casel (1886-1948), uno dei principali ispiratori di quello che doveva essere più tardi definito "Movimento liturgico", intitolata *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, che è particolarmente importante – come sottolinea lo stesso Agamben – perché permette di porre il problema del rapporto tra liturgia e diritto. Quest'ultimo, nella forma più antica, trae le sue origini dalla religione e comprendeva anche la prestazione di un giuramento da parte del cittadino che nel nome degli dèi della sua città dava il proprio consenso alla legge.

Ma al fine di ricostruire il senso di quanto affermato nei precedenti capitoli in merito alla spinosa questione dell'efficacia del giuramento che, come sostiene Agamben, non può essere pensata come opposizione al modello teologico piuttosto si tratta di due elementi, il giuramento e la sfera divina, intimamente uniti che si richiamano l'un l'altro generando, grazie a questa loro consustanzialità, la performatività del linguaggio, è necessario fare riferimento alla contemporaneità. Ossia,

vogliamo chiederci: come si delimita il problema dell'efficacia del giuramento nella contemporaneità?

A questo scopo, quello di dimostrare come in realtà il giuramento abbia un fondamento di ordine linguistico-filosofico e non esclusivamente teologico, faremo anzitutto richiamo ad alcuni casi tratti dagli studi di Austin e Benveniste. Ne daremo alcuni esempi, analizzandoli in vista di ciò che se ne può trarre sull'efficacia della nozioni di giuramento e di promessa, prendendo visione degli studi condotti da Austin sul performativo, studi che potrebbero essere utili e interessanti per il nostro lavoro.

Spesso, infatti, è stato sottolineato il carattere esclusivamente teologico che ha contrassegnato il giuramento e la promessa per tutto il corso dei secoli fino alla loro laicizzazione. Austin, così come anche Benveniste, ne precisano invece il significato linguistico. La novità del loro punto di vista consiste proprio nel prendere coscienza del fatto che il giuramento in sé non comporta nessuna dimensione storica e che non funziona se non in virtù della sua natura *intenzionale*: «Nel caso particolare del promettere, come con molti altri performativi, è appropriato che la persona che enuncia la promessa debba avere una certa intenzione, vale a dire qui di mantenere la sua parola: e forse di tutti i fatti concomitanti questo sembra il più adatto ad essere quello che “io prometto” descrive o riporta²⁸⁶».

L'elemento divino non è il fattore principale del giuramento, ne è soltanto la cornice. La ragione per cui il giuramento diviene efficace risiede nell'*intenzione magica* che caratterizza l'enunciato esecutivo “io giuro”. E Benveniste, ampliando e confrontando il suo punto di vista con quello di Austin, ne precisa il significato: «Ecco un ambito in cui si producono enunciati esecutivi, quello degli atti d'autorità. Ed eccone un altro, ove l'enunciato non emana da un potere riconosciuto, ma pone un impegno personale per chi lo enuncia. A fianco degli atti d'autorità che pubblicano decisioni aventi forza di leggi, vi sono dunque enunciati di obbligazione relativi alla persona del parlante: *giuro..., prometto..., faccio voto..., mi impegno a...*²⁸⁷».

Allo stesso modo, dunque, Benveniste aveva già detto ciò a proposito di formule ancora più banali, nelle quali sono presenti residui di enunciati esecutivi, come emerge

²⁸⁶ Austin, 1962, *Come fare cose con le parole*, cit. p. 13.

²⁸⁷ Benveniste, 1966, *Problemi I*, cit. p. 326.

dal seguente passo: «*buongiorno*, nella sua forma completa: *Vi auguro il buon giorno*, è un esecutivo con intenzione magica²⁸⁸». Lo stesso vale per la funzione esecutiva presente in semplici formule come “vi auguro il benvenuto”, “chiedo scusa”, “vi consiglio di farlo” e così via.

Esamineremo quindi degli enunciati esecutivi che si prestino direttamente ad una indagine approfondita quale merita l’esecutivo “io giuro...” e le conclusioni che portano Agamben ad affermare che tale enunciato ha perduto, attualmente, la sua solennità e la sua virtù primitive o almeno non prova più molto, tanto la vita sociale lo ha banalizzato, decaduto al rango di una semplice formula.

Che questi abbia o no ragione, a nostro avviso, resta tuttavia il fatto che *Il sacramento del linguaggio* costituisce l’unico contributo esplicito all’analisi del giuramento riletto alla luce delle riflessioni compiute da Benveniste sulla funzione enunciativa. Si tratta, dunque, di una questione linguistica, che serve da base alla presente analisi. Per questo motivo ci interessa scegliere degli enunciati esecutivi, oltre a “io giuro”, che si prestino direttamente all’analisi, al fine di mostrare quali di questi enunciati siano caduti in disuso o abbiano perso la loro efficacia nella contemporaneità e quali, invece, continuano ad essere degli esecutivi a tutti gli effetti. Dal nostro punto di vista, “io giuro” è uno di quelli.

Nella nostra riflessione antropologica sul giuramento, Malinowski segna, a nostro avviso, una tappa fondamentale. Egli rileva nella sua ricerca, gli obblighi vincolanti dei primitivi nelle società extraoccidentali. Sebbene, infatti, per Malinowski sembra importante mettere l’accento sull’elemento psicologico o intenzionale, allo stesso tempo, come vedremo, per lui tale elemento non gioca un ruolo esclusivo. Piuttosto, l’efficacia e l’osservazione di alcune regole giuridiche all’interno delle società studiate da Malinowski, avviene grazie all’esistenza di un meccanismo di *reciprocità*, caratterizzato dalla *pubblicità*, e sono osservate per interesse personale, per ambizione e per vanità, come vedremo nelle prossime pagine. Considerazione, questa, di fondamentale importanza per intendere i meccanismi degli obblighi vincolanti in qualunque società, primitiva o civilizzata, come vedremo nel corso della nostra

²⁸⁸ *Ivi*, cit. p. 325.

indagine. Per Malinowski, infatti, a differenza della dottrina giuridica tradizionale²⁸⁹ che considera giuridica solo la norma coercibile ad opera dello Stato, l'osservanza delle regole può avvenire anche attraverso la coercizione sociale e psicologica. In una società come quella primitiva in cui ancora non esistono organi istituzionalmente preposti a ciò, non esiste ancora lo Stato, tale coercizione può essere esercitata da individui che, non agiscono individualmente, ma rappresentano la collettività nel suo insieme²⁹⁰.

Infine, cercare esempi di efficacia del giuramento al giorno d'oggi, ci permetterà di mettere in luce le sorti del linguaggio verbale e delle istituzioni nella contemporaneità.

3.2 Matrimonio e divorzio

Il primo esempio che analizzeremo in vista di ciò che se ne può trarre sulla crisi o meno del giuramento nella contemporaneità, è riferito alle nozioni di matrimonio e di divorzio. Come punto di partenza mi servirò di un parallelo sociologico. Le parole come “matrimonio” e “divorzio” sono, infatti, termini che comportano un'implicazione sociologica particolare. Per cui prima di basarci sui dati linguistici presentati da Benveniste nel vocabolario delle lingue indoeuropee sull'importanza del concetto di “matrimonio”, faremo riferimento a questo elemento in una società arcaica, completamente diversa dalla nostra, al fine di rintracciare gli elementi comuni che sono alla base di questa istituzione.

²⁸⁹ Cfr. Hoebel E. A., *Il diritto nelle società primitive*, trad. it. Bologna 1973, secondo il quale la vera fondamentale condizione *sine qua non* per l'esistenza del diritto in qualunque società è in realtà l'uso legittimo della coercizione fisica da parte di un'agente socialmente autorizzato. O ancora, come dice Jhering, il diritto senza l'uso della forza è come un “vuoto nome” o un “fuoco che non brucia”. Mentre sull'accostamento tra diritto primitivo e diritto internazionale si veda Hart H. L. A. , 1961, *The Concept of Law*, London, trad. it. *Il concetto di diritto*, Torino 1965. O ancora Barkun M. , 1968, *Law without Sanctions. Order in Primitive Society and the World Community*, New Haven 1968.

²⁹⁰ Su questa distinzione, quella tra l'antropologia del diritto e la tradizionale concezione della regola giuridica come espressione della volontà dello Stato, ritorna Eva Cantarella nel suo *Norma e sanzione in Omero* (1979): «Più che come espressione della volontà di pochi, imposta alla collettività con la forza (anche per coloro, come Hoebel, che ritengono l'uso della forza essenziale), la regola di diritto è la voce della collettività, vale a dire la voce della maggioranza. Essa è la simbolizzazione, in altri termini, di valori legalmente diffusi, tradotti, più che in comandi, in un sistema di giudizi» (Cantarella, 1979, p. 80).

3.2.1 L'istituzione matrimoniale nelle società primitive

È il merito dell'etnologo Bronislaw Malinowski²⁹¹, nelle sue ormai classiche ricerche sociologiche sulla vita sessuale degli abitanti delle Isole Trobriand, un arcipelago corallino a nord-est della Nuova Guinea, ad avere messo in luce la relazione tra il matrimonio e il divorzio in una società completamente “altra” dalla nostra, definendo e descrivendo le istituzioni caratteristiche della comunità Trobrianda. Egli ha fatto vedere che il matrimonio è un'istituzione presente tra i Trobriandi come da noi: «L'istituzione matrimoniale nelle Trobriand, [...], non presenta superficialmente nessuno di quegli aspetti sensazionali che renderebbero cara al mercante di “antiche sopravvivenze”, al cacciatore di “primordialità” e al mediatore di “contatti culturali”. Gli indigeni del nostro Arcipelago organizzano i loro matrimoni in modo così semplice e intelligente da renderli simili a quelli dei moderni e agnostici europei, senza scalpore né cerimonie, e senza un'inutile perdita di tempo e di sostanze. Il vincolo coniugale, una volta stretto, è definitivo ed esclusivo, almeno questo è l'ideale della legge, della morale e del costume tribali²⁹²».

Ossia, ciò che vogliamo chiederci è: come identificava le regole giuridiche Malinowski, nel suo ormai classico studio dedicato, nel 1929, alla cultura papuo-melanesiana, nelle isole Trobriand?

Come egli stesso dice, in modo molto elastico, già in uno dei suoi lavori precedenti²⁹³: «Ci avvicineremo ai nostri fatti con una concezione molto ampia ed elastica del problema che abbiamo di fronte. Nel cercare la “legge” e le forze legali, cercheremo semplicemente di scoprire e di analizzare tutte le regole concepite ed

²⁹¹ È possibile individuare nell'antropologo James George Frazer non meno che in Freud, i due maestri a lui più prossimi.

²⁹² Malinowski, 1968, *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1973, cit. p. 87.

²⁹³ Malinowski B., 1926, *Crime and Custom in Savage Society*; trad. it. *Diritto e costume*, cit. p. 68.

applicate come obblighi vincolanti, di classificare queste regole secondo il modo in cui esse sono fatte rispettate²⁹⁴».

Questi obblighi vincolanti, secondo Malinowski, sono posti in essere da un meccanismo di *reciprocità*, caratterizzato dalla *pubblicità*, e sono osservate per interesse personale, ad esempio il vantaggio economico, per ambizione, e per vanità.

Il matrimonio, dice ad esempio Malinowski, è innanzitutto un obbligo legale oltre che un continuo obbligo economico ai membri della famiglia della moglie perché essi devono contribuire sostanzialmente al mantenimento della nuova famiglia: «Per i trobriandesi questo elemento fa del matrimonio il perno della costituzione del potere tribale e anche di tutto il sistema economico, cioè il perno di quasi tutte le istituzioni²⁹⁵». È il vantaggio *economico* che, comportando un notevole tributo annuo di cibo che la famiglia della moglie regala al marito, provoca una circolazione di ricchezze attraverso l'intero meccanismo sociale delle Trobriand. Il sistema sociale, a sua volta, è determinato dall'autorità del capo e dal suo potere di finanziare tutte le imprese e le festività cerimoniali, che si fissano negli aspetti più profondi dell'istituzione, organizzandosi con gli altri elementi del sistema. Questa per Malinowski è soprattutto una dimostrazione chiara del perché i giovani trobriandesi pur possedendosi già sessualmente rimangono affascinati dal matrimonio e vogliono sposarsi comunque: «La prima cosa da tenere presente è che il trobriandese non ha una vera posizione sociale fino a quando non è sposato. Come abbiamo visto nella tabella delle suddivisioni per età, il termine corrente per un uomo, nel fiore della vita, è *tovavaygile* (uomo sposato). Uno scapolo non possiede una casa propria ed è privato di molti privilegi. [...]. Di modo che un uomo, specialmente se di rango importante, deve necessariamente sposarsi, perché, a parte il fatto che la sua situazione economica viene rafforzata dal reddito che riceve dalla famiglia della moglie, egli può inserirsi di diritto nell'ordinamento sociale soltanto se entra a far parte del gruppo dei *tovavaygile*²⁹⁶».

La dimostrazione di Malinowski si basa anzitutto sulle società arcaiche che gli hanno fornito dei dati ponderosi e conclusivi. Dopo aver analizzato tali dati nelle società primitive, in particolare nel mondo trobriandese, verificheremo tale meccanismo in altre

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ *Ivi*, cit. p. 88.

²⁹⁶ *Ivi*, cit. p. 90-91.

società antiche, in particolare nel mondo indoeuropeo, servendoci dei contributi di Benveniste. Malinowski stesso dichiara che è possibile contare un gran numero di testimonianze precise e sicure che descrivono una forma, piuttosto evoluta, di matrimonio presso i trobriandesi. Riporto qui alcuni esempi che sono, a nostro avviso, particolarmente significativi ai fini del discorso.

«Abbiamo visto come una coppia, dopo aver vissuto insieme un certo periodo di tempo, ed essersi resa conto di volersi sposare, renda pubblica la sua intenzione dormendo assieme regolarmente, mostrandosi in pubblico e restando assieme per lunghi periodi consecutivi. [...]. In molti casi ho potuto assistere al sorgere di questo desiderio del matrimonio attraverso un lungo periodo. Quando venni a Omarakana, trovai molte coppie di fidanzati. Il penultimo fratello di Namwana Guya'u, Kalogusa, era stato fidanzato in precedenza con Dabugera, una ragazza di rango più elevato, la figlia della figlia della sorella del padre (ovvero pronipote matrilineare di To'uluwa, l'attuale capo e padre di Kalogusa). Durante un'assenza del fidanzato, che durò un anno, la ragazza sposò un altro uomo. Al suo ritorno, Kalogusa si consolò mandando all'aria il fidanzamento del fratello maggiore Yobukwa'u e prendendo la fidanzata di quest'ultimo, Isepuna, per sé. Questi due, Kalogusa e Isepuna, erano molto innamorati, stavano sempre assieme e il ragazzo era molto geloso. Il fratello maggiore non se la prese molto per la perdita; cominciò una relazione con un'altra ragazza, piuttosto sempliciotta, pigra, educata in una Missione e tutto sommato insoddisfacente. Ambedue i ragazzi sposarono le loro rispettive fidanzate un paio di mesi dopo che li ebbi conosciuti²⁹⁷».

L'esempio di Kalogusa e Isepuna, che abbiamo appena riportato, dimostra come oltre alle ragioni economiche e sociali, vi sia anche, e non da meno, la personale devozione a una donna che spingono un uomo al matrimonio, che diviene spesso il fattore determinante della scelta, spingendolo a legare a sé la persona a cui è affezionato con una promessa, ossia attraverso il vincolo personalmente convalidato della legge tribale.

Ma ci sono pure anche nelle società primitive – come mette in luce lo stesso Malinowski – i cosiddetti *mariages de convenance*, dove è la ricchezza o la discendenza

²⁹⁷ *Ivi*, cit. p. 88-89.

o la posizione sociale a determinare la scelta. Quest'obbligo, quello del vantaggio economico, è forse il fattore più importante di tutto il meccanismo sociale delle Trobriand. Per cui, la forza che rende vincolanti queste regole è, in primo luogo, il movente economico. E, in secondo luogo, l'aspetto cerimoniale: la distribuzione e le esibizioni di cibo vengono fatte secondo certi rituali, che sono una parte molto importante della vita pubblica. La esibizione della ricchezza, e il cibo è ricchezza, è dunque l'elemento fondamentale del prestigio sociale: «Su di esso [il vantaggio economico], tramite l'istituzione del rango e il privilegio della poligamia, poggia l'autorità del capo e il suo potere di finanziare tutte le imprese e le festività cerimoniali. Di modo che un uomo, specialmente se di rango importante, deve necessariamente sposarsi, perché, a parte il fatto che la sua situazione economica viene rafforzata dal reddito che riceve dalla famiglia della moglie, egli può inserirsi di diritto nell'ordinamento sociale soltanto se entra a far parte del gruppo dei *tovavaygile*²⁹⁸».

Queste sono, dunque, le ragioni sociali, economiche, pratiche e sentimentali che spingono un uomo al matrimonio. Consapevoli della particolare importanza di questi aspetti, è nelle nostre intenzioni occuparci di un altro aspetto, non da meno importante, che riguarda i matrimoni già prestabiliti tramite fidanzamenti combinati tra bambini: «Nelle Trobriand esiste un altro modo per combinare i matrimoni oltre a quello solito del corteggiamento, e sotto molti aspetti i due metodi sono in forte contrasto tra di loro. Il matrimonio normale avviene attraverso la libera scelta, la prova e il graduale rafforzamento dei legami che assumono valore legale soltanto dopo il matrimonio. Nel matrimonio che segue al fidanzamento avvenuto durante l'infanzia, l'accordo è stato concertato dai genitori durante l'infanzia dei bambini; il ragazzo e la ragazza crescono in questo rapporto e si trovano vincolati l'uno all'altra prima di avere avuto la possibilità di una scelta personale²⁹⁹».

La grande importanza di questo tipo di matrimonio, che viene già deciso durante l'infanzia – gli indigeni considerano infatti il *vaypokala* (fidanzamento tra bambini) equivalente al matrimonio vero e proprio, tant'è che dei due fidanzati si parla come di marito e moglie e anch'essi si chiamano così tra di loro – dimostra chiaramente l'efficacia e la grande autorità dell'istituzione, in cui è il capo che ha il potere di

²⁹⁸ *Ivi*, cit. p. 90-91.

²⁹⁹ *Ivi*, cit. p. 102.

decidere il matrimonio: «In un solo modo il capo può sistemare per sempre suo figlio nel proprio villaggio con tutti i diritti di cittadinanza per se stesso e per la sua progenie garantendogli il possesso di tutti i doni fino alla morte, e cioè far contrarre al figlio un matrimonio tra cugini primi paterni, ovvero un matrimonio con la figlia della figlie della sorella³⁰⁰».

Un esempio concreto è rappresentato dalla figura di Namwana Guya'u, che prima di essere bandito per i motivi che analizzeremo qui di seguito, era la figura più importante del villaggio di Omarakana: «Un capo tribù, un capo di villaggio – o, in ogni caso un uomo di rango, ricco e potente, - dà al figlio prediletto tutto quanto riesce a sottrarre ai suoi eredi: alcuni appezzamenti nei terreni appartenenti al villaggio, privilegi nella pesca e nella caccia, parte della magia ereditaria, una posizione negli scambi della *kula*, un posto privilegiato nella canoa e la precedenza nelle danze. Molte volte il figlio diventa in qualche modo il vice del padre ed esegue la magia in vece sua, dirige il consiglio degli uomini della tribù e sfoggia il suo fascino personale e il suo influsso in tutte quelle occasioni in cui un uomo può guadagnarsi la tanto ambita *butura* (fama)³⁰¹».

Malgrado ciò, la figura di Namwana Guya'u verrà citata anche come esempio di fallimento³⁰² del suo matrimonio, con la sua conseguente espulsione dal villaggio di Omarakana, esempio concreto che testimonia lo scioglimento del matrimonio trobriandese mediante il divorzio. È proprio nel momento in cui il matrimonio termina con un divorzio che appare con chiarezza la natura dei legami matrimoniali e, in generale, del matrimonio in quanto istituzione.

Nella lingua degli indigeni trobriandesi, il “divorzio” è espresso dalla parola *vaypaka*. Per Malinowski non vi è alcun dubbio sul significato di tale parola. Bisogna, cioè, considerare il trobriandese *vaypaka* derivato dall'unione di due parole: da *vay*, che significa “matrimonio” e da *payki* che significa “rifiutare”. Se si cerca, dunque, come del resto fa lo stesso Malinowski, di far discendere “divorzio” da “matrimonio” e da “rifiutare” ci si accorge come in realtà questa pratica sia molto diffusa anche presso gli indigeni delle Trobriand.

³⁰⁰ *Ivi*, cit. p. 104.

³⁰¹ *Ivi*, cit. p. 103.

³⁰² Questi fallimenti, secondo Malinowski, sono in gran parte dovuti all'influsso sovvertitore dell'uomo bianco sui costumi degli indigeni.

Un esempio interessante di matrimonio che finì con un divorzio è rappresentato dall'episodio di Bagido'u, erede legittimo di Omarakana: «La sua prima moglie e il figlio di lei morirono e così egli sposò Dakiya, una donna favolosamente bella tanto che ne serbava ancora le tracce quando io la conobbi già in età avanzata. La sorella minore di Dakiya, Kamwalila, era sposata con Manimuwa, un famoso stregone di Wakayse. Kamwalila si ammalò e sua sorella Dakiya andò a curarla. Fa così che tra lei e il marito della sorella cominciarono brutte cose. Egli la stregò con la magia d'amore. Ne influenzò la mente a tal punto che commiseri immediatamente adulterio. Quando dopo la morte della sorella, Dakiya ritornò dal marito Bagido'u, le cose non andarono più come prima. Egli si rese conto che il suo cibo era duro, la sua acqua salmastra, le bibite di noce di cocco amare e la noce di betel vuota. Scoprì inoltre piccole pietre e pezzetti di legno nel suo recipiente di calce, rametti sui sentieri dove aveva l'abitudine di passare, pezzi di cose estranee nel suo cibo. Si ammalò e peggiorò sempre di più perché queste sostanze erano evidentemente i veicoli della magia nera inviategli dal suo nemico, lo stregone Manimuwa assistito dalla moglie infedele. Nel frattempo la moglie si incontrava con l'amante. Bagido'u la rimproverò e la minacciò finché un giorno lei scappò di casa e andò a vivere con Manimuwa, un comportamento del tutto irregolare. Dato che oramai il potere dei capi è molto limitato rispetto a quello di una volta, Bagido'u non poté usare poteri speciali per farla tornare; così si prese un'altra moglie – una donna dal viso piatto, indolente e anche un po' irascibile, chiamata Dagiribu'a. Dakiya rimase col suo amante stregone e lo sposò. Lo sfortunato Bagido'u che evidentemente soffre di tubercolosi, malattia della quale quasi tutti i membri della sua famiglia sono affetti, attribuisce i suoi malesseri alla stregoneria del rivale che secondo lui agisce tuttora su di lui. È una cosa molto seccante perché oltre al male causatogli dall'insulto dell'infedeltà della moglie c'è anche quello causatogli dalla magia nera³⁰³».

Se prendiamo in considerazione l'esempio appena riportato, risulta essere ben chiaro una cosa: oltre al fatto evidente che nelle isole Trobriand nei momenti critici dell'esistenza quotidiana, come quello del divorzio, viene praticata la magia³⁰⁴, in particolare la magia nera, ciò che Malinowski illustra con questo interessante esempio è la difficoltà che già in una cultura arcaica come quella trobriandese si ha nel mantenere

³⁰³ *Ivi*, cit. p. 144-145.

³⁰⁴ Sul rapporto delle cosiddette culture primitive con la magia cfr. E. De Martino, *Magia e civiltà*, 1962.

unito il legame del matrimonio. Qui, però, non è mia intenzione fare riferimento al pensiero magico piuttosto è quella di andare alla ricerca delle ragioni per cui un'istituzione come quella del matrimonio è esposta continuamente allo scacco, in modo da vedere in nuova luce il ruolo e il significato del giuramento presente in questa pratica e, di conseguenza, il problema della sua efficacia.

Gli esempi citati da Malinowski a questo proposito sono innumerevoli. Spesso i fattori che portano al divorzio sono le condizioni estranee, in particolare i litigi tra il marito e la famiglia della moglie, come nel caso del litigio tra Namwana Guya'u e Mitakata. Ma, il più delle volte, i matrimoni vengono sciolti semplicemente perché uno dei due non ha più voglia di stare con l'altro³⁰⁵. Inoltre, già in una società primitiva come quella trobriandese, l'adulterio veniva punito legalmente come nel caso del litigio tra Namwana Guya'u e Mitakata citato poc'anzi e che riporto qui di seguito: «Un giorno, all'incirca sei mesi dopo il mio arrivo a Omarakana, il litigio tra i due raggiunse il suo acme. Namwana Guya'u, il figlio del capo, accusò il suo nemico Mitakata, il nipote del capo e uno dei suoi eredi, di commettere adulterio con sua moglie, lo portò davanti al magistrato residente bianco e in questo modo gli procurò circa un mese di prigione. La notizia di tale imprigionamento arrivò al tramonto del recinto governamentale, distante qualche miglio, e creò il panico nel villaggio. Il capo si rinchiuso nella sua capanna personale in preda a cattivi presentimenti per il suo favorito che aveva osato offendere così avventatamente le leggi e i sentimenti tribali. I parenti dell'erede al governo imprigionato ribollivano di ira repressa e di indignazione. All'incombere della notte gli abitanti del villaggio, come soggiogati, si sedettero in silenzio attorno alla cena, ogni famiglia davanti al suo pasto solitario. Sulla piazza centrale non rimase nessuno. Namwana Guya'u era scomparso, il capo To'uluwa rimaneva rinchiuso nella sua capanna e anche quasi tutte le sue mogli erano nelle case con i loro bambini³⁰⁶».

Subito dopo seguirono le parole “vattene” (*bukula*), “ti cacciamo” (*kaybaim*), proferite, con voce forte e penetrante, dagli abitanti contro Namwana Guya'u. Parole

³⁰⁵ Esempi di questo genere sono riportati da Malinowski a pag. 143.

³⁰⁶ *Ivi*, cit. p. 31-32.

che, come ricorda anche Ernesto de Martino³⁰⁷ (1908-1965), hanno una forza vincolante e un potere rituale: «All'improvviso una voce gridò attraverso il villaggio silenzioso. Bagido'u, erede legittimo e fratello maggiore dell'uomo imprigionato, in piedi davanti alla sua capanna gridò rivolgendosi all'offensore della sua famiglia: “ Namwana Guya'u, hai causato grave danno. Noi, i Tabalu di Omarakana, ti abbiamo permesso di stare qui, di vivere tra noi. Hai avuto il cibo a sazietà qui a Omarakana. Hai mangiato il nostro cibo. Hai ricevuto una parte dei maiali che ci furono dati come tributo e anche una parte della carne. Hai navigato con le nostre canoe. Hai costruito una capanna sul nostro suolo. Ora ci hai arrecato danno. Hai raccontato menzogne. Mitakata è in prigione. Noi non vogliamo che tu rimanga qui. Questo è il nostro villaggio! Tu sei uno straniero qui! Vattene! Ti cacciamo via! Ti cacciamo via da Omarakana³⁰⁸».

È con questa formula di congedo e di espulsione chiamata *yoba*, che Namwana Guya'u viene invitato a lasciare per sempre il villaggio di Omarakana. In caso contrario, ossia, di disobbedienza alla richiesta rituale, sarebbe per sempre disonorato.

Ciò mostrerebbe, inoltre, come il divorzio non debba essere semplicemente considerato un esempio sociologico derivante dalla crisi del giuramento e della capacità di non mantenere la parola data. In realtà il problema è mal posto. Noi riteniamo che nella contemporaneità, così come in una cultura molto distante dalla nostra come emerge in quella trobriandese, l'importanza dei legami matrimoniali funzioni diversamente rispetto a prima e il conseguente aumento dello scioglimento dei matrimoni nella contemporaneità, sia dovuto in realtà non al problema dell'efficacia o meno del giuramento o semplicemente ad un modo diverso di vivere l'importanza dei legami sociali, legami che spesso si sciolgono a causa delle condizioni sopra elencate che non valgono solo per la cultura trobriandese, condizioni che avvicina queste persone alla maggior parte di noi, piuttosto alla decadenza dell'istituzione, in questo caso incarnata dai capi della tribù, che sembra non avere più il potere di un tempo di tenere legate due persone come emerge dal seguente passo: «Dato che oramai il potere dei capi

³⁰⁷ L'analisi del meccanismo rituale è affrontata da De Martino tanto ne *Il mondo magico* (1948) quanto negli scritti successivi e soprattutto nei brevi testi e frammenti sparsi che, grazie ad alcuni suoi amici ed allievi, sono stati raccolti e pubblicati postumi con il titolo *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (1977).

³⁰⁸ *Ibidem*.

è molto limitato rispetto a quello di una volta, Bagido'u non poté usare poteri speciali per farla tornare³⁰⁹».

Prima, però, di passare ad altri esempi che mostrerebbero come la causa di una minore efficacia della parola data nella contemporaneità non sia da rinvenire nella crisi del giuramento, piuttosto, nella crisi dell'istituzione come, ad esempio, dell'istituzione matrimonio che abbiamo appena analizzato, mi servirò di un altro parallelo: quello linguistico.

3.2.2 La nozione di matrimonio nel vocabolario indoeuropeo

Nella maggior parte delle lingue indoeuropee non esiste un termine che indichi il “matrimonio”. Benveniste stesso, organizzando i dati disponibili sul vocabolario indoeuropeo della parentela, mette in luce questa particolare situazione, affermando che «il “matrimonio” non ha un nome indoeuropeo³¹⁰». Dell'uomo dice solo che “conduce” (a casa sua) una donna che un altro uomo gli “dà” (lat. *uxorem ducere e nuptum dare*); della donna, che entra nella “condizione di sposa”, ricevendo così una funzione piuttosto che compiendo un atto (lat. *ire in matrimonium*).

Per quanto riguarda il primo caso, il fatto che “l'uomo prende moglie”, è espresso da un verbo di radice **wedh-* (“condurre”) che fornisce anche un gran numero di corrispondenze nella maggior parte delle lingue: «celtico gall. *dy-weddio*, sl. *vedo*, lit. *vedù*, avest. *vādayeiti*, con i derivati i.-ir. *vadhū-* “giovane sposa”, gr. *hēedna* “regalo di nozze”³¹¹». Sembrava non vi fosse alcun dubbio sulla costanza di tale significato nello stadio più antico, finché non si è stabilito che il verbo indoeuropeo **wedh-* non significasse “condurre”, bensì “sposare una donna”. Ne derivò una diversità non solo lessicale, che testimonia che si tratta di designazioni indipendenti in ogni lingua, ma anche morfologica. Bisogna, inoltre, considerare che a seconda che si tratti dell'uomo o della donna, i termini sono diversi: «per l'uomo, i termini sono *verbali*; per la donna,

³⁰⁹ Ibidem.

³¹⁰ Benveniste, Vocabolario, vol. I, cit. p. 183.

³¹¹ *Ivi*, cit. p. 183-184.

*nominali*³¹²». È difficile, comunque, rassegnarsi al fatto che non esista, propriamente parlando, un termine indoeuropeo per “matrimonio”. Ed è per questo che, secondo Benveniste, bisogna ammettere che il senso originario di **wedh-* fosse “condurre”, conservatosi fedelmente nell’indiano *nay-*, “condurre” e anche “sposare”, nel latino *ducere*, “condurre”, che anch’esso assume il senso di “sposare” nell’espressione *uxorem ducere*, e nel greco *gameîn*. Rimane ora da spiegare come mai da “condurre” sia potuto venire fuori “dare”: «Accanto a questi verbi, che denotano il ruolo dello sposo, bisogna mettere quelli che indicano la funzione del padre della ragazza nel matrimonio. Il padre, o il fratello in mancanza del padre, ha l’autorità di “dare” la ragazza al suo sposo: [...]. “Dare” è il verbo usato costantemente per questo atto solenne; lo si ritrova da una lingua all’altra, tutt’al più con qualche variazione nel preverbo: gr. *doûnai, ekdoûnai*, lat. *dare*, got. *fragiban*, sl. *otŭdati*, lit. *išduoti*, sanscr. *pradā-*. In avestico si distingue con *paradātā* e *aparadātā* la fanciulla che è stata regolarmente “data” da suo padre e quella che non lo è³¹³».

Ossia, Benveniste ritiene che “condurre” e “dare” abbiano la stessa struttura familiare, a seconda se la fanciulla veniva data o meno: «Questa costanza nell’espressione indica una permanenza degli usi ereditati da un passato comune e dalla stessa struttura familiare, in cui lo sposo “conduceva” a casa sua la fanciulla che il padre gli aveva “dato”³¹⁴».

Mentre per quanto riguarda i termini usati per il “matrimonio” dal punto di vista della donna, Benveniste ammette che non esiste un verbo che denoti per lei il fatto di sposarsi, e che sarebbe la contropartita delle espressioni di cui abbiamo parlato. Così il verbo *nubere*, limitato al latino, indicava solo il fatto di prendere il velo, rito della cerimonia delle nozze, non al matrimonio in sé stesso: «Di fatto il verbo [*nubere*] è usato solo per circostanze speciali. Tende per esempio a sottolineare una differenza di condizione sociale tra l’uomo e la donna, come in un passo di Plauto (*Aulularia* 479 sg.) in cui un personaggio propone che “i ricchi sposino senza dote le figlie dei cittadini poveri”, *opulentiores pauperiorum filias ut indotatas ducant uxores domum*, ma prevede questa obiezione: “Con chi allora si sposteranno le fanciulle ricche e con dote?”

³¹² *Ibidem.*

³¹³ *Ibidem.*

³¹⁴ *Ibidem.*

Quo illae nubent diuites dotatae?”; tra *uxores ducere* e *nubere* l’opposizione è voluta. In altri casi il verbo è soprattutto poetico. Sono usuali solo il participio *nupta* e la locuzione *nuptum dare* “dare (la propria figlia) in sposa”, cioè le forme del verbo che pongono la donna come oggetto, non come soggetto. Non si può neanche collegare al ruolo della donna il verbo lat. *maritare*, neppure alla data tarda in cui appare: *maritare* come verbo attivo significa “appaiare, unire”, e come verbo intransitivo si dice piuttosto dell’uomo che della donna³¹⁵».

È per questo che l’assenza di un verbo proprio, indica che la donna non si sposa, ma è sposata. Non compie un atto, cambia solo condizione mentre nel caso dell’uomo la presenza di un verbo proprio indica un atto a tutti gli effetti che consisteva nel “condurre”, “sposare” la propria fanciulla, prendendola per mano secondo il gesto rituale, come dimostrano i termini che denotano lo stato della donna sposata in indoiranico e in latino: «Troviamo in vedico due astratti molto vicini per la forma, *janitva-* e *janitvaná-* “condizione della donna sposata (*jani-*)”, tutti e due in un contesto formulare: *hastagrābhāsya didhisós távedám pátyus janitvám abhí sám babhūtha* “sei entrata nella condizione di donna sposata (*janit-vám*) con un marito che ti prende per mano e ti desidera” (alla vedova, *Rig Veda* X I8.8); *janitvanāya māmāhe* “ha offerto (due giovani donne) per il matrimonio” (VIII 2.42). Nel primo passo è evidente il rapporto tra i termini consacrati da una parte *janitvam*, dall’altra *hastagrābhāsya patyus*, il marito che, secondo il gesto rituale, prende la fanciulla per mano; nel secondo, che *janitvaná* indica la destinazione della donna data a suo marito secondo le forme richieste, “perché diventi sposa”. Un equivalente di *janitvá-* è il termine simmetrico *patitvá-*, *patitvaná-* “condizione di sposo” (X 40.9) quando questo designa il potere al quale la donna è sottomessa, così *patitvám... jagmúsi* “(la fanciulla) che è in potere dello sposo” (I 119.5)³¹⁶». Resta qualche traccia di questa locuzione che annuncia che la donna entra nella “condizione di sposa” anche nell’iranico antico, in cui “prendere in matrimonio (una fanciulla)” appare come un’espressione legale. Insomma in indoiranico, il termine “matrimonio” vale solo per la donna e significa “l’accesso della fanciulla alla condizione di sposa legale”.

³¹⁵ *Ivi*, cit. p. 184-185.

³¹⁶ *Ivi*, cit. p. 185.

Sembra quindi che il termine più antico per “matrimonio”, legato alla grande struttura della famiglia indoeuropea, mostrasse una “condizione legale”, una valenza giuridica, che è possibile ritrovare anche nella società romana, la stessa presente nel termine latino *matrimonium*: «Il termine lat. *matrimonium* è molto significativo al proposito. Preso alla lettera, *matrimonium* significa “condizione legale di *mater*”, conformemente al valore dei derivati in *-monium*, che sono tutti termini giuridici (*testimonium*, *vadimonium*, *mercimonium*, e naturalmente *patrimonium*). La ragione che ha portato a creare *matrimonium* non è l’analogia con *patrimonium*, nozione del tutto diversa. La si scopre in alcune espressioni consacrate in cui *matrimonium* assume il suo senso pieno, e cioè per il padre: *dare filiam in matrimonium*; per il marito: *alicuius filiam ducere in matrimonium*; infine per la fanciulla in questione: *ire in matrimonium*³¹⁷».

Sembra quindi che il termine *matrimonium* definisca la condizione alla quale accede la fanciulla: quella di *mater* (*familias*): «Questo è quanto il “matrimonio” significa per lei, non un atto, ma un destino; ella è data e condotta “in vista del *matrimonium*”, *in matrimonium*³¹⁸».

Le testimonianze latine aiutano, dunque, a ricostruire la storia di *matrimonium* a Roma. La parola designa lo stato al quale la sposa è promessa, riferendosi a una istituzione giuridica, come provano alcuni degli esempi riportati che confermano in effetti una serie di prove che *matrimonium* significava appunto una “condizione di sposa legale”.

Nelle forme moderne, invece, ci si allontana da questo antico significato, ed il matrimonio diviene semplicemente l’ “atto di sposarsi”, come avviene nelle forme moderne di *matrimonium* nelle lingue romanze, spagnolo e italiano *matrimonio*: «Le forme nominali che sono giunte alla nozione di “matrimonio” hanno tutte denotato in un primo tempo la condizione della donna che diventa sposa. Si è dovuto aspettare che questa specificità si cancellasse perché il concetto astratto di “matrimonio” potesse

³¹⁷ *Ivi*, cit. p. 186

³¹⁸ *Ibidem*.

prendere consistenza e designare finalmente l'unione legale dell'uomo e della donna³¹⁹».

Attraverso *matrimonium* e i termini imparentati in latino antico si può, dunque, cogliere un certo numero di termini giuridici che sono alla base della nozione di *matrimonio* intesa come istituzione giuridica oltre che religiosa.

Per chiarire quest'ultimo aspetto del matrimonio, inteso come l'unione legale dell'uomo e della donna, bisogna ricorrere al significato che questa parola assume nelle analisi di Rosier-Catach, la quale mette in luce la complessa questione del matrimonio religioso e, in particolare, il suo carattere di impegno, di obbligo reciproco supportato da un atto linguistico, ricorrendo alle *Sentenze* di Lombardo.

3.3 Breve riflessione sul matrimonio come sacramento

Il matrimonio come *sacramento* venne riconosciuto in occasione del Consiglio di Verona nel 1184, il quale individuò nel matrimonio alcune delle caratteristiche generali dei sacramenti, in particolare, la sua efficacia.

Lo studio di Rosier-Catach ci rivela il significato del matrimonio inteso come istituzione e atto sociale, basata sulla presenza di un'autorità, un prete, e sull'impegno a mantenere una promessa: «le sacrement du mariage [...] qu'il consiste en un consentement exprimé par des paroles, qu'il consiste le caractère d'engagement mutuel porté par un acte de langage³²⁰». È un tipo di impegno che lo si ritrova sotto questa forma nel momento in cui il matrimonio assume il significato religioso di sacramento, indicando una sorta di consenso e di impegno alla vita coniugale, all'affetto reciproco, all'unione legale dell'uomo e della donna, espresso attraverso un atto linguistico: «la mariage est un consentement, consentement a la vie conjugale, à l'affection mutuelle, à l'acte sexuel, en tant qu'il est exprimé par des paroles³²¹».

³¹⁹ *Ivi*, cit. p. 187.

³²⁰ Rosier-Catach, *La parole efficace*, cit. p. 324.

³²¹ *Ivi*, cit. p. 325.

È importante, infatti, che la promessa venga enunciata pubblicamente e che ci sia da parte di coloro che enunciano la promessa, un'intenzione reciproca a mantenerla, come ricorda Lombardo in un passo delle *Sentenze*: «La cause efficiente du mariage est le consentement, non pas n'importe lequel, mais celui qui est exprimé par des paroles; et des paroles qui ne sont pas au futur, mais au présent. – Si en effet il y avait consentement au futur, en disant: “Je te prendrai pour mari, et moi pour femme”, il ne s'agirait pas d'un consentement efficace au mariage. De même, s'il n'y avait consentement qu'en esprit, et sans qu'il soit exprimé par des paroles ou autres signes certains, un tel consentement ne réaliserait pas le mariage. Si par les paroles était signifié quelque chose qui ne serait voulu dans le cœur, et ce sans qu'il y ait contrainte ou ruse, l'obligation des paroles utilisées pour exprimer le consentement: “Je te prends pour mari, et moi pour épouse”, effectuerait le mariage³²²».

Pertanto il matrimonio viene definito, secondo la pratica della Chiesa romana, come il consenso reciproco a mantenere una promessa. Quest'ultima deve essere enunciata pubblicamente a parole. Pietro Lombardo e Tommaso D'Aquino ricordano, infatti, che il consenso reciproco è la *cause efficiente* del matrimonio o, come si legge in Bonaventura, la *cause prochaine du mariage*, ossia la causa prima del matrimonio come sacramento, in quanto istituzione divina. Questo studio rivela, dunque, un'istituzione analoga a quelle analizzate in precedenza. Il matrimonio, infatti, è un tipo di obbligo, di impegno, che non è scomparso nella società contemporanea e che si realizza attraverso espressioni efficaci, ossia attraverso enunciati performativi, creando un obbligo, nei confronti di un altro essere umano, di tipo spirituale.

La discussione fin qui condotta sul giuramento/spergiuro, sul matrimonio ed altri sacramenti, ha messo in luce il significato religioso di questo tipo di istituzioni. Nella contemporaneità questo aspetto particolare sembra venir meno, oltrepassando la sfera del sacro e realizzandosi nei campi del diritto.

Al centro del significato della nozione di matrimonio e giuramento porremo la nozione di *intenzione*, come manifestazione da parte della persona che promette di mantenere la parola data che consiste “nell'obbligo o assunzione spirituale di una costrizione spirituale”, ossia ad una convinzione, come dichiara Austin all'inizio di

³²² *Ivi*, cit. p. 325-326.

Come fare cose con le parole, ma solo come un punto di passaggio al problema. La nostra ipotesi è che in realtà l'intenzione non c'entri molto, piuttosto la presa dell'efficacia dell'enunciato "io giuro" è dovuta al potere che l'istituzione ha sull'individuo, sul suo desiderio rendendo quell'atto efficace. Istituzione che continua a sopravvivere nella contemporaneità seppur con un'accezione diversa rispetto al passato.

3.3 Il lato performativo del giuramento

Per riassumere la nostra argomentazione ricorreremo ora a uno dei più bei testi della filosofia del linguaggio del '900 insieme a quelli di Wittgenstein, *Come fare cose con le parole*. È necessario ricorrere innanzitutto ad Austin per capire meglio la questione:

«In generale, è sempre necessario che le *circostanze* in cui vengono pronunciate le parole siano in un certo modo, o in più modi, *appropriate*, ed è generalmente necessario che o il parlante stesso o altre persone eseguano *anche* certe altre azioni, azioni "fisiche" o "mentali" o anche atti consistenti nel pronunciare altre parole. Così per battezzare la nave, è indispensabile che io sia la persona designata a battezzarla, per sposarsi (nel matrimonio cristiano) è indispensabile che io non sia già sposato con una moglie vivente, sana di mente e non divorziata, e così via: perché sia stata fatta una scommessa, è generalmente necessario che la proposta della scommessa sia stata accettata da chi la riceve (il quale deve aver fatto qualcosa, come dire "ci sto"), e difficilmente è un regalo se io *dico* "te lo dono" ma non lo consegno mai. Fin qui, d'accordo. L'azione può essere eseguita in modi diversi che con un enunciato performativo, e comunque le circostanze, incluse altre azioni, devono essere appropriate. Ma, nel fare delle obiezioni, possiamo avere in mente qualcosa di totalmente diverso, e questa volta alquanto erroneo, in particolare quando pensiamo a qualcuno dei performativi che più ispirano soggezione, come "prometto di...". Davvero le parole devono essere dette "sul serio" e in modo da essere prese "sul serio"? Ciò,

benché sia impreciso, è abbastanza vero in generale – è un luogo comune importante nella discussione sul valore di qualunque enunciato. Non deve essere uno scherzo, ad esempio, né essere parte di una poesia. Ma noi siamo inclini ad avere la sensazione che la loro serietà consiste nell'essere pronunciati come (puramente) segno esteriore e visibile, per le convenienze o altro tipo di ufficialità, o per informazione, di un atto interiore e spirituale: da qui il passo è breve per arrivare a credere o ad assumere, senza accorgersene, che per molti versi l'enunciazione esteriore sia una descrizione, *vera o falsa*, dell'avvenuta esecuzione interiore. L'espressione classica di questa idea si trova nell'*Hippolytus*, dove Ippolito dice: “la mia lingua ha giurato, ma il mio cuore [o la mente o un altro attore nel retroscena] no. Perciò “prometto di...” mi obbliga – registra la mia assunzione spirituale di una costrizione spirituale³²³».

Non si fa nessuna fatica a riconoscere in questo testo la condizione di possibilità della promessa e del matrimonio. La condizione di *intenzionalità*, comune a entrambi questi tipi di performativi o enunciati esecutivi, sottolinea l'*effettuazione*: «Non ha valore di descrizione né di prescrizione, ma, ancora una volta, di effettuazione. È questo il motivo per cui è spesso accompagnato da indicazioni di tempo, di luogo, di nomi di persone, testimoni, ecc., in breve, è un evento perché crea l'evento³²⁴». Come si è visto nei capitoli precedenti, non mancano le testimonianze testuali a favore di questa ipotesi. Benveniste stesso ripete esattamente quanto affermato da Austin, sottolineando la particolare situazione linguistica di questo tipo di enunciato esecutivo con *intenzione magica*, e ricordando i punti più salienti del suo lavoro: «Nel descrivere, qualche anno fa le forme soggettive dell'enunciazione linguistica, indicavamo sommariamente la differenza tra *io giuro*, che è un atto, ed *egli giura*, che è solo un'informazione. Non venivano ancora usati i termini “esecutivo” e “costatativo”, la sostanza della definizione era tuttavia la stessa. Si presenta ora l'occasione di ampliare e precisare il nostro punto di vista, confrontandolo con quello di Austin. Occorre anzitutto delimitare il campo di studio, specificando gli esempi che si giudicano adeguati. [...]. Non siamo per nulla certi che si possano considerare probanti per la nozione di esecutivo le locuzioni prima riportate: *Vi auguro il benvenuto*. – *Chiedo scusa*. – *Vi consiglio di farlo*. O almeno non provano più molto, attualmente, tanto la vita sociale le ha banalizzate. Decadute al

³²³ Austin, *Come fare cose con le parole*, cit. p. 12-13.

³²⁴ Benveniste, *Problemi I*, cit. p. 327.

rango di semplici formule, occorre riportarle al loro senso originario per ritrovarne la funzione esecutiva. Per esempio, quando *presento le mie scuse* è un pubblico riconoscimento di torto, un atto che assopisce un litigio. Si potrebbero scoprire, in formule ancor più banali, dei residui di enunciati esecutivi: *buongiorno*, nella sua forma completa: *Vi auguro il buongiorno*, è un esecutivo con intenzione magica che ha perduto la sua solennità e la sua virtù primitive. Ma [...] ci interessa di più scegliere degli esecutivi in funzione che si prestino direttamente all'analisi. Se ne può proporre una prima definizione, dicendo che gli enunciati esecutivi sono enunciati in cui un verbo dichiarativo-ingiuntivo alla prima persona del presente è costruito con un *dictum*. [...]. Un'altra varietà di questi enunciati è data dalla costruzione del verbo con un complemento diretto e un termine predicativo³²⁵».

Benveniste sembra dunque concordare in ogni punto con quanto affermato da Austin. Eppure, secondo Benveniste, mancano in Austin le parole e le categorie per ampliare il quadro formale assegnato finora all'enunciato esecutivo: «Austin classifica come esecutivi gli enunciati formulati all'imperativo: “Dire *chiudete la porta*, è evidente, è tanto esecutivo quanto dire *vi ordino di chiuderla*”. Sembra andrebbe andare da sé, poiché l'imperativo è la forma per eccellenza dell' “ordine”. In realtà è un'illusione, che rischia di creare il più grave malinteso sulla natura dell'enunciato esecutivo³²⁶».

Bisogna, dunque guardarsi dal definire un imperativo l'equivalente di un enunciato esecutivo, cosa che invece accetta di fare Austin. Inoltre, questa caratteristica dell'enunciato esecutivo di nominare la dichiarazione esecutiva e il suo esecutore suggerisce che si ha a che fare con un enunciato che denomina l'atto eseguito, per il fatto che l'*Ego* pronuncia una formula contenente il verbo alla prima persona del presente, come nel caso: “giuro di dire la verità”, “dichiaro marito e moglie” e così via. Per riconoscere dunque a colpo sicuro un enunciato del genere, si deve riconoscere innanzitutto che nel caso dell'enunciato esecutivo si ha a che fare con una specifica modalità del discorso, che è ciò che qui è in gioco: «In ogni caso, un enunciato esecutivo non ha realtà se non quando sia autenticato come *atto*. Al di fuori delle circostanze che lo rendono esecutivo, un enunciato del genere non è più niente. Chiunque può gridare in piazza: “io decreto al mobilitazione generale”. Non potendo

³²⁵ *Ivi*, cit. p. 324-325.

³²⁶ *Ivi*, cit. p. 327-328.

essere *atto* in mancanza dell'autorità richiesta, l'argomento resta solo *parola*; si riduce a un vano clamore, bambinata o demenza. Un enunciato esecutivo che non sia atto non esiste. Non ha esistenza che come atto di autorità. Ma gli atti d'autorità sono in primo luogo e sempre enunciazioni proferite da chi ha il diritto di enunciarle. Quando si tratta dell'esecutivo, si deve sempre supporre soddisfatta tale condizione di validità, relativa alla persona enunciante e alla circostanza dell'enunciazione. Il criterio sta in ciò e non nella scelta dei verbi³²⁷».

Un enunciato esecutivo ci è presentato, dunque, come tale in quanto è di per sé un atto, ed è questa, naturalmente, la condizione che si impone affinché si possa parlare di *atto individuale e storico*, compiuto da chi ne ha facoltà. Tutto ciò porta a riconoscere all'esecutivo una proprietà peculiare, quella di essere *sui-referenziale*, di riferirsi a una realtà che costituisce esso stesso, per il fatto di essere effettivamente enunciato in condizioni che lo fanno atto: «Ne deriva che è contemporaneamente manifestazione linguistica, in quanto deve essere pronunciato, e fatto di realtà, in quanto effettuazione di atto. L'atto si identifica quindi con l'enunciato dell'atto. Il significato è identico al referente. E ne fa fede la clausola “con la presente”. L'enunciato che prende se stesso come referenza è appunto *sui-referenziale*³²⁸».

Questo riferimento suggerisce, per quanto grande sia il testo di Austin, che non si può tuttavia prescindere da questo criterio che permette di distinguere l'imperativo dall'enunciato esecutivo, cosa che Benveniste renderà completamente esplicito nelle sue conclusioni sulla delimitazione di questo particolare fenomeno linguistico: «Niente di simile nell'imperativo. Non bisogna farsi ingannare dal fatto che l'imperativo produce un risultato, che *Vieni!* fa effettivamente venire colui al quale ci si rivolge. Non è questo risultato empirico che conta. Un enunciato esecutivo non è tale in quanto può modificare la situazione di un individuo, ma in quanto è *di per sé* un atto. L'enunciato è l'atto; chi lo pronuncia compie l'atto con il menzionarlo. In questo enunciato, la forma linguistica è soggetta a un modello preciso, quello del verbo al presente e alla prima persona. Il caso dell'imperativo è completamente diverso. Qui abbiamo a che fare con una specifica modalità del discorso; l'imperativo non è denotativo e non mira a comunicare un contenuto, ma si caratterizza come pragmatico e mira ad agire

³²⁷ *Ivi*, cit. p. 326-327.

³²⁸ *Ivi*, cit. p. 327.

sull'ascoltatore, a intimargli un comportamento. L'imperativo non è un tempo verbale; non ha né demarcatore temporale né referenza personale. È il semantema puro e semplice usato come forma ingiuntiva con un'intonazione specifica. È evidente allora che un imperativo non equivale a un enunciato esecutivo, per il motivo che non è né enunciato né esecutivo. Non è un enunciato, poiché non serve per costruire una proposizione con verbo personale; e non è esecutivo, per il fatto che non denomina l'atto dichiarativo da eseguire. *Venez!* è sì un ordine, ma linguisticamente è una cosa completamente diversa dal dire: *Ordino che voi veniate*. Non vi è enunciato esecutivo se non contiene la menzione dell'atto, vale a dire *ordino*, mentre l'imperativo potrebbe essere sostituito da qualsiasi procedimento che produca il medesimo risultato, un gesto per esempio, e non avere più alcuna realtà linguistica³²⁹».

È nella prospettiva di questo ampliamento che ci si deve interrogare sui motivi della maggiore o minore efficacia di questi enunciati nella contemporaneità. È possibile notare innanzitutto che, nel suo ultimo lavoro dal titolo *Opus dei. Archeologia dell'ufficio*, il filosofo italiano Giorgio Agamben piuttosto che riflettere sulla teoria generale degli atti linguistici proposta da Austin e Benveniste, si interroga sul crollo del paradigma divino nel nostro tempo, ossia, sul crollo di quella operatività ed effettualità che ha caratterizzato tanto l'ufficio, ossia la liturgia, la funzione sacerdotale, quanto il giuramento classico, dal quale, come si è visto nei capitoli precedenti, deriva a sua volta il termine latino *sacramentum*, a partire dagli studi del monaco benedettino Odo Casel (1886-1948).

3.4 Il tracollo del paradigma divino nella contemporaneità

Per comprendere il declino del paradigma divino nel nostro tempo, paradigma alla base di molte istituzioni e non solo del giuramento, Agamben piuttosto che ricorrere alle ricerche lessicali di Benveniste, ricorre alle ricerche lessicali di Casel, soffermandosi sull'originario significato dei termini *mysterium*, *sacramentum*, *leitourgia*: «La centralità del carattere pragmatico del mistero liturgico è affermata con

³²⁹ *Ivi*, cit. p. 328-329.

forza in uno dei primi testi pubblicati da Casel nello “Jahrbuch für Liturgiewissenschaft”, “*Actio*” in *liturgischer Verwendung*, che è particolarmente importante perché permette di porre il problema del rapporto tra liturgia e diritto. Attraverso l’analisi di una formula contenuta nei più antichi sacramentari e ancora nel messale romano, Casel mostra che il nome della celebrazione eucaristica era originariamente *actio*, “azione”. Casel menziona a questo punto l’opinione di Baumstark, secondo cui l’uso liturgico del termine deriverebbe dal diritto romano, in cui *actio* designava quella forma eminente dell’agire, che è la *legis actio*, cioè il giudizio. *Actio* significava qui la particolare efficacia performativa della pronuncia di una formula rituale (e del gesto che l’accompagnava), che, nella forma più antica del processo, la *legis actio sacramenti*, comprendeva anche la prestazione di un giuramento. Benché già Onorio di Autun avesse notato l’analogia fra il processo e la messa, scrivendo che “il canone viene chiamato anche *actio*, perché in esso ha luogo la causa fra il popolo e Dio, Casel lascia cadere la tesi di Baumstark per suggerire che l’uso liturgico del termine *actio* sia piuttosto da mettere in relazione con la terminologia scarificale romana, dove *agere* e *facere* designavano la prassi sacrificale. “La designazione del canone come *actio* prova che, al tempo della sua origine, era ancora viva l’antica e schiettamente liturgica concezione dell’*eucharistia* come offerta sacrificale. Essa fornisce anche un indizio importante per la valutazione dell’antica liturgia cristiana, il cui contenuto non era un silenzioso sprofondare, e il cui oggetto non era un’astratta dottrina teologica, ma un agire, un atto³³⁰».

La situazione linguistica fondamentale è appunto il fatto che nella liturgia cristiana così come nel diritto in assenza del mistero divino e dunque dell’azione di forze divine, la liturgia, così come anche il giuramento classico, non sarebbero più efficaci come prima. Ossia, la desacralizzazione di queste pratiche linguistiche comporterebbe una minore realizzazione performativa, una minore effettualità, contrariamente a quanto avveniva prima, quando “il mondo era il campo d’azione di forze divine”: «L’efficacia *ex opere operato* che definisce [l’azione liturgica] corrisponde puntualmente all’efficacia performativa della pronuncia della formula dell’*actio*, che realizzava immediatamente le conseguenze giuridiche contenute nella dichiarazione (*uti lingua nuncupassit, ita ius esto*). Tanto nel diritto quanto nella

³³⁰ Agamben, *Opus dei*, cit. p. 49.

liturgia, è in questione il particolare regime performativo dell'efficacia di un'*actio*, che si tratta appunto di definire³³¹».

Si capisce benissimo perché Agamben vuole ricorrere qui a un vocabolario sacramentale per spiegare la singolare modalità della presenza efficace dell'azione divina, definita da Casel *mistero*, azione che sarebbe comune tanto al giuramento quanto alla liturgia: «Mistero significa l'azione divina nella Ecclesia. [...]. Questa azione divina è effettivamente presente nell'azione liturgica, che si definisce quindi come "l'esecuzione rituale dell'opera redentrice di Cristo nell'Ecclesia e attraverso di essa, cioè la presenza dell'azione divina di salvezza sotto il velo del simbolo"³³²». Resta che, per Casel, questa presenza è, tuttavia, effettiva e non semplicemente efficace. Casel cita a questo proposito il passo del *De mysteriis* di Ambrogio, in cui questa presenza è affermata come tale: «Devi credere che là (nel sacramento) la divinità è presente. Se credi all'operazione, come puoi non credere alla presenza? Da dove verrebbe l'operazione, se non la precedesse la presenza³³³».

Questo vocabolario sacramentale lascia intravedere un fatto essenziale ai fini di ciò che qui importa distinguere. Soprattutto nel caso del giuramento, fa passare in primo piano il potere coercitivo dell'istituzione, potere simboleggiato dalla potenza, dall'azione divina, l'*operatoria virtus Dei*, considerata una caratteristica essenziale per la sua effettualità e operatività. È proprio grazie al potere coercitivo dell'istituzione incarnata dai sacramenti nei quali è presente l'azione divina che giuramento e liturgia divengono efficaci. Nel momento in cui il potere obbligante dell'istituzione che si manifesta tramite l'azione divina viene meno, viene meno anche l'efficacia e l'effettualità propria del giuramento, così come della liturgia. Esempi utili ai fini del nostro discorso in quanto mettono, dunque, in primo piano ciò che in questo lavoro conta di più, ossia che il giuramento è innanzitutto un'esperienza performativa del linguaggio, in cui l'efficacia o meno di ciò che si dice è dovuta anche ad una certa *intenzione*, come ricorda Austin, da parte di colui che pronuncia una formula a realizzare ciò che dice. La centralità di questa nostra prospettiva è confermata, come abbiamo visto poc'anzi, da alcune testimonianze che sembrano essere a favore di questa

³³¹ *Ibidem*.

³³² *Ivi*, cit. p. 48.

³³³ *Ivi*, cit. p. 50.

ipotesi. Ciò ci permetterebbe di considerare il giuramento innanzitutto come uno specifico fenomeno linguistico, sulla scia degli autori esaminati qui sopra. Si possono per cui distinguere una serie di esempi molto diversi tra di loro, ma sempre identici per l'orientamento generale e per la forma che assumono, sempre quella, naturalmente, dell'intenzione a mantenere un impegno, un obbligo, per mezzo della formula "io prometto/giuro di..." che porta, ogni volta, a fare riferimento anche all'istituzione. Il passaggio successivo sarà dunque quello di porre l'accento sul concetto di istituzione.

Se la nostra ipotesi è esatta, il giuramento non designerebbe più l'eclissi del carattere performativo della parola nella contemporaneità. La vera vittima del tracollo del paradigma divino non sarebbe, il giuramento, in ultima analisi, ma l'istituzione a cui fa capo.

Agamben, alla fine del "sacramento del linguaggio", svolge le sue riflessioni sull'eclissi del giuramento nella contemporaneità, mettendo in discussione il prestigio che il linguaggio ha goduto e gode nella nostra cultura, in quanto strumento di potenza, efficacia e bellezza incomparabile: «È forse tempo di mettere in questione il prestigio di cui il linguaggio ha goduto e gode nella nostra cultura, in quanto strumento di potenza, efficacia e bellezza incomparabile. Eppure, considerato in se stesso, esso non è più bello del canto degli uccelli, non è più efficace dei segnali che si scambiano gli insetti, non è più potente del ruggito con cui il leone afferma la sua signoria³³⁴».

Ossia, l'elemento decisivo che permette all'animale umano di accedere alla sfera performativa del linguaggio non è nello strumento in se stesso che, come ribadisce Agamben, «non è più bello del canto degli uccelli, non è più efficace dei segnali che si scambiano gli insetti, non è più potente del ruggito con cui il leone afferma la sua signoria³³⁵», piuttosto è «nel posto che esso lascia al parlante, nel suo predisporre dentro di sé una forma in cavo che il locutore deve ogni volta assumere per parlare³³⁶», nella messa in gioco del parlante nella sua parola, in ciò che Benveniste, citato dallo stesso Agamben, aveva definito come la funzione enunciativa per cui giurare significa fondamentalmente dire "io giuro": «L'uomo è quel vivente che, per parlare, deve dire

³³⁴ Ivi, cit. p- 97.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ *Ibidem*.

“io”, deve, cioè, “prendere la parola”, assumerla e farla propria³³⁷». Ciò che Paolo Virno in *Quando il verbo si fa carne* definisce come il *performativo assoluto*. Assoluto perché l’azione realizzata consiste unicamente nel parlare: «Tutti i singoli atti rituali [...] sono effettivamente tali proprio e soltanto perché si prende la parola. [...] – il prendere la parola costituisce il presupposto celato di tutti i consueti enunciati performativi³³⁸». Ciò che qui davvero importa è mettere in risalto come il giuramento sia solo una forma di *presa di parola*. Esperienza dell’atto di parola che non ha luogo esclusivamente nel giuramento ma in tutti gli enunciati performativi, mostrando l’incompletezza della tesi di Agamben.

3.5 Il giuramento e il problema dell’origine

Nel testo agambeniano il giuramento è considerato come un’*esperienza originaria* della parola che ci permette di accedere all’esperienza performativa del linguaggio³³⁹ e non come una delle possibili articolazioni con cui l’animale umano accede alla sfera performativa del linguaggio, come emerge per esempio dalle analisi di Austin su quegli enunciati che rendono performativo il linguaggio e che abbiamo già citato nelle pagine precedenti.

Soppesiamo con cura le parole di Agamben. Egli scrive: «Proviamo a fissare in una serie di tesi la nuova situazione del giuramento che risulta dalle analisi fin qui svolte. [...]. La nostra ipotesi [consiste nel considerare] il giuramento come *originaria* esperienza performativa della parola³⁴⁰». Ciò significa forse che l’*origine* è situata soltanto in un passato cronologico? A noi pare vero il contrario: per Agamben, l’*origine*

³³⁷ Ibidem.

³³⁸ P. Virno, 2003, *Quando il verbo si fa carne*, cit. p. 35, 39.

³³⁹ Quest’ultimo chiaramente inteso nel senso tecnico più forte, come linguaggio verbale.

³⁴⁰ Agamben, 2008, *Il sacramento del linguaggio*, Editori Laterza, Roma-Bari, cit. p. 89, corsivo mio. Qualche riga dopo egli precisa: «il giuramento, come *originaria* esperienza performativa della parola, può spiegare la religione e il diritto che è con questa strettamente connessa», e qui Agamben descrive il giuramento in questi termini, vale a dire come ciò che preesiste alla sfera magico-religiosa che è con esso strettamente connessa.

è contemporanea al divenire storico. È vano considerare l'*origine* come situata in un passato cronologico: ma è vano, si badi, proprio e soltanto perché l'*origine*, in nessun punto pulsa con più forza che nel presente. Un presente in cui non siamo mai stati³⁴¹. Non ha, dunque, molto senso tentare di risalire all'*arché*, cioè all'*origine*, dato che l'*arché* non possiamo in nessun caso raggiungere. Di conseguenza, questo ritorno all'*origine* c'è sempre e non solo con il giuramento, termine che è senza dubbio il più ricorrente nei suoi testi, in particolare in *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. In tal senso Agamben precisa brevemente in questo testo, con tono secco e puntuale: «Una teoria dell'esperienza, che volesse veramente porre in modo radicale il problema del proprio dato originario, dovrebbe allora prendere necessariamente le mosse, [...], dall'esperienza “per così dire ancora muta”, dovrebbe cioè necessariamente chiedere: esiste un'esperienza muta, esiste un'*in-fanzia* dell'esperienza? E, se esiste, qual è il suo rapporto col linguaggio?³⁴²». Ossia, il problema dell'origine dell'esperienza va ricondotto al problema dell'*in-fanzia* dell'esperienza, intendo per *in-fanzia* «non semplicemente un fatto, di cui sarebbe possibile isolare il luogo cronologico, né qualcosa come un'età o uno stato psicosomatico che una psicologia o una paleoantropologia potrebbero mai costruire come un fatto umano indipendente dal linguaggio³⁴³».

È in tal senso significativo che lo stesso Agamben si rifaccia all'universo linguistico, discutendo questo snodo teorico: la relazione tra *origine* e *linguaggio*. Relazione che Agamben affronta a partire dagli studi di Benveniste sulla *Natura dei pronomi* e *Sulla soggettività nel linguaggio*: «Gli studi di Benveniste [...] mostrano che è nel linguaggio e attraverso il linguaggio che l'uomo si costituisce come soggetto. La soggettività non è che la capacità del locutore di porsi come un *ego*, che non può essere in alcun modo definita attraverso un sentimento muto che ciascuno proverebbe di essere se stesso, né attraverso il rimando a una qualche esperienza psichica ineffabile dell'*ego*, ma soltanto attraverso la trascendenza dell'io linguistico rispetto a ogni possibile esperienza³⁴⁴». Ossia, è nel linguaggio che il soggetto ha la sua origine e il suo luogo

³⁴¹ La questione dell'*origine* è così affrontata da Agamben in *Che cos'è il contemporaneo?* Definizione proposta in *Nudità, Nottetempo*, Roma, 2009, pp. 19-32.

³⁴² Agamben, 1978, *Infanzia e storia*, 2001, cit. p. 33.

³⁴³ *Ivi*, cit. p. VIII.

³⁴⁴ Agamben, 1978, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino, 2001, cit. p. 42-43.

proprio. In qualche pagina più avanti del proprio scritto, confermando ad un tempo la profonda dipendenza dal pensiero di Benveniste, Agamben scrive: «Un simile concetto di origine non è nulla di astratto e di puramente ipotetico, ma è, al contrario, qualcosa cui la scienza del linguaggio può produrre degli esempi concreti. Poiché che cos'è la radice indoeuropea, restituita attraverso la comparazione filologica delle lingue storiche, se non un'origine, che non è però semplicemente respinta indietro nel tempo, ma rappresenta, nella stessa misura, un'istanza presente e operante nelle lingue storiche? Essa si situa in un punto di coincidenza fra diacronia e sincronia, in cui, come stato della lingua non attestato storicamente, come “lingua mai parlata” e, tuttavia, reale, essa garantisce l'intelligibilità della storia linguistica e, insieme, la coerenza sincronica del sistema³⁴⁵».

Proprio questo concetto di *origine* ci permette di approfondire e precisare in parte il rapporto esistente tra diacronia e sincronia; vale la pena in proposito accennare a quanto afferma De Mauro stesso, nell'Introduzione al *Corso di Linguistica Generale*, evidenziando la dinamica diacronia/sincronia, importante dicotomia della linguistica saussuriana:

«In linguistica, tra gli altri ha avuto ed ha corso un senso per cui *storia* é usato come sinonimo di *divenire*, di *diacronia*. Pensando a questa accezione Saussure insiste sul carattere “antistorico” del sistema linguistico, e della linguistica sincronica che lo descrive. Ma *storia* e *storico* hanno anche altro senso: è il senso per cui storico viene detto, ad esempio, un sistema di leggi giuridiche, in quanto si assume che esso sia legato alla contingenza temporale e sociale. In questo senso, come Saussure ha ben visto, uno stato di lingua è *storico*, non già perché “si sviluppi”, ma perché le motivazioni che lo sorreggono sono di carattere contingente, temporalmente e socialmente determinato³⁴⁶».

In effetti, Saussure stesso ha tenuto a precisare queste due diverse accezioni del termine *storia* indicandole con i termini *sincronia* e *diacronia* e a questo noi ci siamo rifatti brevemente nella nostra analisi sul concetto di *origine* come punto di coincidenza fra *diacronia* e *sincronia*: «Essa si situa in un punto di coincidenza fra diacronia e sincronia, in cui, come stato della lingua non attestato storicamente, come “lingua mai

³⁴⁵ Ivi, cit. p. 48.

³⁴⁶ F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, 1967, (ed. originale 1922), *Introduzione*, p. XVIII.

parlata” e, tuttavia, reale, essa garantisce l’intellegibilità della storia linguistica e, insieme, la coerenza sincronica del sistema. Una tale origine non potrà mai risolversi completamente in “fatti” che si possano supporre storicamente avvenuti, ma è qualcosa che non ha ancora cessato di avvenire³⁴⁷».

In effetti cosa significa un’origine che non ha ancora cessato di avvenire? L’origine intesa come *condizione permanente* è ciò a cui allude anche Paolo Virno in *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, così certo che esista un legame di fondo, o meglio, un’identità tra *origine* e *condizioni permanenti*.

Non si può allora fare a meno di pensare alla frase del *Corso*, presa in considerazione tanto da Virno quanto da Daniele Gambarara in *Diachronie et sémiologie*³⁴⁸ (1991): «è un’idea completamente falsa credere che in materia di linguaggio il problema delle origini differisca da quello delle condizioni permanenti³⁴⁹».

Questa formula, in accordo con quanto affermato da Paolo Virno, è applicabile, secondo noi, all’attitudine saussuriana, di fronte al problema dell’origine: «Soppesiamo con cura queste parole. [...]: per Saussure, il linguaggio porta con sé, anche nelle sue manifestazioni più complesse e cariche di storia, le impurità e le debolezze della genesi. È vano cercare uno stato sorgivo del linguaggio: ma è vano, si badi, proprio e soltanto perché il linguaggio da quello stato sorgivo non è mai uscito. Non ha molto senso tentare di risalire all’*incipit*, dato che all’*incipit* si è ancora inchiodati. L’origine è sempre incumbente, come una pratica inevasa³⁵⁰». Il concetto di *origine* si trova così attraversato da un flusso di questioni che lo apre ad un orizzonte più vasto: l’*enunciazione*. Questo attraversamento e questo orizzonte rappresentato in linguistica dall’atto di *parole*, dalla *presa di parola*, ciò che nella comune prassi linguistica fa le veci del palco teatrale: l’*enunciazione*, appunto. Ossia, è proprio l’*enunciazione*, intendendo il termine nella specifica accezione suggerita da Benveniste, come «l’atto stesso di produrre un enunciato e non il testo dell’enunciato³⁵¹», che delimita a nostro avviso il campo in cui il concetto di *origine* si muove: «Emile Benveniste coglie bene

³⁴⁷ Agamben, 1978, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino, cit. p. 48.

³⁴⁸ In «Cahiers Ferdinand de Saussure», n. 45, pp. 183-99.

³⁴⁹ Saussure, Ferdinand de (1916>1922), *Course de Linguistique générale*, Paris, Payot, trad. it. *Corso di Linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Roma-Bari, Laterza, 1967, p. 18.

³⁵⁰ Virno Paolo, 2003, *Quando il verbo si fa carne*, Bollati Boringhieri, Torino, cit. p. 78.

³⁵¹ Benveniste 1970, *Problemi II*, p. 97.

l'iteratività della logogenesi, allorché constatata come qualsiasi parlante, nel dar luogo a una enunciazione, debba anzitutto “appropriarsi della lingua”³⁵²».

La scena di cui si giovano tutti coloro che agiscono verbalmente consiste nella semplice *presa di parola*. La visibilità del locutore dipende dalla «conversione del linguaggio in discorso³⁵³», non dai contenuti e dalle modalità di quest'ultimo: «A dischiudere lo spazio dell'apparenza, in seno al quale ogni evento guadagna lo *status* di fenomeno, è il transito dal puro poter-dire («prima dell'enunciazione non vi è che la possibilità della lingua³⁵⁴») all'emissione di una voce significativa³⁵⁵». Allo stesso modo è con la presa di parola che qualcosa ha un'*origine*. È *origine*, nella nostra accezione, perché l'enunciazione «introduce colui che parla nella propria *parole*³⁵⁶» e quando si inizia a parlare, a meno di traumi postumi, lo si farà per sempre ma allo stesso tempo, come scrive Paolo Virno in *Quando il verbo si fa carne*: «Chi prende la parola dà avvio, ogni volta da capo, a un evento unico e irripetibile³⁵⁷». È il *performativo assoluto* “Io parlo”, continua ancora Virno, «provvede a riaffermare ritualmente, in una concreta congiuntura storica o biografica, i caratteri differenziali dell'*Homo sapiens*. L'antropogenesi diventa così sincronica alle più varie, e semmai corrive, vicende empiriche. Mettendo in rilievo l'atto di enunciare, ossia il puro poter-dire, si attraversa di nuovo la soglia che la specie valicò *in illo tempore* (e il singolo nella propria infanzia)³⁵⁸». Se si volesse ora, riassumere quanto fin qui è stato detto, si potrebbe dire che l'uomo non esce mai dall'infanzia, ma ha bisogno continuamente di costituirsi come soggetto parlante e per fare ciò deve dire *io*.

3.6 Giuramento e neo-animalità

Alla fine della sua *Archeologia del giuramento*, Agamben parla di *nuda vita*, osservando quanto constatato da Prodi all'inizio del suo “sacramento del potere”: «Oggi non ci troviamo di fronte semplicemente ad una crisi della politica nei suoi meccanismi

³⁵² Paolo, 2003, *Quando il verbo si fa carne*, Bollati Boringhieri, Torino, cit. p. 79.

³⁵³ Benveniste 1970, Problemi II, p. 98.

³⁵⁴ Ivi, p. 99.

³⁵⁵ Virno, 2003, *Quando il verbo si fa carne*, p. 28.

³⁵⁶ Benveniste 1970, problemi II, p. 99.

³⁵⁷ Virno, 2003, *Quando il verbo si fa carne*, pag. 29.

³⁵⁸ Ivi, p. 48.

istituzionali e costituzionali, quali sono stati elaborati e costruiti negli ultimi secoli o decenni, ma ad una crisi che investe l'essere stesso dell'uomo come animale politico, una crisi che mette in gioco non soltanto le regole dello Stato di diritto, dello Stato liberale e democratico degli ultimi tempi ma l'intero sviluppo del sistema politico occidentale. Oggi noi siamo le prime generazioni che, nonostante la presenza di alcune forme e liturgie del passato [...] vivono la propria vita collettiva senza il giuramento come vincolo solenne e totale, sacralmente ancorato, di appartenenza ad un corpo politico³⁵⁹». Prodi parla, a più riprese, nell'introduzione ad una delle sue opere principali, dell'impossibilità per le nuove generazioni di vivere la propria vita collettiva attraverso il vincolo del giuramento, anticipando il punto dal quale si muoverà il discorso agambeniano: «Nel 1992, il libro di Paolo Prodi, *Il sacramento del potere*, ha richiamato con forza l'attenzione sull'importanza decisiva del giuramento nella storia politica dell'Occidente. Situato allo snodo di religione e politica, il giuramento non soltanto testimonia di quella “doppia appartenenza” che definisce, secondo l'autore, la specificità e la vitalità della cultura occidentale cristiana; esso è stato anche, di fatto – questa la diagnosi da cui il libro esordisce –, la “base del patto politico nella storia dell'Occidente”, che in quanto tale, è possibile ritrovare in funzione eminente ogni volta che questo patto entra in crisi o torna a riannodarsi in forme diverse, dagli inizi del cristianesimo alla lotta per le investiture, dalla “società giurata” del tardo Medioevo alla formazione dello Stato moderno. Coerentemente a questa sua funzione centrale, il declino irreversibile del giuramento nel nostro tempo non può che corrispondere, secondo Prodi, a una “crisi che investe l'essere stesso dell'uomo come animale politico”³⁶⁰».

Quanto rivendicato da Agamben nell'introduzione verrà ripreso nelle conclusioni, nelle quali utilizzerà come concetto strategico, mettendolo al centro del suo discorso sul declino e l'eclissi del tempo del giuramento nella nostra cultura, la formula “nuda vita”: «Prodi apriva la sua storia del “sacramento del potere” con la constatazione che noi siamo oggi le prime generazioni che vivono la propria vita collettiva senza il vincolo del giuramento e che questo mutamento non può non implicare una

³⁵⁹ P. Prodi, 1992, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna.

³⁶⁰ G. Agamben, 2008, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Editori Laterza, Bari.

trasformazione delle modalità di associazione politica. Se questa diagnosi coglie in qualche misura nel vero, ciò significa che l'umanità si trova oggi davanti a una disgiunzione o, quanto meno, a un allentamento del vincolo che attraverso il giuramento, univa il vivente alla sua lingua. Da una parte sta ora il vivente, sempre più ridotto a una realtà puramente biologica e a nuda vita e, dall'altra, il parlante, separato artificialmente da esso, attraverso una molteplicità di dispositivi tecnico-mediatici, in un'esperienza della parola sempre più vana, di cui gli è impossibile rispondere e in cui qualcosa come un'esperienza politica diventa sempre più precaria³⁶¹».

In realtà, la *nuda vita*, è un concetto chiave nelle riflessioni di Agamben presente già nel 1995 con *Homo sacer*. Scrive Agamben nell'introduzione a questo testo: «Protagonista di questo libro è la nuda vita, cioè la vita *uccidibile e insacrificabile dell'homo sacer*, la cui funzione essenziale nella politica moderna abbiamo inteso rivendicare³⁶²».

Intorno al problema della *nudità*, intesa in questo caso come *manca*za, interviene anche Jacques Derrida, autore di un lavoro espressamente dedicato alla questione dell'animale e al rapporto tra l'uomo e l'animale, chiarendo con precisione i termini entro cui una tale questione può e deve essere affrontata: «Lungi dall'apparire semplicemente, in ciò che continuiamo a chiamare il mondo, la storia, la vita, ecc., questa relazione inaudita con l'animale o con gli animali è talmente nuova che dovrebbe obbligarci a ridiscutere tutti questi concetti andando ben oltre la problematizzazione. Ecco perché io esiterei a dire che noi *viviamo* tutto ciò (come se si potesse chiamare tranquillamente vita questa esperienza in cui vengono a vacillare i limiti sulla linea di frontiera tra *bios* e *zoe*, biologico, zoologico e antropologico, come tra vita e morte, vita e tecnica, vita e storia, ecc.). Esiterei anche a dire che stiamo vivendo una svolta storica. La figura della svolta implica una rottura o un mutamento istantaneo il cui modello o la cui figura sono ancora genetici, biologici e zoologici – e dunque, appunto, da interrogare. Quanto alla storia, alla storicità, alla istorialità, questi motivi appartengono proprio a *questa* auto-definizione, a questa auto-comprensione, a *questo* auto-situarsi

³⁶¹ Ivi, cit. p. 96.

³⁶² Agamben, 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit. p. 11.

dell'uomo o del *Dasein* umano nei riguardi del vivente e della vita animale, a questa auto-biografia dell'uomo che voglio oggi mettere in questione³⁶³».

Ora, tutta la lettura di Derrida è impegnata nel mostrare come l'assenza del nome o della parola negli animali, privati di *logos*, del *poter-avere* il *logos*, tesi che – come scrive Derrida – resta costante da Aristotele a Heidegger, da Descartes a Kant, Lévinas e Lacan, possa essere pensata in maniera diversa da quella di una privazione; posizione imputabile ad esempio a Heidegger, il quale definisce l'animale in maniera essenzialmente negativa, come privo di tutto ciò che si ritiene il *proprio* dell'uomo, come privo dell'*in quanto tale*, che non dipende dal *logos* ma è ciò che fonda il *logos* in quanto determinazione essenziale della struttura del mondo: «La struttura dell' "in quanto" è solo una proprietà del *logos* o, in ultima analisi, qualcosa di originario, la condizione di possibilità perché un *logos* possa, in generale, essere ciò che è? [...] In tutto il ciclo istintuale del suo comportamento l'animale è *assorbito* da ciò a cui è riferito in questo comportamento. Ciò *con cui* sta in relazione non gli è dunque mai dato in quanto tale nel suo "che è", non gli è dato in quanto ciò che è, e come è, non gli è dato *in quanto ente*. Il comportamento dell'animale non è mai l'apprendere *qualcosa in quanto qualcosa*. Se definiamo questa possibilità, considerare *qualcosa in quanto qualcosa* come un elemento caratteristico del fenomeno del mondo, la struttura dell'"in quanto" è una determinazione essenziale della struttura del mondo. In tal modo l' "in quanto" viene dato come una possibile impostazione del problema del mondo³⁶⁴». Derrida segue il procedere del pensiero di Heidegger fino ad individuare al suo interno quei termini, quelle dinamiche, quelle categorie che il filosofo francese tenta e si propone di decostruire; costretto a fare riferimento e a servirsi di quella tradizione filosofica che ha sempre definito l'animale in maniera essenzialmente negativa, privandolo di tutto ciò che si ritiene il *proprio* dell'uomo: «parola, ragione, esperienza della morte, lutto, cultura, istituzione, tecnica, vestito, menzogna, finta di finta, cancellazione della traccia, dono, riso, pianto, rispetto, ecc.³⁶⁵». Tutta la riflessione sull'animale del filosofo tedesco viene in tal senso, ad avviso di Derrida, ad affermare questa potente tradizione filosofica nella quale viviamo e che ha rifiutato tutto questo

³⁶³ Derrida, 2006, *L'animal que donc je suis*, trad. it. 2006, cit. pp. 62-63.

³⁶⁴ Heidegger 1983, trad. it. 1999 § 72, p. 397; Derrida 2006, trad. it. 2006, p. 201.

³⁶⁵ Derrida, 2006, p. 193.

all'animale: «Abbiamo detto: l'uomo non è soltanto *una parte del mondo*, bensì è signore e servo del medesimo in modo che egli lo "ha". L'uomo ha il mondo. Come stanno le cose riguardo al resto dell'ente, che è anche esso, al pari dell'uomo, una parte del mondo, gli animali, le piante, le cose materiali, ad esempio le pietre? Sono essi, a differenza dell'uomo che *ha* il mondo, soltanto parti del mondo? Oppure anche l'animale ha il mondo, e come? Nello stesso modo dell'uomo oppure altrimenti? Come va concepita questa alterità? Come stanno le cose per la pietra? Qui vengono in luce, anche se ancora in modo sommario, delle differenze. Noi le fissiamo attraverso tre tesi: 1. la pietra (l'ente materiale) è *senza mondo*; 2. l'animale è *povero di mondo*; 3. l'uomo è *formatore di mondo*³⁶⁶». Di queste tre tesi utilizzate per affrontare la questione sull'essenza dell'animalità, il filosofo tedesco sceglie la tesi di mezzo: l'animale è *povero di mondo*; povero non nel senso di un meno ma nel senso di una *privazione*: l'animale è *privo* del mondo. L'argomentazione derridiana può essere così riassunta: Heidegger si muove alla ricerca di questa privazione che prova l'animale, di questa *Benommenheit*, privazione che si traduce con accaparramento, abbruttimento e per fare questo si sente costretto ad analizzare la questione dell'apofantico, dell'*in quanto tale*; ma questa analisi porta Heidegger ad elaborare la questione in termini contraddittori del tipo "l'animale *ha* e *non ha* un mondo", dunque *ha* e *non ha* l'"in quanto tale"; la strategia decostruttiva operata da Derrida consiste proprio in questa dissoluzione, nella fine di questa opposizione tra l'"in quanto tale" e il "non in quanto tale"; e ciò è possibile solo non rendendo all'animale ciò di cui Heidegger lo dice "privo", piuttosto domandandosi se l'uomo ha l'"in quanto tale", se ha un rapporto di conoscenza dell'ente "in quanto tale", e così via.

Secondo Derrida non esiste un "in quanto tale" puro e semplice e la reinterpretazione radicale del vivente di cui parla alla fine del suo testo non avviene nei termini di "essenza del vivente" o di "essenza dell'animale" come invece ha potuto notare Heidegger³⁶⁷. Ecco dunque l'ipotesi derridiana riassunta in breve: interrogarsi e mettere in questione la parola "animale", un nome che gli uomini si sono presi il diritto e l'autorità di dare all'altro vivente, pretendendo così di indicare ogni essere vivente

³⁶⁶ Heidegger, 1983, § 42, p. 232; Derrida 2006, pp. 213-214.

³⁶⁷ Heidegger in *Sein und Zeit* parla dell'essere degli animali come *Nurlebenden*, il "semplicemente vivente", la vita allo stato puro e semplice.

tranne l'uomo³⁶⁸. Ciò che viene contestato all'animale è il potere dell'io, di dire "io", di mostrare se stesso al presente della propria enunciazione, o almeno della propria manifestazione, come sottolinea fortemente Benveniste. Ecco il proprio dell'uomo, ecco ciò di cui l'animale sarebbe privo. Questo "io" che in realtà confermerebbe, secondo Derrida, l'animalità che l'uomo nega³⁶⁹. Vale la pena in proposito rilevare l'insistenza di Rainer Maria Rilke, nelle *Elegie Duinesi*, sul concetto di *aperto* in cui viene evidenziato lo *sguardo dell'animale*³⁷⁰, quando l'*io* incrocia lo sguardo dell'animale:

«La creatura qualsiasi gli occhi suoi, vede
l'aperto. Soltanto gli occhi nostri son
come rigirati, posti tutt'intorno ad essa,
trappole ad accerchiare la sua libera uscita.
Quello che c'è di fuori, lo sappiamo soltanto
dal viso animale; perché noi, un tenero bambino
già lo si volge, lo si costringe a riguardare indietro e
vedere
figurazioni soltanto e non l'aperto ch'è sì profondo
nel volto delle bestie. Libero da morte.
Questa la vediamo noi soli; il libero animale
Ha sempre il suo tramonto dietro a sé.
E dinanzi a Iddio; e quando va, va
in eterno come vanno le fonti.
Noi non abbiamo mai dinanzi a noi, neanche per un
giorno,
lo spazio puro dove sbocciano i fiori a non finire.
[...]

³⁶⁸ L'uomo come "*animal rationale*", l'uomo come animale politico, come animale parlante, *zoon logon echon*, l'uomo che dice "io" e si considera come il soggetto della frase che pronuncia sull'animale, ecc.

³⁶⁹ In questo senso dire *io*, significa riprender contatto con la propria *animalità* che, come ricorda Felice Cimatti in uno dei suoi ultimi articoli, non ha nulla a che vedere con un ritorno ad una presunta e mitologica condizione originaria, al contrario, significa immaginare una nuova forma di umanità.

³⁷⁰ Si confronti soprattutto la *Ottava Elegia* di Rilke, dedicata allo scrittore austriaco Rudolf Kassner.

Se ci fosse coscienza della nostra specie,
nel sicuro animale che pur per altra via
ci viene incontro –, lui ci rigirerebbe
col suo andare. Ma per lui, l'essere suo
è infinito, è sciolto e senza sguardo
sul suo proprio stato, puro come il suo sguardo
sull'Aperto.
E dove noi vediamo futuro lui vede invece il tutto,
e in quel tutto se stesso e salvo sempre.
[...]

E noi: spettatori sempre, in ogni dove
Sempre rivolti a tutto e mai all'aperto!³⁷¹».

Come Rilke ha costantemente mostrato, soprattutto nell'*Ottava Elegia* che abbiamo qui sopra riportato, ciò che contraddistingue lo sguardo aperto, libero, dell'animale, incapace di affissarsi su un oggetto singolo, è il non essere cosciente della propria condizione, come invece lo è l'uomo: «Se ci fosse coscienza della nostra specie, nel sicuro animale che pur per altra via ci viene incontro –, lui ci rigirerebbe col suo andare. Ma per lui, l'essere suo è infinito, è sciolto e senza sguardo sul suo proprio stato, puro come il suo sguardo sull'Aperto. E dove noi vediamo futuro lui vede invece il tutto, e in quel tutto se stesso e salvo sempre³⁷²». L'aspetto caratteristico dell'uomo sarebbe insomma la consapevolezza ansiosa e vincolante della morte: «l'aperto ch'è sì profondo nel volto delle bestie. Libero da morte. *Questa* la vediamo noi soli; il libero animale Ha sempre il suo tramonto dietro a sé³⁷³».

³⁷¹ Rilke Rainer Maria, 1923, *Duineser Elegien*, Insel Verlag, Frankfurt; trad. it. *Elegie Duinesi*, Ottava Elegia, Einaudi, Torino, 1978, pp. 50-53.

³⁷² Ivi, p. 51.

³⁷³ Ivi, p. 50.

Questo è anche l'aspetto caratteristico della filosofia heideggeriana, il quale svolge in *Essere e Tempo* un'analisi particolareggiata del tema della *morte*³⁷⁴, termine che compare spesso nel suo testo per indicare il limite costitutivo del *Dasein*, vale a dire una delle modalità di darsi dell'Esserci: «L'Esserci, allo stesso modo che, fintanto che è, è già costantemente il suo non ancora, è anche già sempre la sua fine. Il finire proprio della morte non significa un essere alla fine dell'Esserci, ma un *essere-per-la-fine* da parte di questo ente. La morte è un modo di essere che l'Esserci assume non appena è. «L'uomo, appena nato, è già abbastanza vecchio per morire»³⁷⁵». Tenendo conto di questo aspetto del pensiero heideggeriano, senza per questo volere affrontare il tema della morte in Heidegger, è possibile individuare un rapporto Heidegger-Rilke che potrebbe essere tradotto in quello *morte-Gegenüber der Zukunft* che, come tale, diviene esplicativo del significato e del riferimento del pensiero di Heidegger alla riflessione della *morte* intesa come la possibilità più profonda che l'Esserci ha a sua disposizione, aspetto espresso chiaramente nella seconda sezione di *Essere e Tempo*, precisamente nel capitolo quinto intitolato *Temporalità e Storicità*: «La storia, in quanto modo di essere dell'Esserci, getta così profondamente le sue radici nel futuro che è proprio la morte, come possibilità caratteristica dell'Esserci, a rigettare l'esistenza anticipante verso il suo esser-gettato *effettivo* [...]. *L'essere-per-la-morte autentico, cioè la finitudine della temporalità, è il fondamento nascosto della storicità dell'Esserci*³⁷⁶».

Lo stesso vale in certa misura per Rilke che individua nel futuro (*Zukunft*), in termini heideggeriani nell'*essere-per-la-morte*, il destino dell'uomo che è quello di avere sempre davanti qualche cosa, in particolare la *morte*, o, in altre parole, quello di essere consapevoli, di avere coscienza. Ed è proprio questo porsi costantemente in prospettiva cosciente che per un verso proietta l'uomo in direzione del supremo *Gegenüber* del futuro che è la *morte*. Ciò che caratterizza l'uomo è questo procedere in direzione del mondo e non verso l'Aperto: «O che una bestia muta, alzi gli occhi e guardi tranquillamente attraverso di noi. Ecco quel che si chiama Destino: essere di rimpetto, e null'altro, e sempre di rimpetto. Se ci fosse coscienza della nostra specie, nel sicuro animale che pur per altra via ci viene incontro –, lui ci rigirerebbe sol suo andare.

³⁷⁴ Sulla problematica della morte in Heidegger si confronti anche Vincenzo Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della Storicità*, Argalia, Urbino 1976.

³⁷⁵ Heidegger Martin, 1927, *Sein und Zeit*; trad. it. *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 2009, p. 294-295.

³⁷⁶ Ivi, p. 454.

Ma per lui, l'essere suo è infinito, è sciolto e senza sguardo sul suo proprio stato, puro come il suo sguardo sull'Aperto. E dove noi vediamo futuro lui vede invece il tutto, e in quel tutto se stesso e salvo sempre³⁷⁷».

L'attenzione è qui rivolta da Rilke sul destino dell'uomo, che è quello di spettatori, ossia di chi fissa ciò che ha davanti, di chi è presente alla coscienza, condizione che in questo caso coincide con il futuro in quanto mortalità, vale a dire in quanto costantemente in relazione con la possibilità della morte. Ed è questo tipo di temporalità che renderebbe la nostra specie *storica, umana*: «E noi: spettatori sempre, in ogni dove sempre rivolti a tutto e mai all'aperto! [...]. Ma chi ci ha rigirati così che qualsiasi quel che facciamo è sempre come fossimo nell'atto di partire? Come colui che sull'ultimo colle che gli prospetta per una volta ancora tutta la sua valle, si volta, si ferma, indugia –, così viviamo per dir sempre addio³⁷⁸». O, come precisa nella *Settima Elegia*, è l'*imminente* che è lontano, per gli uomini. È nella sua incapacità di essere tutto nel presente: «O alberi di vita, quand'è inverno per voi? Noi non siamo tutt'uno. D'intesa, come gli uccelli migratori. Sorpassati e tardi, ad un tratto ci impegnamo a contrastare i venti e caschiamo nello stagno indifferente. Consci a un tempo di fiorire e di sfiorire³⁷⁹».

Rilke, come Heidegger, lega indissolubilmente questo aspetto della condizione umana alla temporalità. Del resto anche Heidegger tenta di capire se l'*Esserci* può darsi nella sua totalità, nei termini di Rilke, se possiamo essere tutt'uno nel presente. Per entrambi sembrerebbe che l'uomo sia impossibilitato a tale struttura dal momento che, per Heidegger, una delle modalità ontologiche fondamentali dell'*Esserci* è proprio la *cura*, che si costituisce sempre con un *avanti a sé*: «*La Cura, che costituisce la totalità dell'insieme strutturale dell'esserci, contraddice palesemente, quanto al suo stretto senso ontologico, a un essere-un-tutto possibile da parte di questo ente. Il momento primario della Cura, "l'avanti a sé", significa infatti: l'Esserci esiste sempre in vista di se stesso*³⁸⁰». Essendo la *cura* una delle modalità ontologiche fondamentali dell'*Esserci*

³⁷⁷ Rilke, 1923, *Duineser Elegien*, trad. it. *Elegie Duinesi*, Einaudi, Torino, p. 51.

³⁷⁸ Ivi, p. 53.

³⁷⁹ Ivi, *Quarta Elegia*, p. 24.

³⁸⁰ Heidegger, 1927, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen; trad. it. *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 2009, Capitolo Terzo, *Il poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci e la temporalità come senso ontologico della cura*, § 62.

che si costituisce sempre con un *avanti a sé*, proprio per questo motivo esso non potrà giungere alla propria totalità. Ciò significa essenzialmente che la struttura dell'*Esserci* è una struttura perennemente incompiuta. In questo senso anche Rilke sembra individuare una delle caratteristiche fondamentali della coscienza, nell'essere sempre proiettati in direzione del futuro, condizione che non permette all'uomo di essere un tutto: «E dove noi vediam futuro lui vede invece il tutto³⁸¹».

Proprio questo riferimento a Rilke ci permette ora di approfondire e precisare in parte la nuova esperienza dell'umanità postulata da Cimatti, come abbiamo già anticipato nella parte iniziale di questo paragrafo. Diversamente da Rilke che considera il ritorno ad una condizione originaria dell'umanità come un'esperienza perduta, evocando con nostalgia le figure dell'angelo e dell'infante, di un *Dasein* libero da ogni esperienza, Cimatti immagina una forma tutta nuova di umanità che non ha nulla a che vedere con un tornare indietro ad una condizione originaria, piuttosto prova ad immaginare una nuova figura dell'umano che abbia le stesse caratteristiche dell'angelo e dell'infante evocati da Rilke, individuando nell'*imminenza assoluta*, ossia, nella capacità di essere tutto nel presente e non più proteso al futuro, una nuova figura del *Dasein*, intesa come una via di salvezza, che non si tratta di una felicità che ricade nella *Uneinigkeit*, nella scissione dell'uomo in corpo e anima/mente/persona o in una contrapposizione fra umano e animale come sostengono Horkheimer e Adorno ma di una felicità tutta immanente, come risulta ovvio da questo suo passo: «In effetti, e proprio al contrario di quanto sostengono Horkheimer e Adorno, quando definiscono la “durata” dell'animale come “triste e depressiva”, l'orizzonte dell'animale reca con sé un'inedita possibilità di felicità, per quanto impensabile se collocata all'interno del dispositivo del soggetto/persona: [...]. Una felicità leggera, tutta immanente, nel tempo senza esserci, perché non scandita dalla contrapposizione di un presente che si oppone ad un passato e ad un futuro, bensì raccolta nell'immediatezza esplosiva dell'istante. Una felicità completamente diversa da quella, seguiamo ancora la contrapposizione fra umano e animale di Horkheimer e Adorno, che ha bisogno del “ricordo che identifica, [del]la conoscenza che placa, [del]l'idea filosofica o religiosa, insomma [de] il

³⁸¹ Rilke, 1923, *Duineser Elegien*, trad. it. *Elegie Duinesi*, Einaudi, Torino, p. 51.

concetto”. Questa felicità è intessuta di cose, di soggettività, di rimpianti, consolazioni, e speranze. Una felicità che è il *problema*, non la sua soluzione³⁸²».

Cimatti, dunque, individua il nucleo della sua riflessione filosofica su l'*animalità*, nel *divenire animale* di Deleuze, il filosofo che più di ogni altro è stato in grado di pensare ad una «nuova figura dell'umano – o, forse, semplicemente del vivente³⁸³»; all'interno di questa prospettiva la nuova figura dell'umano è cercata da Agamben «al di là tanto dell'identità personale che dell'identità senza persona³⁸⁴». Questa “nuova figura dell'umano” si configura esattamente come il punto di forza della critica e dell'interrogazione che la riflessione cimattiana rivolge ad una tradizione filosofica millenaria che ha rappresentato l'animalità come il “negativo dell'umano”³⁸⁵, come “ciò che l'essere umano non è e non deve essere se vuole rimanere umano”: «L'intera antropologia filosofica, in questa prospettiva, non è altro che un sempre reiterato tentativo di ‘inventarsi’ un'animalità di comodo che permettesse all'umano, al contrario, di spiccare isolato come una specie vivente particolare e unica. Eppure, nonostante questa tradizione millenaria, si torna a parlare di animalità. È forse cambiato l'animale? Al contrario, sono proprio le caratteristiche definitorie dell'umano ad essere entrate in crisi: in particolare le categorie di soggetto/persona e quella di temporalità³⁸⁶». Una tradizione filosofica, dunque, che ha pensato l'animalità come qualcosa da negare e non da capire. Il filosofo che più di tutti ha inteso l'animalità in questo senso è stato, secondo Cimatti, il filosofo Martin Heidegger: «La categoria fondamentale dell'animalità è lo “stordimento”, che “significa innanzitutto: *essenziale sottrazione di ogni apprensione di qualcosa in quanto qualcosa*, e dunque: in tale sottrazione, appunto, un *esser-assorbito da...*, stordimento dell'animale indica dunque innanzitutto il modo di essere in conformità al quale l'animale, nel suo riferirsi all'altro, è sottratta, o, come terminologicamente anche diciamo, stordita, la possibilità di rapportarsi e di riferirsi ad esso, a questo altro, *in quanto* questo e quello, *in quanto* qualcosa di sussistente, *in quanto* un ente. E proprio perché all'animale è sottratta

³⁸² Cimatti, 2012, *Quando entra in scena l'animale. Perché l'animalità, e proprio ora?*, in *Fata Morgana*, n. 14.

³⁸³ Agamben Giorgio, 2009, *Nudità*, Nottetempo, Roma, cit. p. 82.

³⁸⁴ *Ibidem*.

³⁸⁵ Cfr. Derrida, 2006.

³⁸⁶ Cimatti, 2012, *Quando entra in scena l'animale. Perché l'animalità, e proprio ora?*, in *Fata Morgana*, n. 14.

questa possibilità di apprendere ciò a cui si riferisce in quanto qualcosa, proprio per questo può essere assorbito dall'altro in questa maniera assoluta³⁸⁷».

Prendiamo l'esempio delle api di Heidegger ripreso dallo stesso Cimatti: «L'ape ha rapporto con il fiore semplicemente come terminale temporaneo di un ciclo operativo che la porta a cercare al suo interno il nettare con cui produrre il miele; l'ape non considera il fiore *in quanto* fiore, cioè indipendentemente dal suo rapporto con il nutrimento; il fiore è solo il luogo in cui si trova lo zucchero di cui ha bisogno l'alveare per la sua sopravvivenza. Di per sé il fiore, per l'ape, non esiste: [...]. «Il fiore non gli appare come un fiore, come un ente che si pone di fronte a sé, con sue caratteristiche distintive, che sono indipendenti da ciò che l'ape può fare con quello stesso fiore³⁸⁸». Di conseguenza, scrive Heidegger: «lo stordimento è l'essenza dell'animalità, vuol dire: *in quanto tale l'animale non si trova in una manifestatività dell'ente. Né il suo cosiddetto ambiente, né esso stesso sono manifesti in quanto enti* poiché a causa del suo stordimento e della totalità delle sue abilità l'animale è messo in ciclo all'interno di una molteplicità di istinti, non ha sostanzialmente la possibilità di entrare in relazione con l'ente che esso stesso non è, così come con l'ente che esso stesso è. In virtù di questo esser-messo in ciclo l'animale si trova [...] sospeso tra sé stesso e l'ambiente, senza sperimentare *in quanto* ente né l'uno né l'altro³⁸⁹». Conseguentemente, scrive Heidegger, «l'animale non ha percezione».

Non è, dunque, prendendo in considerazione la questione dell'animalità, ma negando l'animalità, evidente in un continuo *non* («l'animale *non* si trova in una manifestatività dell'ente, *non* ha sostanzialmente la possibilità di entrare in relazione con l'ente, e così via) che Heidegger affronta nel corso del 1929 l'animalità. Un'animalità imbarazzante, intesa come una maschera, come ciò che impersona un'assenza, vale a dire, un'animalità esclusiva, che non include l'umano ma lo è esclude. E questa non è una nuova articolazione del tema dell'animalità, ma è un problema e un tema lasciato in sospeso, se non una semplice cancellazione del tema e di

³⁸⁷ Martin Heidegger, 1983 [1929-1930], *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Klosterman Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999, cit. pp. 316-317, in Cimatti, *Quando entra in scena l'animale. Perché l'animalità, e proprio ora?* (2012).

pp. 316-317,

³⁸⁸ *Ivi.*

³⁸⁹ *Ibid.*

tutto ciò che con esso è connesso. Nel corso del 1929, Heidegger lascia pensare che non c'è la necessità di rimettere in questione il tema dell'animalità dal momento che l'umanità si lascia spiegare attraverso l'intreccio fra linguaggio e mondo: «λόγος, *linguaggio e mondo* si trovano fra loro in un'intima connessione³⁹⁰». Cimatti, si preoccupa invece di segnalare la natura dello sviluppo del nesso fra linguaggio, soggetto/persona e temporalità, un intreccio che, ad avviso di Cimatti, si sta rivelando sempre più pericoloso. Roberto Esposito individua il nucleo di questa crisi nell'affermarsi dell'ideologia della persona: «si affaccia l'ipotesi [...] che il sostanziale fallimento dei diritti umani - la mancata ricomposizione tra diritto e vita – abbia luogo non nonostante, ma *in ragione* dell'affermarsi dell'ideologia della persona³⁹¹». Secondo l'interpretazione di Cimatti, sarebbe proprio il dispositivo della *persona* ad essere entrato in crisi. Crisi di cui, in un certo senso, ha tenuto conto anche Giorgio Agamben, il quale parla di una nuova identità senza persona, ossia della necessità di liberarsi dal peso della persona: «La nuova identità è un'identità senza persona, in cui lo spazio dell'etica che eravamo abituati a concepire perde il suo senso e deve essere ripensato da capo³⁹²».

Per ritornare alla questione del giuramento e dell'animalità, il legame che il testo cimattiano sul “divenire animale” istituisce fra umanità e animalità intesa come pienezza dell'animale umano alla sua vita, come totale aderenza alla immediatezza del vivere, come *immanenza* e non più come distacco o trascendimento valorizzante, cioè «la persona/soggetto, ed il linguaggio, formano un insieme unitario: questa è l'*umanità* dell'animale umano³⁹³», non sembra lasciare spazio al giuramento. O almeno, non è facile dire, né è chiaro se un'animalità intesa come alterità radicale, come un prodotto della macchina antropogenetica³⁹⁴, ossia, un'umanità che non ha rimpianti o aspettative, un'umanità che si riappropria dell'*azione* intesa come immanenza e non più come

³⁹⁰Ivi, p. 391.

³⁹¹ Esposito, 2007, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, p. 8.

³⁹² Agamben, 2009, *Nudità*, Nottetempo, Roma, cit. pp. 79-80.

³⁹³ Cimatti, 2012, *Quando entra in scena l'animale. Perché l'animalità, e proprio ora?*, in Fata Morgana, n. 14.

³⁹⁴ Che proprio in quanto un suo prodotto, resta in tal modo interna all'umanità.

trascendenza, possa ancora produrre qualcosa come un giuramento³⁹⁵, possa cioè sentire ancora il giuramento come un vincolo istituzionale.

Certo, nella prospettiva di Cimatti, una tale umanità non sente più l'esigenza di giurare e tenta piuttosto di immaginare la corporeità di questa "nuova figura dell'umano" attraverso il corpo senza organi di Deleuze: «ma cos'è un corpo senza organi? Anche il ragno non vede nulla, non ricorda nulla. In fondo alla sua tela si limita a raccogliere la minima vibrazione che si propaga come un'onda intensiva sul suo corpo, tale da farlo balzare sulla preda. La *Ricerca* non è costruita né come una cattedrale, né come un vestito, ma come una ragnatela. Il narratore-ragno la cui tela è la *Ricerca* stessa che si sta facendo, che si sta tessendo con tutti i fili mossi da questo o quel segno; la tela ed il ragno, la tela e il corpo sono una sola e stessa macchina. Anche se il narratore è dotato di una sensibilità estrema e di una memoria prodigiosa, non ha organi, dal momento che è privo di qualsiasi uso volontario e organizzato delle proprie facoltà. Per contro, una certa facoltà agisce in lui quando è costretta o forzata a farlo; l'organo corrispondente si posa su di lui, ma come un *abbozzo intensivo* risvegliato dalle onde che ne inducono l'uso involontario. Sensibilità involontaria, memoria involontaria, pensiero involontario, si presentano ogni volta come reazioni globali intense del corpo senza organi a segni di una certa natura³⁹⁶». Cimatti individua, dunque, nelle ultime pagine del proprio scritto, questa "nuova figura dell'umano" nel "corpo senza organi" di Deleuze, e contemporaneamente indica alcuni tratti principali di questa forma tutta nuova di umanità. Dopo aver ripercorso l'analisi deleuziana intorno al concetto di *corpo*, osserva: « non è più una "individualità", quella con cui abbiamo a che fare, bensì una "singolarità", come nel caso dei neonati (altra figura esemplare di animalità), che "si somigliano tutti e non possiedono affatto individualità, o ogni altro concomitante che li individualizzi; ma hanno singolarità, un sorriso, un gesto, una smorfia, eventi che non sono caratteri soggettivi. I neonati sono attraversati da una vita immanente che è pura potenza, e anche beatitudine attraverso le sofferenze e le

³⁹⁵ Ad avviso di Cimatti «il soggetto/persona come ente temporale, che desidera e rimpiange, che instancabilmente costruisce sempre nuovi enti» rappresenta il problema del nostro tempo. A patto però di intendere per "riappropriazione", "ritorno" non una riduzione all'origine biologica della specie umana, ma proprio e soltanto un *muoversi verso* l'azione intesa come imminenza. Parafrasando il celebre verso goethiano, citato molto anche da Wittgenstein in *Della Certezza*, si potrebbe dire: *alla fine era l'azione*.

³⁹⁶ Deleuze, 1964, *Marcel Proust et le signes*, Presses Universitaires de France, Paris ; trad. it. *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 2001, cit. pp. 166-167.

debolezze” (Deleuze, 2003, trad. it. 2010, p. 323); un corpo esplosivo, come quello del “narratore-ragno” che abbiamo appena incontrato; [...]; una vita sotto il segno di una “immanenza assoluta” (Deleuze, 2010, p. 79), quindi non più scissa in corpo e anima/mente/persona; una “immanenza assoluta”, infine, che spezza il dispositivo temporale del linguaggio: “ah sì, la miseria dell’immaginario e del simbolico, con un reale che viene sempre rimandato a domani!” (Deleuze, Parnet, 1996, trad. it. 2006, p. 58). Liberato così dalla persona/soggetto, dalle categorie del linguaggio e quindi dalla tirannia dell’«in quanto» questa nuova forma di umanità potrà “liberare *in sé stesso* la vita, il lavoro e il linguaggio” (*ibid.*)³⁹⁷». Il che significa che è proprio questa “immanenza assoluta” a costituire la vera condizione del “divenire animale”; un uomo che non ha più l’esigenza del trascendere, che non ha più l’esigenza di giurare.

Riepiloghiamo ora ciò che abbiamo appreso sull’animalità umana ponendola a confronto con il giuramento. Sulla scia di Derrida, Cimatti ricorda come è proprio intorno alla questione del tempo che si gioca la questione dell’animalità umana. In realtà, a nostro avviso, una simile questione è connessa e può essere perfino raccolta nella questione del giuramento. Secondo il filosofo italiano immaginare l’animalità dell’umanità significa immaginare una vita senza trascendenza, una vita che vive, e basta senza vivere il presente, come tempo distinto dal passato e dal futuro³⁹⁸. È necessario, dunque, che l’*humanitas* che ha il proprio fondamento nella temporalità, nel corpo che dice “io”, si riappropri dell’*animalitas*³⁹⁹, che ha il proprio fondamento nell’assenza di temporalità, ossia, nell’immanenza.

³⁹⁷ Cimatti, 2012, *Quando entra in scena l’animale. Perché l’animalità, e proprio ora?*, in Fata Morgana, n. 14.

³⁹⁸ A questo proposito Cimatti prende come esempio la zecca di von Uexküll: «Una vita del genere, per quanto possa essere pericolosa e - dal nostro punto di vista - povera di eventi ed emozioni, è però una vita segnata da una partecipazione alla vita stessa che sembra assolutamente preclusa all’animale umano. È difficile anche solo immaginare una vita del genere, la passione totalizzante che deve legare la zecca alla pelle del cane su cui si lascia cadere, ad esempio, una passione che non conosce dubbi, esitazioni, rimpianti. Una passione *totale*, appunto, nel senso che assorbe in sé tutta la potenza vitale di chi la vive. Anzi, la zecca non prova una esperienza, la zecca è quella esperienza» (Cimatti, F. 2013, *Filosofia dell’animalità*, Editori Laterza, Roma-Bari).

³⁹⁹ A questo proposito Cimatti cita Lacan, traendo le conseguenze ultime di questa premessa antropologica: «il soggetto umano nasce come effetto di una frattura, quella fra "io" e corpo, fra *animalitas* e *animalitas* che scopre di essere *animalitas* (in questo consiste, propriamente, l’*humanitas*). La trascendenza compare nella vita umana come effetto del linguaggio sul corpo: allontanando il soggetto dal corpo, perché dire "io" significa lasciare il corpo, e accedere alla possibilità, che alla zecca sembra preclusa, di vedersi dall’esterno del corpo» (*Ibidem*).

Concludendo queste analisi ci chiediamo: che ne è del giuramento? In effetti il problema è estremamente complesso proprio perché con il giuramento si fa riferimento agli atti linguistici, ossia, si fa esplicitamente riferimento all'intenzionalità e più in generale alla soggettività umana che è una catena di atti linguistici, lasciando la nuova soggettività in una condizione di perenne fragilità; come è possibile infatti immaginare l'esperienza del giuramento, che è un'esperienza trascendente, in una condizione di immanenza? Gli studi condotti da Derrida e Cimatti non fanno che mettere nuovamente in discussione non solo la distinzione tra animalità e umanità, come avviene ad esempio in Heidegger, ma anche rendendo problematica la complessa questione della soggettività insita nel progetto umanistico, il quale mantiene la separazione fra corpo e mente, fra soggettività e vita, fra trascendenza e immanenza tagliando fuori l'*animalitas*. Ma che strana soggettività sarebbe quella del "divenire animale", senza un "io, senza aspettative né progetti, rimpianti o desideri? In conclusione, a proposito del "divenire animale", Cimatti riconosce nell'*ecceità* di cui parlano Deleuze e Guattari, una vita come pura immanenza. Per ripetersi, che ne è dunque del giuramento? Una simile domanda assume un'importanza particolare perché permette di completare il quadro delle interpretazioni sul "divenire animale" cominciato con l'analisi dell'opera di Derrida; a questo livello non è più in gioco la trascendenza, non è più il linguaggio a definire la natura di un corpo, ma l'imminenza assoluta che non desidera nulla, non è segnata dalla mancanza, dal rimpianto o dalla nostalgia: «l'immanenza assoluta è in sé: non è in qualche cosa, a qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto⁴⁰⁰». Il problema non è quello, allora, di recuperare l'animale che è in noi, è piuttosto quello di rendere possibile questa operazione di radicale decentramento rispetto alla soggettività linguistica: «È un mondo del tutto nuovo quello dell'immanenza, un mondo che è tutto qui, che non aspira ad altro che ad essere qui, senza oltre, senza prima, qui, proprio qui. Un qui che assume un valore diverso, perché non si proietta nei tempi che non ci sono più, né in quelli che non ci sono ancora⁴⁰¹».

Giunti a questo punto, si potrebbe vedere proprio nel passaggio dall'umanità all'animalità la fine della trascendenza o, più in generale, la fine delle istituzioni e, nel caso specifico del nostro lavoro, la fine dell'istituzione giuramento e, per altro, di una

⁴⁰⁰ Deleuze, *L'immanence*, cit., p. 8.

⁴⁰¹ Cimatti, F. (2013), *Filosofia dell'animalità*, Editori Laterza, Roma-Bari.

temporalità che proprio per la sua origine linguistica, come ci ricorda Benveniste, concepiva la soggettività da un lato e il tempo dall'altro, mediati dal linguaggio. Una temporalità che sembrerebbe destinata a contrarsi sempre di più. In questo senso si potrebbe rileggere il problema della “vuota parola sulla nuda vita” posto da Agamben alla fine del suo scritto sul sacramento del linguaggio. Solo se si prende in considerazione l'attuale tema dell'animalità, si capisce perché «tutte le lingue europee sembrano condannate a giurare in vano e [...] la politica non può che assumere la forma di una oikonomia, cioè di un governo della vuota parola sulla nuda vita⁴⁰²». Ossia, il vivente si ritroverebbe in una condizione originaria in cui il pensare e l'agire sarebbero tutt'uno, nozione che, rimandando alla fine di questo lavoro la sua giustificazione, sembrerebbe essere alla base di quella dell'*onnipotenza dei pensieri* formulata da Freud.

Ma se la peculiarità dell'animale umano rispetto all'animale è quella di distinguere e articolare insieme vita e linguaggio, azioni e parole, e se ciò oggi è divenuto impossibile, di conseguenza si chiarisce perché qualcosa come un giuramento sia entrato in crisi nel nostro tempo.

Questo problema, quello della volontà di liberarsi del peso della persona, dalla responsabilità tanto morale che giuridica che porta con sé, è al centro anche della riflessione di Agamben sull'*identità senza persona*, come abbiamo visto all'inizio di questo paragrafo. Se questa ipotesi coglie in qualche modo nel segno si aprirebbe qui una nuova strada, che immagina un'umanità dopo l'umano, un'animalità intesa non come *ritorno* ad una condizione originaria, al momento che precede la cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso terrestre⁴⁰³ ma ad una nuova animalità distinta da quella presentata da Alexandre Kojève (1902-1968) nell'importante nota, precisamente la nota aggiunta nel 1962 alla seconda edizione della sua opera dal titolo *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947)⁴⁰⁴, come suggerisce Cimatti: «E così torna in campo il tema

⁴⁰² Agamben, 2008, *Il sacramento del linguaggio*, Editori Laterza, Bari, cit. p. 98.

⁴⁰³ Fu in questo preciso momento che alla libertà di Adamo ed Eva di obbedire, si aprì anche la possibilità di dis-obbedire. In questo preciso istante l'uomo *divenne* storico: «La donna rispose al serpente: “Del frutto degli alberi del giardino ne possiamo mangiare; ma del frutto dell'albero ch'è in mezzo al giardino Iddio ha detto: Non ne mangiate e non lo toccate, che non abbiate a morire”. [...] . E la donna [...] prese del frutto, ne mangiò e ne dette anche al suo marito ch'era con lei, ed egli ne mangiò. Allora si apersero gli occhi ad ambedue, e s'accorsero ch'erano *ignudi*» (Genesi, 3, 2-7).

⁴⁰⁴ Dopo la “fine della Storia”, infatti, non si ha più qualcosa di *nuovo* che prenderà il suo posto, piuttosto si ricomincerà daccapo, ancora una volta, ri-tornando alla condizione goduta prima di mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male, ossia si ritornerà a ciò che Kojève definisce *neo-*

dell'animalità, come forma di vita non basata sul linguaggio, e quindi sul soggetto così come l'abbiamo conosciuto finora, né sul suo peculiare modo di rapportarsi agli enti. Qui si tratta, in particolare, di provare ad immaginare una umanità dopo l'umano, a questo serve la riflessione sull'animalità, non per tornare indietro ad una presunta e mitologica condizione originaria, al contrario, per immaginare una nuova».

Ma perché l'animalità è di nuovo in questione oggi? Come si è già anticipato, una tale domanda potrà ricevere una risposta esauriente solo se intendiamo l'animalità non come riduzione all'origine biologica della specie umana, come «riduzione a una realtà puramente biologica⁴⁰⁵», una vita più o meno umana, più o meno parlante, né come un *ritorno* alla condizione goduta prima di mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male, come ci ha detto Kojève; una simile *animalità* sarebbe fin troppo facile a dirsi. Piuttosto, come ci ha detto Cimatti in *Quando entra in scena l'animale. Perché l'animalità, e proprio ora?*, bisogna intendere l'animalità come un *orizzonte*, un *muoversi verso*, e non un ritorno o una riduzione. È questa la sfida, la posta in gioco proposta e ribadita più volte nel suo articolo sopracitato. Allo stesso tempo, dice Agamben anticipando in *Nudità* (2009) il punto dal quale si muoverà il discorso cimattiano, il divenire animale indicherebbe una «nuova figura dell'umano - o forse, semplicemente, del vivente⁴⁰⁶». Come abbiamo mostrato nelle pagine precedenti, Cimatti si sofferma abbondantemente sull'idea del *divenire animale* dell'uomo, citando e riprendendo il percorso concettuale proposto non solo da Agamben in *Nudità* ma anche da Esposito e Deleuze al fine di tracciare i contorni di quello che verrà definito un *umano post-soggettivo e post-temporale*⁴⁰⁷.

animalità: "l'Uomo resta in vita *in quanto animale*". Nel fare ciò Kojève evidenzia in maniera netta ed inequivocabile il passaggio dall'*umanità* all'*animalità*, dall'*autocoscienza* alla *coscienza* in termini hegeliani, passaggio inverso da quello appunto descritto da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* (1807).

⁴⁰⁵ Agamben, 2008, cit. p. 96.

⁴⁰⁶ Agamben, 2009, cit. p. 82.

⁴⁰⁷ «Liberato così dalla persona/soggetto, dalle categorie del linguaggio e quindi dalla tirannia dell'”in quanto” questa nuova forma di umanità potrà “liberare *in sé stesso* la vita, il lavoro e il linguaggio”. Niente più che suggestioni, certo, ma non potrebbe essere diversamente, ché il “divenire animale” ci priva delle categorie che hanno segnato, finora, la riflessione sull'umano: questa forma tutta nuova di umanità, è pertanto “molto meno della scomparsa degli uomini esistenti, e molto più di un cambiamento di concetto: è l'evento di una nuova forma, né Dio né uomo, una forma che possiamo sperare che non sia peggiore delle due precedenti” (Deleuze, 1986, trad. it. 2002, p. 175)» (Cimatti, 2011, *Quando entra in scena l'animale. Perché l'animalità, e proprio ora?*, Fata Morgana, numero 14).

Ciò che vorremmo invece qui suggerire è che a far problema non può essere soltanto il declino e la scomparsa del giuramento tant'è che esso in realtà permane ancora radicato, particolarmente in alcuni paesi dell'Occidente, nella coscienza collettiva ed esercita ancora un'importante funzione pubblica. Piuttosto, ciò che ad avviso di alcuni studiosi si avverte nel mondo contemporaneo è la crisi delle istituzioni religiose, chiaramente avvertibile almeno negli esempi che riporteremo nel prossimo paragrafo.

3.7 Giuramento e moltitudine

La nostra indagine sul giuramento ci porta, dunque, ad elaborare alcune ipotesi sulle istituzioni, ponendo al centro dell'attenzione l'idea secondo cui l'unica istituzione possibile a reggere la performatività del nostro linguaggio verbale non sia solo quella liturgica ma anche quella laica.

La constatazione dalla quale la ricerca è partita è che l'istituto del giuramento è stato di fatto interpretato, come in Esiodo, attraverso un rimando alla sfera magico-religiosa, a un potere divino o a delle "forze religiose" che intervengono a garantire l'efficacia punendo lo spergiuro. Agamben ha, invece, costantemente spiegato in modo più o meno esplicito l'istituto del giuramento non attraverso la sfera magico-religiosa piuttosto attraverso il giuramento inteso come «originaria esperienza performativa della parola, che può spiegare la religione (e il diritto che è con questa strettamente connesso)⁴⁰⁸» in quanto preesisterebbe logicamente ad essa e situandolo *archeologicamente* nella sua relazione all'antropogenesi⁴⁰⁹: «Nel corso della nostra ricerca, abbiamo più volte guardato al giuramento come alla testimonianza storica dell'esperienza di linguaggio in cui l'uomo si è costituito come essere parlante⁴¹⁰».

⁴⁰⁸ Agamben, 2008, cit. p. 89.

⁴⁰⁹ Ricordiamo che nei termini di Virno/Agamben l'antropogenesi è un processo non concluso, sempre attuale perché soggetto a regressioni e ricominciamenti che contraddistingue l'*homo sapiens*. Si tratta cioè di un risultato instabile e reversibile.

⁴¹⁰ *Ivi*, cit. p. 91.

Il giuramento, così definito, viene a svolgere nel pensiero di Agamben una funzione assolutamente centrale non solo sul piano teologico, in quanto definisce Dio e il suo *logos*, ma anche su quello antropologico, perché mette in relazione il linguaggio umano col paradigma del linguaggio divino⁴¹¹. Considerata in questa prospettiva, l'argomentazione utilizzata da Agamben per spiegare il potere performativo del giuramento non è semplicemente teologica ma *onto-teo-logica*, intendendo per ontoteologia «una prestazione performativa del linguaggio [...] solidale con una certa esperienza della lingua (quella che è in questione nel giuramento), nel senso che la sua validità e il suo declino coincidono col valere e col declinare di questa esperienza⁴¹²». Nel passo successivo Agamben spiega che «se il giuramento declina, se il nome di Dio si ritrae dalla lingua – e questo è ciò che è avvenuto a partire dall'evento che è stato chiamato la “morte di Dio” o, come si dovrebbe dire più esattamente, “del nome di Dio” –, allora anche la metafisica [ossia, la scienza che coincide con l'esperienza dell'evento di linguaggio cui l'uomo si è votato nel giuramento] giunge a compimento⁴¹³».

In estrema sintesi, ciò che per Agamben resta dopo l'evento che è stato chiamato la “morte di Dio” è la possibilità dello spergiuro e della bestemmia, in cui il nome di Dio è pronunciato a vuoto. Il passaggio successivo che intendiamo compiere per spiegare il carattere antropologico, anzi *antropogenetico*, del giuramento, è il suo nesso con la teoria delle istituzioni.

La tesi centrale di questa ricerca è che l'esperienza performativa del linguaggio, implicita in ogni giuramento, ha ancora oggi la forza di realizzare ciò che dice. Si pensi per esempio a tutte le volte che si pronuncia la formula di un atto giuridico verbale, o a quelle volte in cui gli sposi, pronunziando il loro sì davanti all'ufficiale civile, trovandosi effettivamente uniti in matrimonio. E questa efficacia non è dovuta al fatto che la formula pronunciata è una formula magico-sacrale, come si credeva nel mondo classico. Ma ciò non può essere spiegato nemmeno facendo riferimento esclusivamente

⁴¹¹ Cfr. Agamben, 2008, p. 30.

⁴¹² Agamben, 2008, cit. p. 76. Questa connessione essenziale fra Dio e giuramento è stata ribadita da Filone nel *De sacrificiis*, come si è visto nella prima parte della tesi dedicata al rapporto del giuramento con il divino, ed è stata ripresa dallo stesso Agamben per mostrare l'ipotesi secondo cui nel mondo classico la performatività e l'attendibilità della parola erano spiegate facendo ricorso all'identificazione di Dio col giuramento. Ciò che rendeva credibile e affidabile il giuramento era la sua identificazione con *pistos*, ciò che nella tradizione classica è l'*horkos* per eccellenza, così come nella tradizione giudaica è l'attributo di Dio.

⁴¹³ *Ivi*, cit. p. 77.

al concetto di *intenzionalità* utilizzato da Austin per spiegare il caso particolare dell'enunciato "prometto di..."⁴¹⁴.

Il problema che qui è coinvolto non è solo il problema dell'intenzionalità del parlante: la performatività del giuramento come frutto di credenze o stati mentali? Tale sembra essere la questione aperta che accompagna la nostra ipotesi e che ci riporta al problema delle istituzioni. Ciò che è opportuno chiarire subito è che se il giuramento appare oggi in corso di totale sparizione nella sfera pubblica, è perché ciò è dovuto ad una crisi delle istituzioni tradizionali che si sono basate sul potere divino e sulla relazione con la realtà teologica. Se questa ipotesi ha un minimo di legittimità, l'intenzionalità dovrebbe apparire solo come un punto di passaggio al problema.

Cercheremo quindi di cogliere il fondamento e la performatività del giuramento non nella credenza, convinzione o intenzione del parlante ad esempio nel momento in cui pronuncia il suo *sì* davanti al prete o all'ufficiale civile, piuttosto nel potere e nella presa che l'istituzione ha sull'individuo, sul suo desiderio rendendo quell'atto efficace.

Questa particolare interazione tra il piano antropologico e quello delle istituzioni è stata formulata con grande schiettezza da Paolo Virno in un articolo pubblicato in *Forme di vita* (2005) dal titolo *Il cosiddetto male e la critica dello Stato*. È necessario, cioè, mettere in chiaro come esista un tipo di antropologia, quella che va da Hobbes a Schmitt, passando per Freud, nella quale è presente l'idea secondo cui è necessario mettere sotto scacco la rischiosa instabilità dell'animale umano, la pericolosa instabilità dei suoi desideri, il cosiddetto *male* insomma, per evitare un ritorno allo stato di natura. È in queste circostanze che si sviluppano vere e proprie istituzioni politiche le cui regole funzionino come una *coazione a ripetere*. Virno osserva in più occasioni come, secondo questo tipo di antropologia, il rispetto dei patti, la fedeltà ai giuramenti necessitano di una forza coercitiva che imponga il loro adempimento in tutti i casi particolari; necessitano cioè di regole che abbiano un'applicazione certa: «se l'uomo fosse un'animale mite, votato all'intesa e al reciproco riconoscimento, non vi sarebbe necessità alcuna di istituzioni disciplinanti e coercitive⁴¹⁵».

⁴¹⁴ Cfr. il paragrafo 3.3 *Una nuova lettura del giuramento: l'analisi linguistica*.

⁴¹⁵ P. Virno, 2005, *Il cosiddetto male e la critica dello Stato*, in *Forme di vita*, numero 4, cit. p. 10.

Virno mette in chiaro questa particolare funzione delle istituzioni facendo riferimento alle analisi essenziali di Freud e Hobbes: «L'ordine [istituzionale] è una sorta di coazione a ripetere, che decide, mediante una norma stabilita una volta per tutte, quando, dove e come, una cosa debba essere fatta, in modo da evitare esitazioni e indugio in tutti i casi simili tra loro⁴¹⁶». O ancora, come osserva in Hobbes a proposito del rapporto tra vita naturale pregiuridica e sfera pubblica statale: «Secondo Hobbes, con l'istituzione del “corpo politico” ci obblighiamo a *obbedire* prima ancora di sapere che cosa ci sarà ordinato: “L'obbligo di obbedienza, in forza del quale le leggi civili sono valide, precede ogni legge civile⁴¹⁷».

La ricerca intende quindi situarsi su un difficile crinale tra la pericolosa instabilità dei desideri dell'animale umano, come ad esempio la sua incapacità di mantenere la parola data, e la nascita di nuove forme di istituzioni capaci di tenere a bada il *cosiddetto male* e di rendere i nostri atti, come ad esempio rispettare dei patti, rimanere fedeli ad un giuramento, efficaci. La crisi che le istituzioni oggi stanno attraversando sembra inevitabile e soprattutto sembra non siano più capaci di tenere a freno la pericolosità e l'instabilità tipica dell'animale umano: «Se però, come tutto lascia credere, l'*Homo sapiens* è un animale pericoloso, instabile e (auto)distruttivo, sembra inevitabile, per tenerlo a freno, la formazione di un “corpo politico unitario” che eserciti, parole di Schmitt, un incondizionato “monopolio della decisione politica⁴¹⁸». Crisi che, diversamente da quanto sostenuto da Hobbes, Virno attribuisce all'impossibilità di uscire dallo stato di natura, all'«impossibilità di ritagliare *pseudoambienti* più o meno circoscritti, all'interno dei quali la prassi dell'animale linguistico sia esentata da quella potenzialità indifferenziata che l'“apertura al mondo” reca sempre con sé⁴¹⁹». In proposito Virno si sforza di mettere in evidenza come l'interrogazione hobbesiana centrata sulla dialettica fra paura e ricerca di sicurezza sia venuta meno all'interno della sfera pubblica contemporanea e come prevalga invece una dialettica timore-riparo affatto diversa, incentrata sull'idea di una forza che trattiene il cosiddetto “male”, senza però mai poterlo espugnare, «giacché la sua espunzione corrisponderebbe alla fine del mondo, o meglio, all'atrofia della “apertura al

⁴¹⁶ *Ivi*, cit. p. 11.

⁴¹⁷ *Ivi*, cit. p. 17.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

⁴¹⁹ *Ivi*, p. 21.

mondo»⁴²⁰»; una dialettica che si configura esattamente come *ambivalente*: una ambivalenza che non riguarda più esclusivamente il rito, come in de Martino, ma diviene in Virno la condizione stabile del funzionamento delle nuove istituzioni, improntate a uno *stato di eccezione*⁴²¹ permanente. Punto fondamentale che Paolo Virno individua nel ruolo svolto dall'*apocalisse culturale*⁴²² all'interno di una società e di una cultura storicamente determinata. Virno mette in luce come le *apocalissi culturali* siano divenute, oggi, un "rischio antropologico permanente": «L'apocalisse culturale è la controfigura rituale dello stato di eccezione. Essa pure, infatti, implica la sospensione delle leggi ordinarie, lasciando emergere certi tratti salienti della natura umana (crisi e ripetizione dello stesso processo antropogenetico) in una particolare congiuntura storica. Al pari dello stato di eccezione, anche l'apocalisse culturale delinea un ambito in cui è impossibile discernere a colpo sicuro il piano grammaticale da quello empirico, la regola generale dalla singola applicazione, le questioni di diritto dalle questioni di fatto. L'apocalisse culturale, proprio come lo stato d'eccezione, fa sì che ogni proposizione normativa mostri di essere, insieme, strumento di controllo e realtà da controllare, unità di misura e fenomeno misurabile. Si è visto però che lo stato di eccezione è diventato, oggi, la condizione stabile della vita associata. [...]. Questa constatazione vale anche per il rito. L'apocalisse culturale non resta confinata in uno spazio e in un tempo speciali, ma concerne ormai tutti gli aspetti dell'esperienza contemporanea. Il motivo è semplice. Il compito istituzionale del rito sta nel contenere i pericoli estremi cui è soggetta l'*apertura al mondo* dell'animale linguistico. Ebbene, nell'epoca in cui l'apertura al mondo non è più velata o smussata da pseudoambienti sociali, ma rappresenta addirittura una fondamentale risorsa tecnica, quel compito deve essere assolto senza alcuna soluzione di continuità. L'oscillazione tra perdita della presenza e suo ristabilimento caratterizza ogni piega della prassi sociale. L'ambivalenza tra sintomi della crisi e simboli del riscatto pervade la quotidianità media⁴²³».

⁴²⁰ *Ivi*, p. 26.

⁴²¹ Ricordiamo che l'espressione *stato di eccezione* è utilizzata da Carl Schmitt (1888-1985) in *Politische Theologie* (1922), tradotto in italiano col titolo *Teologia Politica* (1972).

⁴²² Ricordiamo che l'espressione "apocalisse culturale" compare per la prima volta in un saggio di Ernesto de Martino del 1964 intitolato *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*. Le apocalissi culturali sono qui concepite come una «manifestazione di vita culturale che coinvolgono, nell'ambito di una determinata cultura e di un particolare condizionamento storico, il tema della fine del mondo attuale» (De Martino 1964, p. 125).

⁴²³ *Ivi*, pp. 30-31.

Ciò che ci preoccupa innanzitutto rilevare all'interno della riflessione virniana sulla necessità di inventare nuove categorie politiche all'altezza delle trasformazioni sociali in corso è il fatto di considerare il funzionamento del rito, che si basa sull'*ambivalenza* e l'*oscillazione*, non più in un contesto sacro o magico-religioso, piuttosto come ciò che dilaga in tutti gli interstizi del tempo profano, come ciò che ci dia qualche ragguaglio sul possibile funzionamento di un *giuramento* non più legato solo all'aspetto teologico. È possibile ora osservare come Virno si serve in proposito della nozione di *moltitudine*, aspetto fondamentale che ci permette di individuare quello stacco essenziale al procedere del discorso agambeniano. È necessario, dunque, lasciarsi interrogare nuovamente sulla situazione critica che contraddistingue l'esperienza contemporanea, quella cioè in cui le abitudini s'incrinano e le istituzioni non sono più in grado di orientare la prassi. Virno parla in più occasioni di *moltitudine*, nozione assai frequente che assume nelle pagine del suo articolo, *Il cosiddetto "male" e la critica dello stato* (2005), un senso acuto e preciso: «La moltitudine contemporanea esibisce in sé medesima, nelle sue condotte concrete, la relazione tra regolarità e regola, nonché la parziale indistinzione tra questioni di diritto e questioni di fatto, proposizioni grammaticali e proposizioni empiriche. La moltitudine è una categoria *storico-naturale*: essa si attaglia, infatti, alla situazione *storica* in cui tutti i tratti distintivi della *natura* umana, a cominciare dall'articolazione tra pulsioni e linguaggio, hanno guadagnato una immediata rilevanza politica. I "molti" introducono nella sfera pubblica l'incertezza e la potenzialità indifferenziata dell'animale che, essendo privo di una nicchia ambientale, è aperto al mondo. Sappiamo che la moltitudine si oppone al popolo, alla sua "volontà unica". Sarebbe un errore, però, credere che essa liquidi l'Uno come tale. È vero l'esatto contrario: l'esistenza politica dei "molti" in quanto "molti" presuppone un che di comune, mette radici in un ambito omogeneo e condiviso, si staglia contro uno sfondo impersonale. L'Uno da cui i "molti" sono accomunati non è certo la sovranità statale, ma l'insieme di facoltà specie-specifiche (pensiero verbale, attitudini cognitive, immaginazione, capacità di apprendimento, ecc.) [...]. Questi organismi, che potremmo chiamare le istituzioni della moltitudine, tendono a conferire uno statuto *politico* all'"intelletto generale", alla regolarità specie-specifica, alla apertura al mondo: dunque a ciò che accomuna una pluralità di singoli, all'Uno dei "molti" che però, fino a ora, si è manifestato unicamente con la fisionomia di una risorsa *tecnico-produttiva*.. C'è da

credere, inoltre, che soltanto le “adunanze di gente, prive di un’unione finalizzata a qualche disegno particolare o determinata da obbligazioni degli uni verso gli altri” possano garantire l’ambivalenza di secondo grado di cui si è parlato poc’anzi come del dispositivo politico-istituzionale realmente in grado di smussare e contenere la congenita pericolosità dell’animale linguistico⁴²⁴».

Virno opera, dunque, un’inversione che può apparire sconcertante: nella sfera pubblica contemporanea a prevalere non è più la nozione di “popolo”, tanto difesa da Hobbes, ma la nozione di “moltitudine”, considerata, a differenza di Hobbes, «la forma fondamentale di esistenza politica. Non più parentesi incidentale, ma stabile modo di essere⁴²⁵». Nozione che, in *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee* (2002), Virno rielabora attraverso le categorie di *paura/angoscia*, *luoghi comuni* e *General Intellect*. Proviamo ad analizzare brevemente la coppia *paura/angoscia* a partire dalla sua genesi: l’angoscia è causata dalla nostra insicurezza dello stare al mondo; non ha un oggetto specifico, un nome e cognome mentre la paura sì; è paura per un pericolo determinato; come afferma Heidegger: «Nell’angoscia non si incontra questo o quell’ente presso cui sia possibile appagarsi come ciò che è minaccioso. Perciò l’angoscia non ha occhi per “vedere” un determinato “qui” o “là” da cui si avvicina ciò che è minaccioso. Ciò che caratterizza il davanti-a-che dell’angoscia è il fatto che il minaccioso non è in *nessun luogo*. L’angoscia non “sa” che cosa sia ciò-davanti-a-cui essa è angoscia. “In nessun luogo” non equivale però a “nulla”, poiché proprio in esso si radicano, per l’in-essere essenzialmente spaziale, la prossimità in generale e l’apertura del mondo in generale. Il minaccioso non può perciò nemmeno avvicinarsi nella prossimità da una determinata direzione; esso “ci” è già ma non è in nessun luogo; esso è così vicino che ci opprime e ci mozza il fiato, ma non è in nessun luogo⁴²⁶». Ora, pensare l’*angoscia* come non vincolata o legata ad un preciso stato di cose, come una minaccia pressante ma senza nome significa pensare l’angoscia come una prossimità atopica, senza luogo, che non ha una collocazione spaziale ben definita legata al nostro puro e semplice *essere nel mondo*: «L’angoscia non è soltanto angoscia davanti a...ma, in quanto situazione emotiva, è nel contempo *angoscia per...* Il per-che

⁴²⁴ *Ivi*, pp. 23-24.

⁴²⁵ *Ibidem*.

⁴²⁶ Heidegger Martin, 1927, *Sein und Zeit*; trad. it. *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 2009, p. 228.

dell'angoscia non è un *determinato* modo di essere o una possibilità dell'Esserci. La minaccia è sempre indeterminata e non può investire, minacciando, questo o quel poter-essere determinato ed effettivo. Il per-che dell'angoscia è l'essere nel mondo come tale. [...]. L'angoscia getta l'Esserci nel per-che del suo angosciarsi, nel suo autentico poter-essere-nel-mondo. L'angoscia isola l'Esserci nel suo essere-nel-mondo più proprio, il quale, in quanto comprendente, si progetta essenzialmente in possibilità. Assieme al per-che dell'angosciarsi, l'angoscia apre l'Esserci come *esser-possibile*, e precisamente come tale che solo a partire da se stesso può essere isolato e nell'isolamento. [...]. Il *per-che* l'angoscia si angoscia coincide dunque col *davanti-a-che* essa si angoscia: l'essere-nel-mondo⁴²⁷».

All'interno di questa problematica l'angoscia, determinazione essenziale «dell'essere dell'Esserci in quanto essere nel mondo⁴²⁸», viene a presentarsi come rapporto irrisolto con il contesto, acquistando in questo modo una dimensione emotiva fondamentale, portando l'Esserci dinanzi al suo mondo come tale, dinanzi a se stesso come essere nel mondo e quindi portandolo a sperimentare quel “non sentirsi a casa propria”, che, secondo Heidegger, sarebbe all'origine dell'angoscia: «Nell'angoscia ci si sente “*spaesati*”. Qui trova espressione innanzi tutto la indeterminatezza tipica di ciò dinanzi a cui l'Esserci si sente nell'angoscia: il nulla e l'in-nessun-luogo. Ma sentirsi spaesato significa, nel contempo, non-sentirsi-a-casa-propria. [...]. L'Esserci resta isolato, ma lo è *come* essere-nel-mondo. L'in-essere assume il “modo” esistenziale del *non-sentirsi-a-casa-propria*. A null'altro si allude quando si parla di “spaesamento”⁴²⁹». L'angoscia, come è intesa da Heidegger, riguarda il singolo isolato, e proprio per il fatto che isola essa non è caratteristica della *pubblicità* o sfera pubblica⁴³⁰.

⁴²⁷ Ivi, p. 229.

⁴²⁸ Ivi, p. 228.

⁴²⁹ Ivi, p. 230.

⁴³⁰ Come dice Heidegger stesso in *Essere e Tempo*, l'angoscia è il risultato di una radicale chiusura dell'Esserci a tutto ciò che è caratteristico della pubblicità, è fuga davanti al sentirsi-a-casa-propria: «L'identità esistenziale dell'aprire e dell'aperto, tale che in questa identità è aperto il mondo come mondo e l'in-essere come isolato, puro e gettato poter-essere, rivela che, col fenomeno dell'angoscia, è assurta a tema dell'interpretazione una situazione emotiva eminente. L'angoscia isola e apre l'Esserci come *solus ipse*. Ma questo “solipsismo” esistenziale traspone così poco un soggetto-cosa isolato nell'innocua vacuità di una presenza senza mondo, che proprio esso porta l'Esserci, in un senso estremo, dinanzi al suo mondo come tale e quindi dinanzi a se stesso come essere nel mondo» (*Ibidem*).

Diversamente da quanto avviene per Heidegger, in Virno l'angoscia, o meglio, il modo esistenziale del non-sentirsi-a-casa-propria, non può assolutamente essere interpretato come un momento isolato della situazione emotiva dell'Esserci, ma viene a costituirsi come tratto essenziale del concetto di *moltitudine* che per definizione è ciò che è immediatamente *affare di molti*: «Oggi, tutte le forme di vita sperimentano quel “non sentirsi a casa propria”, che, secondo Heidegger, sarebbe all'origine dell'angoscia. Sicché, non c'è nulla di più condiviso e di più comune, in un certo senso di più *pubblico*, del sentimento di “non sentirsi a casa propria”. Nessuno è meno isolato di colui che avverte la spaventosa pressione del mondo indeterminato. Detto in altro modo, il sentimento in cui convergono paura e angoscia è immediatamente *affari di molti*. Si potrebbe dire, forse, che il “non sentirsi a casa propria” è addirittura un tratto distintivo del concetto di moltitudine⁴³¹».

Virno dedica esplicitamente a questo concetto, oltre all'articolo contenuto in *Forme di Vita N. 4*, più volte citato nel corso di questo paragrafo, un testo che pur presentandosi sotto le vesti umili di una trascrizione di un seminario tenuto nel gennaio 2001, presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università della Calabria, costituisce senza dubbio tra i punti di riferimento principali per una adeguata lettura della crisi dell'istituzione giuramento e, in generale, delle vecchie istituzioni fondate sul potere divino.

3.7.1 Il “gran rifiuto” di Celestino V e Benedetto XVI

La causa di tale fallimento, quello delle vecchie istituzioni, è stato individuato da Virno nell'incapacità, da parte dell'esperienza religiosa, di procacciare una forma di riparo e di salvezza alla rischiosità del mondo: basti pensare alla recente rinuncia da parte di Benedetto XVI di lasciare definitivamente, il ventotto febbraio del 2013, il pontificato, dichiarando con un breve discorso in latino di non essere più in grado di

⁴³¹ P. Virno, 2002, *Grammatica della moltitudine*, Derive Approdi, Roma, p. 21.

sostenere il ruolo che gli è stato affidato, sia per motivi di salute e sia per i cambiamenti dei tempi troppo rapidi, discorso che riportiamo per intero: «*Fratres carissimi*, non solum propter tres canonizationes ad hoc Consistorium vos convocavi, sed etiam ut vobis decisionem magni momenti pro Ecclesiae vita communicem. Conscientia mea iterum atque iterum coram Deo explorata ad cognitionem certam perveni vires meas ingravescente aetate non iam aptas esse ad munus Petrinum aequae administrandum. Bene conscius sum hoc munus secundum suam essentiam spiritualem non solum agendo et loquendo exsequi debere, sed non minus patiendo et orando. Attamen in mundo nostri temporis rapidis mutationibus subiecto et quaestionibus magni ponderis pro vita fidei perturbato ad navem Sancti Petri gubernandam et ad annuntiandum Evangelium etiam vigor quidam corporis et animae necessarius est, qui ultimis mensibus in me modo tali minuitur, ut incapacitatem meam ad ministerium mihi commissum bene administrandum agnoscere debeam. Quapropter bene conscius ponderis huius actus plena libertate declaro me ministerio Episcopi Romae, Successoris Sancti Petri, mihi per manus Cardinalium die 19 aprilis MMV commissum renuntiare ita ut a die 28 februarii MMXIII, hora 20, sedes Romae, sedes Sancti Petri vacet et Conclave ad eligendum novum Summum Pontificem ab his quibus competit convocandum esse. Fratres carissimi, ex toto corde gratias ago vobis pro omni amore et labore, quo mecum pondus ministerii mei portastis et veniam peto pro omnibus defectibus meis. Nunc autem Sanctam Dei Ecclesiam curae Summi eius Pastoris, Domini nostri Iesu Christi confidimus sanctamque eius Matrem Mariam imploramus, ut patribus Cardinalibus in eligendo novo Summo Pontifice materna sua bonitate assistat. Quod ad me attinet etiam in futuro vita orationi dedicata Sanctae Ecclesiae Dei toto ex corde servire velim⁴³²». Dichiarazione che sembra riecheggiare nelle parole pronunciate

⁴³² «Carissimi Fratelli, vi ho convocati a questo Concistoro non solo per le tre canonizzazioni, ma anche per comunicarvi una decisione di grande importanza per la vita della Chiesa. Dopo aver ripetutamente esaminato la mia coscienza davanti a Dio, sono pervenuto alla certezza che le mie forze, per l'età avanzata, non sono più adatte per esercitare in modo adeguato il ministero petrino. Sono ben consapevole che questo ministero, per la sua essenza spirituale, deve essere compiuto non solo con le opere e con le parole, ma non meno soffrendo e pregando. Tuttavia, nel mondo di oggi, soggetto a rapidi mutamenti e agitato da questioni di grande rilevanza per la vita della fede, per governare la barca di san Pietro e annunciare il Vangelo, è necessario anche il vigore sia del corpo, sia dell'animo, vigore che, negli ultimi mesi, in me è diminuito in modo tale da dover riconoscere la mia incapacità di amministrare bene il ministero a me affidato. Per questo, ben consapevole della gravità di questo atto, con piena libertà, dichiaro di rinunciare al ministero di Vescovo di Roma, Successore di San Pietro, a me affidato per mano dei Cardinali il 19 aprile 2005, in modo che, dal 28 febbraio 2013, alle ore 20,00, la sede di Roma, la sede di San Pietro, sarà vacante e dovrà essere convocato, da coloro a cui compete, il Conclave per l'elezione

da Michel Piccoli nei panni del Pontefice, in una sequenza di un noto film di Nanni Moretti: *Habemus papam* (2011): “Chiedo perdono al Signore per quello che sto per fare... Ho capito di non essere in grado di sostenere il ruolo che mi è stato affidato”. Il film infatti, mostra, la rinuncia al trono e, quindi, al pontificato da parte del cardinale Melville, il Papa, rinuncia che acquista una straordinaria attualità se paragonata a quella con la quale noi oggi abbiamo a che fare, quasi come se la decisione da parte di Benedetto XVI fosse la realizzazione della “profezia” del regista romano.

Ciò che vorremmo qui sottolineare è che il problema inerente alle dimissioni di un papa non è un problema solo teologico ma istituzionale legato alla dinamica del giuramento. La scelta del papa Benedetto XVI di rinunciare a continuare nel magistero pontificio non è, infatti, l'unico caso. Nel corso della storia ci sono stati anche altri papi che hanno deciso di rinunciare ad essere papi. Così è stato, ad esempio, per Celestino V, passato alla storia come il papa del “gran rifiuto”. Ed è singolare come Paolo Prodi, il quale ne *Il sacramento del potere* si concentra sullo studio dell'evoluzione del giuramento come istituto attraverso la rilettura di alcuni fenomeni⁴³³, affrontando l'immenso problema della rivoluzione papale dalla riforma gregoriana sino alla fine del secolo XIII, non citi mai l'azione di Celestino V che è quella più nota. In realtà Prodi manca di approfondire questo aspetto, quello del “gran rifiuto”, e solo *en passant* cita la vicenda della rinuncia di Gregorio VI⁴³⁴.

Al centro del nostro discorso, invece, vogliamo riportare la complessa vicenda di Pietro del Morrone, il quale divenuto papa il 29 agosto 1294 con il nome di Celestino V, sarà costretto a sua volta ad abdicare appena dopo quattro mesi dalla sua nomina: *«Ego Caelestinus Papa Quintus motus ex legitimis causis, idest causa humilitatis, et melioris vitae, et conscientiae illesae, debilitate corporis, defectu scientiae, et malignitate Plebis, infirmitate personae, et ut praeteritae consolationis possim reparare quietem; sponte, ac libere cedo Papatui, et expresse renuncio loco, et Dignitati, oneri, et honori, et do*

del nuovo Sommo Pontefice». Vedi la sezione news del sito del Vaticano nella sua presentazione completa del discorso di Benedetto XVI.

⁴³³ Riportiamo qui di seguito alcuni dei fenomeni esaminati da Paolo Prodi nel suo studio sull'evoluzione del giuramento: la sovranità e i limiti della medesima, l'elezione e l'incoronazione imperiale, la consacrazione dei sovrani, i patti di signoria, il contratto feudale etc., in relazione alla messa in crisi e alla perdita di importanza della base contrattualista del giuramento da parte delle nuove monarchie e dei nuovi principati.

⁴³⁴ Cfr. Paolo Prodi, *Il sacramento del potere*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 108.

*plenam, et liberam ex nunc sacro caetui Cardinalium facultatem eligendi, et providendi duntaxat Canonice universali Ecclesiae de Pastore*⁴³⁵». Gesto che sembra impregnare negli stessi anni anche l'opera di Dante, la *Divina Commedia*, il quale, in quanto guelfo bianco, ritiene di dover collocare la figura di Celestino V nell'anticamera dell'Inferno, precisamente fra gli ignavi, considerando *vile*, ossia non nobile, il suo gesto, descritto come "il gran rifiuto per viltà" sebbene non faccia mai riferimento esplicito a Celestino V⁴³⁶, dal momento che è giusto che resti anonimo come fu senza insegna: «*Poscia ch'io v'ebbi alcun riconosciuto, vidi e conobbi l'ombra di colui che fece per viltade il gran rifiuto*⁴³⁷».

Si tratta di una dichiarazione, quella di Celestino V, che forse alla luce di quanto si è detto sul giuramento può aprirsi a nuovi approfondimenti sulla violenta crisi dell'autorità e del potere delle istituzioni, in questo caso di quello papale, che aprirà la Chiesa al "grande scisma" della seconda metà del Trecento, conflitto che si trasformò presto in una crisi politica. Appena dieci giorni dopo le dimissioni di Celestino V, infatti, fu eletto papa il cardinal Benedetto Caetani con il nome di Bonifacio VIII, il quale riportò la sede papale da Napoli a Roma per sottrarre l'istituzione papale all'influenza di Carlo II d'Angiò, al quale si era affidato, totalmente, Celestino V e annullando tutte le sue decisioni, compresa quella relativa all'assegnazione della Sicilia agli angioini alla morte di Giacomo II d'Aragona. Ricordiamo, difatti, che al centro di questa evoluzione si trova il conflitto tra Carlo II d'Angiò, re di Napoli (1285-1309), e Giacomo II d'Aragona, re di Sicilia dal 1285 al 1296; conflitto che terminò con il

⁴³⁵ «Io Papa Celestino V, spinto da legittime ragioni, per umiltà e debolezza del mio corpo e la malignità della plebe [di questa plebe], al fine di recuperare con la consolazione della vita di prima, la tranquillità perduta, abbandono liberamente e spontaneamente il Pontificato e rinuncio espressamente al trono, alla dignità, all'onere e all'onore che esso comporta, dando sin da questo momento al sacro Collegio dei Cardinali la facoltà di scegliere e provvedere, secondo le leggi canoniche, di un pastore la Chiesa Universale» (Celestino V - Bolla pontificia, Napoli, 13 dicembre 1294, tratto dal Centro Studi Celestiniani dell'Aquila).

⁴³⁶ Sulla discussa identificazione dell'anima del grande rifiuto con Celestino V si veda: N. Sapegno, *Lectura Dantis Scaligera – Inferno*, Le Monnier, Firenze, 1967.

⁴³⁷ «Dopo che vi ebbi riconosciuto qualcuno, vidi e riconobbi con esattezza l'anima di colui che, indotto da viltà e paura, fece il gran rifiuto» (Dante Alighieri, 1304-1321, *Divina Commedia*, Inferno III Canto, Zanichelli, Bologna, 1993, p. 61, versi 58/60). Dante tratta con molta severità la figura che i commentatori del trecento identificano con il papa Celestino V, il quale sperava che con lui sarebbe entrata aria nuova dentro la chiesa ormai diventata una conventicola di finanzieri, burocratici e settari mentre con la sua abdicazione permise, invece, l'ascesa al potere di Bonifacio VIII, che, secondo Dante, della Chiesa fece turpe mercato corrompendola.

trattato di Anagni del 1295, per cui Carlo avrebbe riacquisito la Sicilia e Giacomo avrebbe avuto in cambio il regno di Sardegna e Corsica.

A questo proposito lo storico italiano Francesco Cesare Casula (1933-) scrive: «Quel giorno, Giacomo II *il Giusto* ricevette dalle mani del pontefice la simbolica coppa d'oro che lo faceva, di nome, *Dei gratia rex Sardiniae et Corsicae*. L'atto di infeudazione, datato 5 aprile 1297, (uguale a quello concesso a Perugia nel 1265 da Clemente IV a Carlo I d'Angiò per il regno di Sicilia) era di tipo ligio, e specificava che il regno - non le isole fisiche - apparteneva alla Chiesa che l'aveva istituito, che era dato in perpetuo ai re della Corona di Aragona in cambio del giuramento di vassallaggio, del servizio di cinquecento fanti e cento cavalieri, del pagamento di duemila marchi di argento. Le condizioni, sotto pena di reversibilità (*regnum ipsum ad Romanam Ecclesiam integre et libere revertatum*), erano che il regno non potesse essere mai diviso (*regnum ipsum Sardiniae et Corsicae nullatenus dividatis*) e che i suoi re fossero sempre gli stessi che regnavano in Aragona (*quod unus et idem sit rex regni Aragonum et regni Sardiniae et Corsicae*)⁴³⁸». Il pontefice a cui si fa riferimento è chiaramente Bonifacio VIII, il quale attraverso la bolla *Ad honorem Dei omnipotenti Patris* investì il re d'Aragona Giacomo II dello *ius invadendi* sulla Sardegna e sulla Corsica. Inoltre, sempre Bonifacio VIII, temendo la possibilità che Pietro del Morrone, ritornato ad essere un semplice frate, potesse essere cooptato dai cardinali francesi come antipapa, lo fece arrestare dallo stesso Carlo II d'Angiò, il quale solo pochi mesi prima ne aveva sostenuto l'elezione pontificia; dall'altro canto Pietro del Morrone cerca, inutilmente, di trovare scampo da Bonifacio VIII, rifugiandosi nel Gargano, in Puglia, dove venne arrestato e rinchiuso nella rocca di Fumone, nel Lazio, dove rimase fino alla sua morte avvenuta nel 1296. Un episodio concreto che può darci un'idea dell'uso del giuramento e, in generale, del potere dell'istituzione di sciogliere giuramenti e di influenzare le decisioni politiche di quel periodo⁴³⁹. Sostanzialmente, quindi, l'esempio di Celestino V così come l'esempio attuale del rifiuto di Benedetto XVI ci possono aiutare a comprendere la messa in crisi delle strutture tradizionali di istituzioni nel nostro tempo,

⁴³⁸ Casula F.C., 1994, *Breve Storia di Sardegna*, Sassari, Carlo Delfino Editore, p. 178.

⁴³⁹ Sul potere e la crisi delle istituzioni non religiose e, dunque, laiche si veda il paragrafo 3.1 di questo lavoro.

come ad esempio quella legata all'aspetto teologico, istituzione che perde di importanza, trovando il suo antecedente in Celestino V.

A questo proposito si esprime anche Giorgio Agamben in un suo lavoro dedicato all'abdicazione di Ratzinger dal titolo *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi* (2013). Agamben svolge un'analisi particolareggiata della decisione di Benedetto XVI convinto che, compiendo il "gran rifiuto", Benedetto XVI ha dato prova non di viltà – come Dante avrebbe scritto di Celestino V – ma di coraggio perché essa richiama con forza i due principi essenziali della nostra società etico-politica: la legittimità e la legalità. Se la crisi che la nostra società sta attraversando è così profonda e grave – scrive Agamben – è perché essa non mette in questione soltanto la *legalità* delle istituzioni, ma anche la loro *legittimità*; non soltanto le regole e le modalità dell'esercizio del potere, ma il principio stesso che lo fonda e legittima. Sulla base di queste affermazioni Agamben riprende il termine paolino *mysterion* seguendo la corretta interpretazione di questo vocabolo fornita da Odo Casel e, al seguito, da quello che è stato chiamato il "movimento liturgico" del XX secolo, come ha mostrato nella sua recente opera *Opus Dei* (2012). Secondo Agamben il termine *mysterion* deve essere letto alla luce della concezione paolina del tempo messianico, del tempo storico, ossia di quella concezione secondo cui la storia è visibile come tutto, conoscibile come inizio e fine, come unità, ossia come ciò che è stato definito *storia universale*⁴⁴⁰: «il mistero di cui Paolo parla è in se stesso storico, poiché la storia dei tempi ultimi si presenta ai suoi occhi come un "mistero", cioè un dramma mistico⁴⁴¹». Non è, dunque, qualcosa di segreto ma qualcosa che si dice e si manifesta. La problematicità e l'interesse dell'elaborazione della crisi della Chiesa come di ogni istituzione profana così come è stata condotta da Agamben è definita completamente da questo termine del *mysterion* il quale in un certo senso, accede al termine stesso di *storia*, in cui l'*eschaton*⁴⁴², l'ultimo giorno, coincide col presente, col "tempo di ora" paolino.

⁴⁴⁰ Si tratta di una storia chiusa, completa, finita nel tempo, in cui si intravede una direzione, un programma, un disegno che abbia un senso, permettendo così all'uomo di avere una visione chiara del suo futuro. Una storia visibile come un *tutto-abbracciante*, come *unità*, che è il centro, il *fra* tra creazione e redenzione, tra il *non più* e il *non ancora*, tra *inizio* e *fine*.

⁴⁴¹ Agamben 2013, p. 33.

⁴⁴² Su questo tema si confrontino le pagine dedicate all'escatologia e alla filosofia della storia da Taubes e Löwith.

Crisi che investe, anzitutto, l'animale umano, non più in grado di procacciarsi dei ripari⁴⁴³; un individuo ormai abituato a non avere più solidi abitudini, nei termini di Benjamin, il quale ha sempre e comunque a che fare con una realtà nella quale non è più possibile distinguere tra un *dentro* stabile e un *fuori* incerto, come è stato visto da Virno a proposito del cosiddetto *male*, inteso, da un punto di vista storico e sociologico, come «replica orribile alla rischiosità del mondo, come pericolosa ricerca di protezione⁴⁴⁴» e nel quale si radica l'esperienza della moltitudine contemporanea: «I *molti* in quanto molti sono coloro che condividono il “non sentirsi a casa propria” e, anzi, pongono questa esperienza al centro della propria prassi sociale e politica. Inoltre, nel modo di essere della moltitudine, si può osservare a occhio nudo una continua *oscillazione* fra diverse, talvolta diametralmente opposte, strategie di rassicurazione⁴⁴⁵».

3.7.2 Moltitudine e luoghi comuni

Per comprendere meglio la nozione contemporanea di *moltitudine*, Virno si sofferma sulla distinzione aristotelica tra i *luoghi comuni* e i *luoghi speciali* del discorso, prendendo in prestito concetti tratti dalla filosofia del linguaggio al fine di cogliere la corrispondenza tra queste categorie aristoteliche e quelle che contraddistinguono la nostra epoca come la perdita dell'*ethos*, dell'esperienza tradizionale, o la mutevolezza delle forme di vita contemporanee. Virno ritiene, cioè, che il concetto di *luoghi comuni*, in greco i *topoi koinoi*, che nell'analisi aristotelica ha la peggio, sia decisivo per comprendere le condizioni in cui versano le forme di vita contemporanee; un concetto aristotelico, squisitamente linguistico, relativo all'arte della retorica, considerato come una forma alternativa di protezione, un modo utilizzato dai soggetti per orientarsi e per difendersi alla meglio dai pericoli provenienti dal mondo.

⁴⁴³ Ricordiamo, ancora una volta, che l'esperienza religiosa è considerata da Virno come istituzione in grado di procurare un riparo (almeno così è stato in passato), come la controparte dell'angoscia, nei termini dell'Heidegger di *Essere e Tempo*, dell'esposizione al mondo come tale.

⁴⁴⁴ Virno, P. 2002, *Grammatica della moltitudine*, Derive Approdi, Roma, p. 22.

⁴⁴⁵ *Ivi*, p. 23.

Lontano dalla presunzione di voler trattare compiutamente il problema dei *luoghi* del discorso in Aristotele, mi limiterò ad alcune osservazioni sul secondo capitolo del primo libro della *Retorica*, nel quale Aristotele menziona due tipi di *luoghi*: i *luoghi comuni* e i *luoghi speciali*, osservando che i *topoi* retorici sono veri e propri schemi argomentativi, sono la condizione, la prerogativa basilare di ogni discorso che permettono la costruzione dell'entimema o del sillogismo retorico «e questo, per esprimerci brevemente, è il più importante tra le persuasioni⁴⁴⁶» (*Rh* 1355a 5).

È in questa prospettiva che Aristotele utilizza un termine spaziale come *topos* per indicare qualcosa di più originario dello spazio, ossia, per rappresentare le condizioni di possibilità di ogni discorso. Secondo Aristotele, nella categorizzazione dell'eloquio umano, i *topoi* retorici permettono di differenziare i *luoghi comuni* da quelli *speciali*: «Affermo, infatti, che sono sillogismi dialettici e retorici quelli a proposito dei quali esponiamo i luoghi. Questi sono i <luoghi> comuni, che concernono argomenti di giustizia, di fisica, di politica e molti argomenti che differiscono per specie, come il luogo del più e del meno. [...]. Invece, sono propri tutti i luoghi che fanno muovere dalle proposizioni concernenti ciascuna specie e <ciascun> genere⁴⁴⁷».

Per quanto concerne l'espressione *luoghi comuni* è necessario sgombrare subito il campo da alcuni equivoci. Per prima cosa, come lo stesso Virno dice e scrive, con questa espressione Aristotele non intende formule stereotipate o trite convenzioni linguistiche, del tipo “il mattino ha l'oro in bocca”, piuttosto dei discorsi, degli schemi argomentativi, delle nozioni che non riguardano alcun argomento specifico ma possono per l'appunto vertere su qualunque argomento che sia la giustizia, la fisica piuttosto che la politica e via dicendo, purché siano finalizzati a persuadere l'uditorio, nozioni che “è proprio di tutti quanti conoscere”. Sono, cioè, *comuni* nel senso di accessibili a tutti, all'oratore come all'ubriaco, e non costituenti il dominio di alcuna scienza, in quanto estendendosi ad ogni argomento, non possono essere conoscenze specifiche e particolari. Aristotele ne distingue tre: il rapporto tra più e meno, l'opposizione dei contrari, la relazione di reciprocità. Distinzione, quella fra *luoghi comuni* e *luoghi speciali*, che può essere chiarita mediante una categoria saussuriana: quella di *facoltà*.

⁴⁴⁶ La traduzione della *Retorica* alla quale si fa qui riferimento è quella curata da Marcello Zanatta, Torino, 2006.

⁴⁴⁷ *Rhet.* I, 2, 1358a 10.

Consideriamo brevemente ma con attenzione ciò che contraddistingue la *facoltà del linguaggio*, cioè comune a ciascun parlante, discussa da Ferdinand de Saussure nel *Corso di linguistica generale*: «Ma che cos'è la lingua? Per noi, essa non si confonde con linguaggio; essa non ne è che una determinata parte, quantunque, è vero, essenziale. Essa è al tempo stesso un prodotto sociale della facoltà del linguaggio ed un insieme di convenzioni necessarie, adottate dal corpo sociale per consentire l'esercizio di questa facoltà negli individui. Preso nella sua totalità, il linguaggio è multiforme ed eteroclitico; a cavallo di parecchi campi, nello stesso tempo fisico, fisiologico, psichico, esso appartiene anche al dominio individuale e al dominio sociale; non si lascia classificare in alcuna categoria di fatti umani, poiché non si sa come enucleare la sua unità. La lingua, al contrario, è in sé una totalità e un principio di classificazione. Dal momento in cui le assegniamo il primo posto tra i fatti di linguaggio, introduciamo un ordine naturale in un insieme che non si presta ad altra classificazione. [...] Occorre uscire dall'atto individuale, che è soltanto l'embrione del linguaggio, e abordare il fatto sociale⁴⁴⁸». Definizione che, come si può vedere, mette in relazione le generiche forme logico-linguistiche che sono alla base di ogni discorso – in termini aristotelici, i *luoghi comuni* – con specifici modi di dire e di pensare, cioè i *luoghi speciali*. La *facoltà*, così come i *luoghi comuni*, è ciò che non si dà a vedere nei nostri discorsi, che rimane latente, mentre ciò che compare sono proprio i *luoghi speciali*. Aristotele, infatti, dopo aver affermato la distinzione fra *luoghi comuni* e *luoghi speciali* del discorso, pone i *luoghi speciali* fra gli schemi argomentativi che permettono la costruzione degli *entimemi*, ossia, di quell'insieme di regole che garantiscono la capacità persuasiva, cioè retorica, degli argomenti che devono a sua volta mantenersi nell'ambito delle *opinioni notevoli* o *endoxa*, quelle convinzioni condivise da una società, ciò che non viene messo in discussione e che Ludwig Wittgenstein in *Della Certezza* definirà l'«alveo del fiume⁴⁴⁹»: «la stragrande maggioranza degli entimemi si enuncia muovendo da questa specie, particolari e proprie, <di luoghi>, mentre un numero minore muove dai <luoghi> comuni⁴⁵⁰». La definizione aristotelica di *luoghi comuni* discussa nella *Rhetorica* è intesa da Virno per indicare la trasformazione subita da questa categoria

⁴⁴⁸ F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, 1967, (ed. originale 1922), p. 19.

⁴⁴⁹ «Faccio una distinzione tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume, e lo spostamento di quest'ultimo; anche se, tra le due cose, una distinzione netta non c'è» L. Wittgenstein, *Della Certezza*, Einaudi, 1978, (ed. originale 1969), § 97.

⁴⁵⁰ *Rhet.* I, 2, 1358a 30.

oggi, riprendendo esplicitamente gli studi di Walter Benjamin sull'incertezza e l'indecisione tipica dell'abitante della metropoli, ormai abituato a non avere più solidi abitudini, descritta nel saggio del 1936 *L'opera d'arte nell'epoca della riproducibilità tecnica*⁴⁵¹, saggio con il quale Benjamin apre ufficialmente la questione ponendo al centro del proprio lavoro l'esperienza dello *shock* tipica dell'abitante della metropoli connessa alla questione inerente la riproducibilità tecnica dell'opera d'arte. Scrive Virno: «È stato Walter Benjamin a cogliere il punto. Egli ha dedicato una grande attenzione all'infanzia, al gioco infantile, all'amore che il bambino nutre per la ripetizione; e, insieme, ha colto nella riproducibilità tecnica dell'opera d'arte l'ambito in cui si forgiavano nuove forme di percezione (Benjamin 1936)⁴⁵²». Ebbene, secondo Virno, dopo l'avvento della riproducibilità tecnica, e quindi dopo Chaplin⁴⁵³, dopo la catena di montaggio, sembra proprio che si abbia a che fare con la categoria affrontata precedentemente da Aristotele: i *luoghi comuni*. Ad acquistare grande risalto oggi sembra, dunque, non siano più i *luoghi speciali* di cui parla Aristotele, ma proprio quei *luoghi comuni* considerati tanto scarni e generici da andar bene per ogni tipo di argomentazioni. Nell'epoca della riproducibilità tecnica si assiste cioè ad un capovolgimento del rapporto tra *luoghi comuni* e *luoghi speciali*, riflessione che nel suo insieme dovrebbe rendere ragione del cruciale rapporto tra quelle che sono le strutture basilari del pensiero verbale o proposizionale che non concernono, cioè, nessun argomento specifico ed enunciati, modi di dire e di pensare, che risultano appropriati alla situazione e che riguardano argomenti ben specifici, fungendo da tramite apotropaico per chi, come l'abitante della metropoli, non è mai davvero «a-casa-propria»⁴⁵⁴.

Questa analisi è resa necessaria perché come si è detto il giuramento entra nella nostra vita con le istituzioni, con la lingua, ha cioè a che fare con l'organizzazione dello

⁴⁵¹ Questo saggio di Benjamin può ritenersi a giusto modo, uno dei massimi esempi di comunicazione dell'esperienza nell'epoca della distruzione dell'esperienza.

⁴⁵² Virno P., 2002, *Grammatica della moltitudine*, Derive Approdi, Roma, p. 29.

⁴⁵³ Gli effetti alienanti della catena di montaggio sono infatti resi famosi dal celeberrimo film di Charlie Chaplin "Tempi moderni". Ciò che determina il ritmo della produzione a catena, condiziona, nel film, il ritmo della ricezione.

⁴⁵⁴ Su questo problema si confronti soprattutto quanto affermato da Martin Heidegger in *Sein und Zeit*, 1927 (trad. it. *Essere e Tempo*, Longanesi, 1971) in relazione alla tematica dell'angoscia: «Nell'angoscia ci si sente "spaesati". Qui trova espressione innanzi tutto la indeterminatezza tipica di ciò dinanzi a cui l'Esserci si sente nell'angoscia: il nulla e l'in-nessun-luogo. Ma sentirsi spaesato significa, nel contempo, non-sentirsi-a-casa-propria» M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, 1971, (ed. originale 1927), § 40.

spazio pubblico. La nozione politica di moltitudine, così come quella dei luoghi comuni, può essere utilizzata come fattore per rileggere l'esperienza del giuramento nella contemporaneità. Quale sarebbe questo spazio pubblico? A questo proposito proponiamo la seguente lettura del racconto di Edgar Allan Poe. Ne *L'uomo della folla*⁴⁵⁵, in questo racconto tradotto da Baudelaire, ambientato a Londra, Poe riesce a dare, con incomparabile forza, un nitido ritratto della metropoli moderna, reso evidente dalla descrizione, particolarmente realistica e spietata, del modo in cui la folla si muove, con i suoi movimenti frettolosi e intermittenti, molto simile ad un moto browniano di particelle umane, come si evince dal seguente passo: «La maggior parte di coloro che passavano aveva un'aria soddisfatta, pratica, e pareva, preoccuparsi unicamente di come farsi strada tra la folla. Con le sopracciglia aggrottate e gli occhi vigili e svelti, non mostravano alcun segno di impazienza se venivano urtati da un altro passante, bensì, riaccomodandosi i vestiti, riprendevano il loro passo deciso. Altri, anch'essi in gran numero, avanzavano inquieti, con volti paonazzi, e parlavano da soli, gesticolando, quasi come se la densa folla che li circondava contribuisse a farli sentire soli. Quando incontravano un ostacolo, interrompevano improvvisamente i loro borbottii, ma raddoppiavano i gesti e, con un sorriso assente e forzato sulle labbra, aspettavano che il flusso riprendesse. Se urtati, si prodigavano in inchini a chiunque li avesse e apparivano sopraffatti dalla confusione⁴⁵⁶». I passanti di Poe non passeggiano più sui *boulevards*, non sono dei *flâneur* ma si comportano come se adattati ad automi non potessero più esprimersi che in modo automatico: «Quando incontravano un ostacolo, interrompevano improvvisamente i loro borbottii, ma raddoppiavano i gesti e, con un sorriso assente e forzato sulle labbra, aspettavano che il flusso riprendesse». Ciò che l'andare errando, la passeggiata infinita, di quest'uomo vecchio che, dopo una lunga malattia, esce per la prima volta nel trambusto della città e viene catturato dalla folla che gli appare «tetra e confusa come la luce a gas in cui si muove», sembra esprimere è il proprio della metropoli, ossia la perdita di ogni *luogo*, di ogni *topos*. Condizione che testimonierebbe come la metropoli contemporanea sia il cuore dei *luoghi comuni*, ossia di quell'indole indefinita dell'animale umano, di quella sua infanzia senza fine che va sotto il nome di *neotenia* e che ricorda per certi versi l'antropologia di Herder e quella di Gehlen,

⁴⁵⁵ Questo scritto di Poe rappresenta la prima classica descrizione della folla.

⁴⁵⁶ E. A. Poe, *L'uomo della folla*, Mondadori, 2003, (ed. originale 1840), p. 124-125.

importante e valida per capire il modo in cui l'animale umano si adatta al contesto vitale, per capire che fine faccia l'istituzione giuramento.

3.7.3 Crisi dell'aspetto istituzionale del giuramento

L'ipotesi centrale che qui stiamo considerando è che la distruzione del concetto tradizionale di esperienza e in generale di tutto ciò che tradizionalmente veniva definito con questo termine, vale a dire quella rete di abitudini e contenuti vissuti tramandabili, evidente nell'indagine condotta da Benjamin sui modi contemporanei di fare esperienza, indagine poi ripresa da Virno per mettere a fuoco la condizione della moltitudine contemporanea, individuando nella *ripetizione* una forma alternativa di riparo al rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, ripetizione che si manifesta attraverso il ricorso ai *luoghi comuni* o, anche, al *General Intellect*⁴⁵⁷, evidente quando dice «L'essere stranieri, cioè il non-sentirsi-a-casa-propria, è oggi condizione comune ai molti, condizione ineludibile e condivisa. Ebbene, coloro che non si sentono a casa propria, per orientarsi e proteggersi, devono ricorrere ai “luoghi comuni”, ossia alle categorie generalissime dell'intelletto linguistico⁴⁵⁸», abbia messo in crisi le vecchie istituzioni che si basavano su un modo tradizionale di fare esperienza. Se questo è vero, allora si potrebbe attribuire la crisi del giuramento di cui parla Agamben non tanto all'aspetto soggettivo o intenzionale tutt'altro. Se il giuramento è oggi effettivamente in crisi ciò sarebbe dovuto ad una crisi delle istituzioni religiose. La causa di tale fallimento si potrebbe individuare nell'incapacità, da parte delle istituzioni religiose, di avere una presa, un potere sull'individuo, sul suo desiderio, tale da rendere la formula pronunciata un atto efficace a tutti gli effetti. Il problema in questione è dunque quello della *istituzione*; problema che, come si anticipava, è importante perché riguarda la possibilità stessa di individuare la crisi del giuramento di cui parla Agamben nella crisi delle istituzioni di cui parla Virno. Il rapporto Agamben-Virno si tradurrebbe pertanto in

⁴⁵⁷ Si è parlato poco di *General Intellect*, o *intelletto pubblico*. Sull'importanza ed il ruolo che l'espressione *General Intellect* gioca all'interno della filosofia di Marx si può confrontare il saggio di Paolo Virno, *Luoghi comuni e General Intellect*, in *Grammatica della moltitudine*, Derive Approdi Roma 2002, pp. 23-29.

⁴⁵⁸ *Ivi*, p. 27.

quello giuramento-moltitudine. Ciò è importante perché riguarda la possibilità stessa della crisi del giuramento intesa nella sua posizione: crisi dell'aspetto performativo o crisi dell'aspetto istituzionale. Il problema della crisi del giuramento diverrebbe così il problema della crisi delle istituzioni liturgiche. Il richiamo alla nozione di *moltitudine* all'interno del pensiero di Virno, inizia solo ora a giustificarsi; da questo punto di vista infatti la crisi del giuramento sembra implicare o alludere innanzitutto alla crisi dell'istituzione più che alla crisi dell'intenzione. Legandosi al concetto di istituzione, la tematica del giuramento viene così ad investire la riflessione sulla moltitudine virniana; se così fosse forse si potrebbero trarre conseguenze interessanti, sia per quanto riguarda la trasformazione in atto delle istituzioni sia per quanto riguarda la riorganizzazione dello spazio pubblico che avrebbe come conseguenza la rilettura della nozione politica di *moltitudine*. Tuttavia lasceremo in sospeso il richiamo insistente all'universo istituzionale nella lettura di Virno, ossia, il problema riguardante le ragioni e le possibilità di un passaggio da vecchie istituzioni a nuove istituzioni, problema questo che è certamente connesso con il tema del giuramento, per correggere e precisare, per esplicitare la posta in gioco della nostra interpretazione sul giuramento. Giunti a questo punto si apre una terza e nuova strada nella quale sarà possibile affrontare brevemente il testo di *Totem e tabù*. A nostro avviso questo lavoro di Freud è importante perché ci fornisce il paradigma essenziale della nostra interpretazione del giuramento e rappresenta in tal senso la chiave di volta per la comprensione del tipo di rapporto che lega il giuramento all'onnipotenza dei pensieri; nozione assai frequente nel lavoro freudiano, senza dubbio, ma che assume qui un senso acuto e preciso.

3.7 Giuramento e onnipotenza dei pensieri

Diversamente da quanto è avvenuto nei paragrafi precedenti in cui abbiamo illustrato il vincolo psicologico o intenzionale del giuramento, facendo riferimento alla posizione di due linguisti come Benveniste e Austin e riflettendo in qualche modo su quegli aspetti che rendono performativo il giuramento, in quest'ultimo paragrafo ci

dedicheremo esplicitamente all'analisi della credenza nell'*onnipotenza dei pensieri* a partire da una breve opera di Sigmund Freud, *Totem e tabù* (1912-13).

Pur non essendo un'opera d'interesse puramente psicologico, quest'opera scritta da Freud in un paio d'anni dopo aver compiuto alcune rapide letture che consistevano soprattutto nei libri di Frazer, in particolare nella sua opera principale, *Il ramo d'oro*, si configura già come un'opera particolarmente degna di considerazione per l'insistente richiamo a sfere effettivamente molto lontane dalla psicoanalisi ma che con essa si intersecano. Il suo riferimento alle ricerche antropologiche e sociologiche, in particolare all'opera specialistica di Frazer su totemismo ed esogamia, gli ha permesso di riflettere sui modi di comportamento che sono tipici della magia e del totemismo inteso come «un'istituzione religioso-sociale [...] che ha lasciato scarsissime tracce nella religione, nel costume e nella vita dei moderni popoli civilizzati, e ha subito importanti metamorfosi presso quei popoli che ancora oggi la conservano⁴⁵⁹». Modi di comportamento che è possibile osservare anche nei nevrotici, prendendo così le distanze rispetto al pensiero di Frazer, il quale invece si è occupato contro voglia di temi quali l'incesto, che è invece uno dei temi centrali della psicologia freudiana affrontato in questo testo.

Afferma in proposito Freud: «c'è ragione di supporre che i divieti totemici siano diretti anzitutto contro le brame incestuose del figlio⁴⁶⁰». E in qualche passo precedente dichiara che presso gli australiani «quasi dovunque vige il totem, vige anche la legge secondo cui persone di uno stesso totem non possono avere rapporti sessuali tra di loro e non possono quindi contrarre matrimonio. È l'«esogamia» connessa col totem⁴⁶¹».

Freud ritornando su questo passaggio osserva: «La trasgressione del divieto sessuale non viene abbandonata a una punizione per così dire automatica dei colpevoli, come accade per altri divieti totemici (per esempio nel caso dell'uccisione dell'animale totem), ma è punita con estrema energia dall'intera tribù, *come se occorresse difendersi*

⁴⁵⁹ S. Freud, 1912-13, *Totem e tabù*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, cit. p. 24.

⁴⁶⁰ *Ivi*, cit. p. 31 (oltre la nota).

⁴⁶¹ *Ivi*, cit. p. 30.

da un pericolo che minaccia tutta la comunità o da una colpa che rischia di opprimerla⁴⁶²».

Sulla base del chiarimento di questo divieto è possibile affrontare brevemente l'importanza delle istituzioni totemistiche, ossia l'appartenenza al totem, presso gli australiani così come anche presso gli indiani del Nordamerica, i popoli degli arcipelaghi oceanici e in gran parte dell'Africa. Si tratta a mio avviso di un lavoro che fornisce il paradigma essenziale per comprendere la potenza performativa del giuramento. In tal senso quest'opera di Freud rappresenta la chiave di volta per la comprensione della potenza insita nel pensiero; una potenza che così come nel giuramento è efficace al di là dell'aspetto istituzionale, ossia del tipo di rapporto che lega le istituzioni alle obbligazioni sociali, divenendone il suo fondamento.

A mio avviso la cerniera intorno a cui l'intera opera di Freud si sviluppa è costituita dal momento che abbiamo sopra riportato, trovando nella necessità del pensiero e nel suo carattere imperativo la giustificazione e l'idea secondo la quale il pensiero acquisirebbe la stessa forza di un'azione, di un fatto senza averlo compiuto.

Per provare ad entrare in queste problematiche, qui è sufficiente soffermarsi su quel principio che regge la magia, la tecnica del modo di pensare animistico, definita da Freud *onnipotenza dei pensieri*: «La definizione “onnipotenza dei pensieri” l'ho derivata da un uomo assai intelligente, che soffriva di rappresentazioni ossessive, il quale, ristabilitosi mediante la cura psicoanalitica, riuscì a dar prova della sua capacità e del suo giudizio. Egli si era coniato questa espressione per giustificare tutte quelle stranezze inquietanti che sembravano perseguitare lui e altre persone affette dallo stesso male. Se pensava a una persona, ecco che questa gli si presentava come se l'avesse evocata; se d'improvviso s'informava sulla salute di un conoscente perso di vista da lungo tempo, gli capitava di sentirsi dire che era appena morto, al punto che poteva credere di averne ricevuto un messaggio telepatico; se lanciava a un estraneo una maledizione, senza far sul serio, poteva aspettarsi che questi morisse poco dopo ed egli si sentisse responsabile della sua morte⁴⁶³». Ciò che è interessante notare è come Freud si preoccupi innanzitutto di rilevare come la potenza estrinseca del pensiero non

⁴⁶² *Ibidem*, corsivo mio.

⁴⁶³ Freud, 1912-13, *Totem e tabù*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011, p. 109.

conosca distanze, riunendo con facilità in un atto della coscienza cose remotissime nello spazio e nel tempo; i nevrotici, così come anche i cosiddetti primitivi, si pongono telepaticamente al di sopra della distanza spaziale, trattando situazioni del passato come se fossero attuali. Con questa espressione, quella dell'*onnipotenza dei pensieri*, Freud cerca di esprimere questo attrito tra passato e presente; qualcosa del passato, un pensiero remoto, che persiste e che hanno spinto Freud ad indagare la coincidenza psicologica tra il tabù e la nevrosi ossessiva. Questo è un punto fondamentale al quale vogliamo rimandare, sottolineando il ruolo che il tabù ha all'interno dei popoli primitivi.

Considerazioni che possono essere schematizzate in questi due momenti: 1) Da un lato la questione dell'*onnipotenza dei pensieri* rappresenta un rischio che è sempre presente alle nostre spalle; 2) Dall'altro lato rappresenta una tentazione. *Ambivalenza* che è alla radice del totem e del tabù. Da un lato tabù significa, santo, consacrato. Dall'altro lato significa, inquietante, pericoloso, proibito. Il significato del tabù potrebbe, cioè, coincidere con l'espressione "sacro orrore". Il tabù è, dunque, qualcosa che abbraccia il concetto di *sacro* ma anche qualcosa che include il pericoloso, l'impuro, l'inquietante, il perturbante: «"Tabù" è in se stesso un termine ambivalente, e noi crediamo che il significato accertato di questo termine avrebbe potuto permettere di per sé solo di indovinare ciò che è risultato da una ricerca assai approfondita, e cioè che il divieto da tabù va inteso come la risultante di un'ambivalenza emotiva⁴⁶⁴». Grazie a Benveniste e al suo studio delle lingue più antiche è stato possibile individuare numerose parole che contengono in sé significati opposti; in un certo senso anche *horkos*⁴⁶⁵ (giuramento) è ambivalente come la parola tabù. Ma, sia che suscitati sentimenti di odio e di timore, o di rispetto e di amore, sempre il *sacro* impone all'uomo un obbligo assoluto. Il tabù è considerato infatti da Freud come la forma più antica dell'imperativo categorico. Quel che il tabù e l'imperativo categorico hanno in comune è una caratteristica completamente irrazionale, l'assolutezza: "tu devi". Di fronte alla potenza, percepita come del tutto eterogenea l'uomo sente l'esigenza assoluta. Nella sua vita avviene uno strappo; attirato simultaneamente in due direzioni, prova un'angoscia ed ama la sua angoscia.

⁴⁶⁴ *Ivi*, p. 91.

⁴⁶⁵ Si confronti in proposito il secondo capitolo di questo lavoro dal titolo *Il giuramento in Grecia e oltre*.

In proposito Freud si sforza di mettere in evidenza la complicata connessione del tabù con relazioni umane ben precise, caratterizzate da una grande ambivalenza emotiva, ambivalenza che è possibile rintracciare presso i nevrotici. Freud cerca, dunque, di chiarire il significato dei divieti totemici così come quello dei tabù ricorrendo al paragone con i sintomi nevrotici, ossia, alle «concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici», non volendo cadere nell'ingenuità delle spiegazioni teoriche contenute nel *Ramo d'oro* o in altri libri di Frazer. La ricerca riguardo alla descrizione dei tabù inerenti alla dignità regale o sacerdotale diviene in Freud una ricerca dell'ambivalenza emotiva comune nelle nevrosi ossessive e quindi una ricerca intorno alle loro *condizioni di possibilità* che, nel caso dell'analogia tra il selvaggio e il nevrotico, deriverebbero dall'atteggiamento infantile del figlio verso il padre: «Il cerimoniale [stesso del tabù] ci appare quindi come il vero contrapposto all'azione ossessiva della nevrosi, nel quale la pulsione e quella che la reprime s'incontrano in un soddisfacimento simultaneo e comune. L'azione ossessiva è *apparentemente* una protezione contro l'azione proibita; potremmo dire però che è propriamente la ripetizione⁴⁶⁶ di ciò che è proibito⁴⁶⁷».

L'ambivalenza in Freud è, dunque, rispetto al paterno. Il totem stesso non è altro che un sostituto del padre, è un simbolo del padre: «La psicoanalisi ci ha rivelato che l'animale totemico è realmente il sostituto del padre, col che si accorderebbe bene la contraddizione secondo la quale la sua uccisione è proibita in ogni altro caso eppure diventa l'occasione festosa; si accorda il fatto che si uccida l'animale e pure se ne compiangano la morte. L'atteggiamento emotivo ambivalente che caratterizza ancor oggi

⁴⁶⁶ Nel suo lavoro intitolato *Al di là del principio di piacere* (1920), Freud ritorna su questo atteggiamento tipicamente ossessivo dei nevrotici, definito *coazione a ripetere* e che consiste in una infaticabile marcia a ritroso, in un tentativo di risalire ad una situazione antica, ad una condizione iniziale. Freud osserva in proposito: «Anche la psicoanalisi come tecnica comporta un ritorno all'indietro. Ma nell'orizzonte della spiritualità moderna, e in conformità della concezione giudaico-cristiana del tempo storico irreversibile, il primordiale non poteva essere che la prima infanzia, il solo e vero *initium* individuale. La psicoanalisi dunque introduce il tempo storico e individuale nella terapia. Il malato psichico come colui che soffre in seguito di uno choc patito nella sua propria durata temporale, di un traumatismo personale sopravvenuto nell'*illud tempus* primordiale dell'infanzia. Traumatismo dimenticato o, più esattamente, mai venuto alla coscienza. La guarigione consiste appunto a "tornare indietro", a invertire il cammino al fine di riattualizzare la crisi, a rivivere il traumatismo psichico e a reintegrarlo nella coscienza» (Freud, 1920, p. 245).

⁴⁶⁷ Ivi, cit. p. 75-76.

nei nostri bambini il complesso del padre, e si prolunga spesso nella vita dell'adulto, pare estendersi a quel sostituto del padre che è l'animale totemico⁴⁶⁸».

Freud fornisce inoltre, in questo breve saggio sulle religioni primitive, il quadro che definisce il rapporto del totem con la psicoanalisi, o meglio, il modo in cui la psicoanalisi lo concepisce. Da questo punto di vista Freud definisce il nucleo del totemismo, rappresentato dal tabù degli animali, nucleo che consiste sostanzialmente in due divieti: 1) il divieto di uccidere e mangiare l'animale; 2) il divieto sessuale per cui persone di uno stesso totem non possono avere rapporti sessuali tra di loro; è l'esogamia che scaturisce dall'orrore per l'incesto proprio dei primitivi, connessa con il totemismo. Divieti o proibizioni che sono resi necessari perché il soddisfacimento di questi istinti naturali sarebbero dannosi agli interessi generali della società. Ricordiamo infatti che Freud non si stanca di sottolineare mai abbastanza che ciò che è proibito è sempre, nella maniera più energica, oggetto di un desiderio. Ed è proprio la rimozione di tali impulsi di desiderio che hanno, secondo Freud, un'importanza fondamentale come forze propulsive delle nevrosi che subentrano successivamente: «Se però teniamo conto [...] che la tentazione di uccidere il nostro prossimo è anche in noi più forte e più frequente di quanto supponiamo, e che questa tentazione esplica effetti psichici anche quando non si manifesta alla nostra coscienza; se inoltre abbiamo riconosciuto che le prescrizioni ossessive di certi nevrotici sono misure di sicurezza e autopunizioni contro l'accresciuto impulso ad uccidere, allora torneremo a considerare con diverso apprezzamento l'assioma sopra citato: che dietro ogni divieto ci dev'essere un desiderio. Ammetteremo che questo desiderio di uccidere è realmente presente nell'inconscio, e che sia il tabù che il divieto morale sono affatto superflui psicologicamente, anzi sono spiegati e giustificati dall'atteggiamento ambivalente verso l'impulso omicida⁴⁶⁹». In effetti, i due tabù fondamentali del totemismo, coincidono proprio con i due desideri rimossi del complesso edipico: 1) il divieto di uccidere l'animale totemico e quindi il padre; 2) l'esogamia, ossia, il divieto dell'incesto.

È possibile comprendere in modo più approfondito il modo in cui la psicoanalisi di Freud concepisce il totem se si confronta l'ambivalenza del complesso paterno, che ancora oggi è possibile rintracciare nei bambini e nei nevrotici, con la tesi darwiniana

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 163.

⁴⁶⁹ *Ivi*, p. 94.

dell'orda primitiva, ossia, del desiderio di sbarazzarsi del padre dominante: «L'orda primitiva di Darwin è ancora al di qua, naturalmente, degli esordi del totemismo. Vi è solo un padre prepotente, geloso, che tiene per sé tutte le femmine e scaccia i figli via via che crescono: nient'altro. [...]. Un certo giorno i fratelli scacciati si riuniscono, abbattono il padre e lo divorarono, ponendo fine così all'orda paterna. Uniti, essi osarono compiere ciò che sarebbe stato impossibile all'individuo singolo (forse un progresso nella civiltà, il maneggio di un'arma nuova, aveva conferito loro un senso di superiorità). Che essi abbiano anche divorato il padre ucciso, è cosa ovvia trattandosi di selvaggi cannibali. Il progenitore violento era stato senza dubbio il modello invidiato e temuto da ciascun membro della schiera dei fratelli. A questo punto essi realizzarono, divorandolo, l'identificazione con il padre, ognuno si appropriò di una parte della sua forza. Il pasto totemico, forse la prima festa dell'umanità, sarebbe la ripetizione e la commemorazione di questa memoranda azione criminosa, che segnò l'inizio di tante cose: le organizzazioni sociali, le restrizioni morali e la religione⁴⁷⁰». Essi odiavano il padre, possente ostacolo al loro bisogno di potenza e alle loro pretese sessuali, ma lo amavano e lo ammiravano anche⁴⁷¹. Ed è proprio per questo motivo che dopo averlo soppresso si verificò un senso di colpa, che coincideva con una forma di rimorso per l'atto compiuto: «Morto, il padre divenne più forte di quanto fosse stato da vivo: tutto si svolse nel modo che possiamo misurare ancora oggi sul destino degli uomini. Ciò che prima egli aveva impedito con la sua esistenza, i figli se lo proibirono ora spontaneamente nella situazione psichica dell' "obbedienza retrospettiva", che conosciamo così bene attraverso le psicoanalisi. Revocarono il loro atto dichiarando proibita l'uccisione del sostituto paterno, il totem, e rinunciarono ai suoi frutti, interdicendosi le donne che erano diventate disponibili. In questo modo, prendendo le mosse dalla *coscienza di colpa del figlio*, crearono i due tabù fondamentali del totemismo, che proprio perciò dovevano coincidere con i due desideri rimossi del complesso edipico. Chi vi contraveniva si rendeva colpevole dei due soli delitti che preoccupavano la società primitiva⁴⁷²». Situazione che, secondo Freud, pose il germe alle istituzioni erigendo il divieto dell'incesto e quello dell'uccisione dell'animale

⁴⁷⁰ *Ivi*, p. 164.

⁴⁷¹ L'ambivalenza emotiva in senso proprio, è l'incontro di amore e odio verso lo stesso oggetto (cfr. Freud 1912-13; trad. it. 2011, p. 179).

⁴⁷² *Ivi*, o. 166.

totemico. Da quest'ultimo tabù deriverebbe, sempre secondo Freud, il totemismo, considerato il primo tentativo di una religione, anche se ci è voluto molto tempo prima che il tabù assuma la semplice formulazione "Non uccidere" che ritroviamo, ad esempio, nella religione cristiana⁴⁷³. E anche la stessa idea di Dio che ne deriva non è altro che un padre a livello più alto. Le religioni poggiano, dunque, sulla componente paterna dell'idea di Dio, componente estremamente importante perché richiama in vita l'antico ideale del padre, creando le divinità: «Senonché la ricerca psicoanalitica condotta sul singolo individuo ci insegna, con una intensità particolarissima, che il dio si configura per ognuno secondo l'immagine del padre, che il rapporto personale con il dio dipende dal proprio rapporto con il padre carnale, oscilla e si trasforma con lui, e che in ultima analisi il dio non è altro che un padre a livello più alto. Anche qui, come già nel caso del totemismo, la psicoanalisi ritiene giusto prestar fede ai fedeli, i quali chiamano Dio col nome di Padre, così come chiamavano progenitore il totem⁴⁷⁴».

Chiaramente la stessa idea di *ambivalenza*, rimane un segno caratteristico della religione⁴⁷⁵. *Ambivalenza* che, nel caso della dottrina cristiana, si manifesta nell'identificazione del figlio, Cristo, con il padre, divenendo egli stesso Dio, anzi, prendendo propriamente il posto del padre: «In tal modo l'umanità confessa nel modo più manifesto, nella dottrina cristiana, la colpevole azione commessa nelle notte dei tempi, poiché essa ha ora trovato nella morte sacrificale dell'unico Figlio l'espiazione più completa per questo crimine. [...]. In segno di questa sostituzione viene richiamato in vita l'antico banchetto totemico in forma di Comunione, nella quale la schiera dei fratelli consuma la carne e il sangue del Figlio, non più del Padre, e con questo atto si santifica e identifica con lui. Il nostro sguardo persegue attraverso il trascorrere dei tempi l'identità del banchetto totemico col sacrificio animale, col sacrificio degli dei umani incarnati e con l'eucarestia cristiana e riconosce in tutte queste solennità la conseguenza del crimine che ha tanto oppresso gli uomini e del quale tuttavia essi dovettero andare così superbi. Ma la comunione cristiana è in fondo una nuova

⁴⁷³ Questo sviluppo si può seguire nella nozione romana di *religio*, che in origine significava semplicemente *tabù*. Ma l'antico brivido sacro sopravvive anche nell'uso corrente: la morte improvvisa è un segno (*portentum*) della potenzialità.

⁴⁷⁴ *Ivi*, p. 169.

⁴⁷⁵ Ricordiamo ancora una volta che la nozione romana di *religio* in origine significava semplicemente *tabù*.

eliminazione del padre, una ripetizione dell'azione da espiare⁴⁷⁶». Freud mette quindi in evidenza l'affermazione di Frazer: «La Comunione cristiana ha assorbito in sé un sacramento che è senza dubbio assai più antico del cristianesimo⁴⁷⁷».

Ma ciò che qui ci interessa discutere a fondo è la questione dell'*onnipotenza dei pensieri*, nozione limite, che utilizzeremo come espediente per ripensare la potenza performativa del giuramento. Come nel principio che regge la magia, ossia, nella tecnica del modo di pensare animistico, l'*onnipotenza dei pensieri* è segnata, secondo Freud, da un “modo primitivo di pensare”: «La persistenza dell'onnipotenza dei pensieri si presenta con la massima chiarezza nel caso della nevrosi ossessiva: le conseguenze di questo modo primitivo di pensare sono qui estremamente vicine alla coscienza. [...]. In tutte [le nevrosi] è determinante, ai fini della determinazione dei sintomi, non la realtà dell'esperienza, bensì quella del pensiero⁴⁷⁸».

Come nel caso del nevrotico, l'*onnipotenza dei pensieri* si pone come la sopravvalutazione dei propri atti psichici, come la “sopravvalutazione dei processi mentali rispetto alla realtà”: «I nevrotici vivono in un mondo particolare nel quale, [...], conta soltanto la “moneta nevrotica”, ossia soltanto ciò che è pensato intensamente, che è rappresentato affettivamente è operante in loro, mentre invece la sua coincidenza con la realtà esteriore è secondaria. L'isterico ripete nei suoi attacchi e fissa mediante i suoi sintomi esperienze che si sono svolte in quel certo modo soltanto nella sua fantasia, e tuttavia risalgono, ridotte ai termini essenziali, a eventi reali o sono state costruite partendo da tali eventi⁴⁷⁹». Freud precisa anche come questo tipo di comportamento sia molto vicino a quello dei selvaggi, notando che: «Se si sottopone un tale individuo al trattamento psicoanalitico, che fa emergere alla coscienza ciò che in lui è inconscio, egli non riuscirà a credere che i pensieri siano liberi e avrà sempre timore di esprimere i suoi desideri malvagi, quasi che questi, per il solo fatto di essere espressi, dovessero realizzarsi. Con questo comportamento, come con la superstizione che governa la sua esistenza, egli ci mostra però quanto è vicino al selvaggio, che presume di mutare il mondo con i meri pensieri. Le azioni ossessive primarie di questi nevrotici sono di

⁴⁷⁶ *Ivi*, p. 176.

⁴⁷⁷ *Ivi*, p. 177.

⁴⁷⁸ *Ivi*, p. 109.

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

natura assolutamente magica. Se non incantesimi, sono contromalie, destinate a proteggerli dal timore di sventure con le quali inizia di solito la nevrosi⁴⁸⁰». Una situazione, peraltro, che si determina nell'arte: «L' "onnipotenza dei pensieri" si è conservata nella nostra civiltà soltanto in un settore: quello dell'arte. Solo nell'arte succede ancora che un uomo dilaniato dai desideri realizzi qualcosa di simile al soddisfacimento, e che questo gioco – grazie all'illusione artistica – evochi reazioni affettive, come se fosse una cosa reale. Si parla a ragione di magia dell'arte e si paragona l'artista a un mago⁴⁸¹». In questo senso l'artista rappresenta il mago della contemporaneità, recuperando questa idea dell'animismo che non c'è più.

L'analogia tra l'atteggiamento dei primitivi da un lato e quello dei nevrotici o degli artisti dall'altro, può apparire fondamentale se si pensa che tanto nel nevrotico quanto nell'arte si è conservato una parte considerevole di quell'atteggiamento originario che caratterizzava i primitivi, ossia quella condizione originaria in cui il pensare e l'agire sono tutt'uno: «Certo non esistono né tra i primitivi né tra i nevrotici le rigide distinzioni tra pensare e agire che riscontriamo in noi. Ma il nevrotico è inibito soprattutto nell'agire, in lui il pensiero sostituisce completamente l'azione. Il primitivo invece è privo di inibizioni, il pensiero si trasforma senz'altro in azione, per lui l'azione è per così dire un sostituto del pensiero⁴⁸²». Questo strano modo da parte dell'animale cosciente di far stare insieme separatezza e pienezza, pensiero e azione torna, come abbiamo testé visto, anche nell'esperienza artistica⁴⁸³.

Ciò ha delle implicazioni interessanti, dal punto di vista filosofico, sul problema dell'efficacia del giuramento. Ebbene, ad avviso della Vizzardelli, la credenza nell'*onnipotenza dei pensieri*, studiata da Freud, esemplifica bene che cosa possa essere un *pensiero potente performativo*.

Infatti è sua opinione che la nozione di *onnipotenza dei pensieri* sia straordinariamente fertile per comprendere la potenza del giuramento, che a prima vista risulta enigmatica. Niente a che vedere, si badi, con la crisi delle istituzioni, o con la

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

⁴⁸¹ *Ivi*, p. 113.

⁴⁸² *Ivi*, p. 183.

⁴⁸³ Sull'esperienza artistica in rapporto con l'estetica si confronti il lavoro di Silvia Vizzardelli, (2010), *Verso una nuova estetica, Categorie in movimento*, Bruno Mondadori, Milano-Torino.

crisi del giuramento di cui parla Agamben: il giuramento, così come il pensiero dell'onnipotenza dei pensieri, sarebbe un pensiero potente, performativo al di là dell'aspetto soggettivo e di quello istituzionale. Questa potenza del pensiero di cui parla Freud, questo pensiero imperativo, per un verso è ciò che caratterizza il giuramento in quanto pensiero potente performativo. Ciò significa, naturalmente, che il valore di necessità del giuramento non è dato solo dall'istituzione né dalla forza psichica; significa, piuttosto, che il valore di necessità del giuramento è dato dalla necessità del pensiero che una volta che si formula conferisce una forma di perennità. Per la vita psichica – come ricorda Freud – quel che veramente conta non è aver ucciso effettivamente il padre, piuttosto il fatto di averlo pensato. Ora, è evidente che questo pensiero per Freud ha la forza di un fatto. Che cosa accade, dunque?

Il pensiero acquisisce la forza di un'azione senza averlo compiuto. Ma come può un pensiero avere la stessa forza del fatto? Non può certo essere l'istituzione, deve trattarsi di tutt'altra forma di potenza. Possiamo riprendere, ora, un punto cui si accennava all'inizio. Riepiloghiamo, dunque, quanto abbiamo affermato sull'onnipotenza del pensiero ponendolo a confronto con la potenza insita nel giuramento. Considerazioni che possono essere sintetizzate in questi due livelli: 1) l'onnipotenza dei pensieri è il corrispettivo della fase narcisistica, ossia, della tendenza a proiettare nella realtà esterna i processi mentali; questa tendenza è analizzata da Freud nella situazione della persona afflitta dalla morte di un caro congiunto. Presso i popoli primitivi questo processo di proiezione consiste nel tramutare i defunti in demoni ostili. A questo precoce stadio narcisistico Freud dà il nome di animismo: «La proiezione dell'ostilità inconscia sui demoni – nel tabù dei morti – è soltanto un esempio singolo fra tutta una serie di processi ai quali va riconosciuta un'influenza grandissima sulla forma assunta dall'anima primitiva. [...] La proiezione all'esterno di percezioni interiori è un meccanismo primitivo al quale sono sottoposte, per esempio, anche le nostre percezioni sensorie, un meccanismo quindi che normalmente ha una parte relevantissima nella configurazione del nostro mondo esterno. Nel quadro di condizioni ancora insufficientemente definite, vengono proiettate verso l'esterno, allo stesso modo delle percezioni sensorie, anche percezioni interne di processi emotivi e mentali, e vengono utilizzate per configurare il mondo esterno, mentre dovrebbero restare nel mondo

interiore⁴⁸⁴»; in questa fase proiettiva sviluppata dagli uomini primitivi e che in parte permane nei nevrotici, nella quale si assiste alla proiezione di percezioni interne verso l'esterno, il pensiero è talmente potente da influire sul mondo esterno; 2) l'onnipotenza dei pensieri è il ritorno dell'antico nell'attuale. Questa fase animistica si è conservata soltanto in un settore: quello dell'arte. Solo nell'arte succede ancora che qualcosa di seppellito si presenti nella realtà a prescindere dalla propria influenza; un pensiero che tornerà anche se non c'è più. Si parla a ragione dell'artista come del mago della contemporaneità, recuperando la prima immagine del mondo alla quale è approdato l'uomo: l'animismo⁴⁸⁵.

Vogliamo sapere ora quale valore può pretendere di avere questo paragone tra giuramento e onnipotenza dei pensieri, e quale concezione del giuramento risulta da questo confronto. Tale valore esiste evidentemente solo se la nostra interpretazione offre un vantaggio non conseguibile altrimenti, se permette di capire il giuramento meglio di quanto potremmo fare senza di essa. Noi siamo forse inclini ad affermare di aver già portato la prova di tale utilità nelle pagine precedenti. Abbiamo cercato quindi di confermare le condizioni di necessità del giuramento, quali le abbiamo apprese dalla onnipotenza dei pensieri, la forma più antica dell'imperativo categorico. Quel che il giuramento e l'onnipotenza dei pensieri hanno in comune, è una caratteristica completamente irrazionale, l'assolutezza: "tu devi". Di fronte alla potenza, percepita come del tutto eterogenea, l'uomo sente l'esigenza assoluta. Va ricordato, infatti, che il giuramento ha avuto origine dal timore vivo; quando il timore persiste, si fissa in un'osservanza. Obbligo assoluto imposto all'uomo dal sacro. Non a caso Benveniste indica bene la natura vincolante del giuramento alla parola sacra, indicando chiaramente nei suoi termini fondamentali le origini religiose del giuramento⁴⁸⁶.

In questo rapporto abbiamo trovato i migliori indizi circa le tendenze ambivalenti del giuramento, tendenze che corrispondono simultaneamente sia alla benedizione che alla maledizione.

⁴⁸⁴ Freud, 1912-13, pp. 88-89.

⁴⁸⁵ «L'animismo era un fatto naturale e ovvio per l'uomo primitivo; egli sapeva come è fatto il mondo, lo sapeva al modo stesso in cui percepiva se medesimo. Non ci stupisce quindi scoprire che l'uomo primitivo dislocava nel mondo esterno rapporti inerenti alla propria struttura psichica, e possiamo d'altra parte tentare di ritrasferire nella mente umana ciò che l'animismo insegna a proposito della natura delle cose» (Freud, 1912-23, p. 114).

⁴⁸⁶ Sulla relazione fra il giuramento e il sacro cfr. Cap 1.

Conclusioni

Il giuramento, quale ha potuto articolarsi nel presente lavoro, mostra dunque almeno alcuni elementi comuni e determinanti presso le società analizzate del mondo antico. Quello religioso, anzitutto, che si manifesta in oriente nel richiamo al nome divino (del Dio protettore dei giuramenti, e spesso delle varie divinità principali) e si conclude in Roma nel nome delle divinità “patrie” (cioè dello Stato) e familiari. Quello politico, nel nome del Re quale vicario della Divinità in oriente e nel nome degli imperatori in Roma e nel mondo romano. Quello infine che chiameremmo terreno o temporale, non sapendo come meglio identificarlo (ma esso pure con un valore religioso e politico) che si esprime nel nome della città in oriente, e sarà poi sostituito nell’occidente medioevale dal nome della Santa Sede Apostolica.

Queste pagine ambiscono appena a ricordare le tappe essenziali del lungo cammino che ha caratterizzato il giuramento come istituzione fin dalle sue origini, individuando una caratteristica, quasi un nucleo comune in tutte le civiltà analizzate costituito dal *giudizio di Dio*.

Nell’intraprendere lo studio del giuramento, abbiamo creduto che esso non avesse solo un fondamento teologico⁴⁸⁷, ma potesse avere un fondamento di ordine linguistico richiamando l’attenzione sulla teoria generale degli atti linguistici e mostrando la radice dell’equivoco che ha segnato nel nostro tempo lo studio sul giuramento. Grazie a questo intervento e a molti altri meno espliciti ma non meno insistenti, il tema del giuramento e più in generale della crisi della crisi del giuramento, che appariva in un primo momento un punto di riferimento assodato per la lettura del filosofo italiano, perde di limpidezza e tende a sfumare.

A questo scopo, abbiamo ripensato non solo il lato performativo del giuramento ma anche quello istituzionale; in effetti trattandosi di un’istituzione comune a tutte le civiltà conosciute, non abbiamo voluto restringerci a studiarla presso una sola, ma abbiamo reputato che fosse qui il caso di ricordare l’esperienza del giuramento anche in

⁴⁸⁷ Ciò, in parte è stato mostrato anche da Agamben come abbiamo visto nel corso di questo lavoro.

culture molti distanti da quella occidentale, come mostriamo nel capitolo centrale della tesi dedicato al giuramento in Grecia e oltre. L'intento, in estrema sintesi, è stato dunque quello di mostrare in generale la radice dell'equivoco o ambiguità che ha segnato nel nostro tempo lo studio del giuramento, mostrando come il venir meno della parola data non sia una caratteristica esclusiva della nostra epoca ma è presente anche nel mondo greco-romano e in quello babilonese-egiziano, come sottolinea Crosara in *Jurata Voce* analizzando i testi mesopotamici citati dai grandi storici di diritti orientali. Per contro finora tutti gli studi sul giuramento condotti in ambito linguistico-filosofico, hanno di regola per oggetto il giuramento nel mondo greco-romano, ed anche in questo campo ristretto nessuna può dirsi completa. Questo lavoro riassume quanto è stato fatto da giuristi, filosofi e linguisti ma presenta moltissime lacune, ed è ben lontano dall'usufruire interamente il ricco materiale raccolto per opera dei grandi studiosi del giuramento.

Senza, dunque, tentare una trattazione completa, siamo stati in vario modo condotti ad occuparci del giuramento facendo riferimento talvolta anche a fonti giuridiche apportando un notevole contributo anche per il nostro studio, dandoci però più una raccolta di materiali, che una trattazione linguistica del problema. Segue l'analisi di Benveniste⁴⁸⁸ assai pregevole, ma per necessità non abbastanza estesa, e che segna inoltre un vero regresso in una questione importante, quella del significato originario della parola giuramento che mostrerebbe come quest'ultima sia riconducibile di fatto all'origine dell'*ordalia*.

Si tratta di uno scritto di molto valore, ma esso tratta solo alcuni punti speciali che abbiamo riassunto, così come abbiamo notato che sono due in particolare le questioni trascurate, o svolte insufficientemente, quelle cioè della posizione del giuramento nella teoria generale degli atti linguistici e della particolare situazione linguistica di questo tipo di enunciato. Di queste due questioni ho perciò voluto trattare con una certa ampiezza completando questo breve cenno di Benveniste sul giuramento nel mondo antico, ricordando i suoi studi sul giuramento inteso come atto linguistico condotta nei *Problemi* e affiancandoli a quelli di Austin, ed il lavoro di Giorgio Agamben su *Il sacramento del linguaggio* in cui il lavoro del giuramento da un punto di

⁴⁸⁸ Nel secondo volume del *Vocabolario*.

vista linguistico è più che altro abbozzato. Per quanto riguarda il resto della letteratura adoperata, in particolare quella giuridica, la componente linguistica del giuramento è interamente trascurata e dimenticata.

Oltre che tracciare la storia del giuramento presso le varie civiltà, ci siamo proposti di illustrare questo fondamento di ordine linguistico del giuramento per quanto lo permettevano le nostre forze; a ciò non poteva servire da sola l'analisi del giuramento da un punto di vista giuridico, ma si doveva ricorrere ad un'analisi linguistico-filosofica di tale fenomeno. A questo è stato dedicato in gran parte il capitolo primo che è servito quasi da introduzione, analizzando i punti di contatto ma anche le differenze fra la promessa e il giuramento, a partire dagli studi condotti da Hanna Arendt in *Vita Activa* sulla promessa intesa come “dispositivo inserito nella facoltà dell'azione”.

Mentre nel secondo capitolo, oltre a tracciare lo schema essenziale del discorso sull'ambiguità della parola giuramento, ambiguità specifica della Grecia antica, abbiamo voluto evidenziare gli aspetti verbali e non verbali anche del rituale della supplica, appartenente al contesto del giuramento come dimostra il giuramento-supplica di Medea, mettendo in risalto la *persuasione* come fattore predominante nella supplica. La persuasione è infatti solidale con la supplica, l'uno è produttore dell'altro; non è possibile escludere l'elemento della persuasione dalle parole di Medea⁴⁸⁹ che giunta al cospetto di Egeo si siede ai suoi piedi e con la mano sinistra gli abbraccia le ginocchia e con la destra lo prende sotto il mento iniziando, quindi, a parlare e facendo la sua richiesta da questa posizione di autoumiliazione, nel tentativo di far cedere Egeo:

Μη. λόγῳ μὲν οὐχί, καρτερεῖν δὲ βούλεται.
ἀλλ' ἄντομαί σε τῆσδε πρὸς γενειάδος
710 γονάτων τε τῶν σῶν ἰκεσία τε γίγνομαι,
οἴκτιρον οἴκτιρόν με τὴν δυσδαίμονα
καὶ μή μ' ἔρημον ἐκπεσοῦσαν εἰσίδης,
δέξαι δὲ χώρα καὶ δόμοις ἐφέστιον.
οὔτως ἔρωσ σοὶ πρὸς θεῶν τελεσφόρος
γένοιτο παίδων, καὐτὸς ὄλβιος θάνοις.
εὐρημα δ' οὐκ οἶσθ' οἷον ἠῤῥηκας τόδε·
παύσω δέ σ' ὄντ' ἄπαιδα καὶ παίδων γονὰς
σπεῖραί σε θήσω· τοιάδ' οἶδα φάρμακα⁴⁹⁰.

⁴⁸⁹ Sulla strategia persuasiva attuata da Medea vedi *supra*, pp. 83-89.

⁴⁹⁰ *Ti scongiuro, per le tue ginocchia e il tuo volto, ti supplico, abbi pietà, abbi pietà di me disgraziata e non permettere di vedermi scacciata! Accoglimi ospite nel tuo paese, al tuo focolare. Così, per volere degli dèi, possa amore finalmente darti figli, perché tu muoia contento! Tu non sai che cosa hai trovato,*

Solo la potenza della parola persuasiva, unita al rituale della supplica, le permetteranno di raggiungere lo scopo, dimostrandosi una maestra di persuasione. Abbiamo, inoltre, interpretato la scelta delle parole da parte di Medea come finalizzata a suscitare persuasione e pietà, proprio come se si trattasse di un pezzo di retorica. Nella sua strategia di comunicazione, Medea ha coscientemente come fine la persuasione, e si propone di raggiungere il suo scopo attraverso l'inganno, ossia, attraverso la sfera della condotta "doppia". L'esordio è dato dal performativo "ti scongiuro per le tue ginocchia", parola la cui efficacia è attuata da una strategia persuasiva e che per certi versi la accomuna alla parola efficace "giuro di", la quale realizza *qui e ora* il suo enunciato, in virtù della sua potenza intrinseca, analizzando il confronto tra la supplica e il giuramento, entrambe caratterizzate dall'ambiguità della parola, entrambe potenza benefica e malefica al contempo, entrambe proclamazioni verbali performative.

Nel terzo ed ultimo capitolo interveniamo per correggere e precisare l'intenzione del testo di Agamben, mettendo in luce come la potenza performativa del giuramento non sia esclusivamente il frutto di credenze o stati mentali né è dovuta al fatto che la formula pronunciata sia una formula magico-sacrale, come si credeva nel mondo classico. Per la comprensione delle problematiche connesse al fenomeno del giuramento, abbiamo pensato di fare riferimento alla nozione di istituzione come ciò che ha una presa, un potere sull'individuo, sul suo desiderio, rendendo la formula pronunciata un atto efficace a tutti gli effetti. Appaiono in tale prospettiva come un riferimento sicuro per la comprensione della potenza dell'istituzione gli esempi descritti da Malinowski nelle sue ormai classiche ricerche sull'istituzione matrimoniale in una società completamente "altra" dalla nostra, esempi nei quali emerge il potere obbligante dell'istituzione matrimoniale, garantito dal potere dei capi. Un discorso analogo viene fatto anche per l'istituzione del pontificato.

Il problema è stato quello di insistere sul concetto di istituzione, dal momento che questo sembra supporre una modifica del concetto di giuramento, il che porta ancora, beninteso, a riformare il concetto stesso di istituzione. In merito a ciò abbiamo

trovando me: io farò sì che tu non sia più sterile e che possa generare stirpe di figli; tali farmachi conosco

trovato interessante osservare la riflessione di alcuni filosofi contemporanei sul rischio di una crisi delle istituzioni politiche e religiose, che non sarebbero più in grado di contenere il cosiddetto “male”, crisi che avrebbe come conseguenza il vivere in un tempo sempre più “immanentistico” in cui il rappresentante è identico al rappresentato, ed affetto da ciò che Felice Cimatti definisce “neo-animalità”, nozione che abbiamo messo in stretta analogia con una forma di crisi della presenza permanente, richiamandoci al pensiero di Ernesto de Martino. A ciò abbiamo fatto seguire un’altra chiave di lettura, quella sulla moltitudine contemporanea, definita da Paolo Virno come una realtà storico-naturale che ha grande domesticità con la perdita e con il riscatto della presenza demartiniana, in cui si sperimenta tanto la crisi quanto la ripetizione dell’*antropogenesi*:

la moltitudine, proprio come il linguaggio verbale è, insieme, rischioso squilibrio e freno propizio, mormorazioni nel deserto e autogoverno solidale, (auto)distruzione e katechon.

Si potrebbe anche dire che la crisi delle istituzioni politiche e religiose è una crisi di potenze catecontiche. Il *katechon* è il potere che frena, trattiene, contiene. È una figura in cui si intrecciano motivi politici e filosofici-teologici. Così Roberto Esposito descrive il *katechon*:

frena il male contenendolo, mantenendolo, detenendolo dentro di sé [...] ospitandolo e accogliendolo al punto di legare alla sua presenza la propria necessità.

Da san Paolo a Smith, il *katechon*, rappresenta dunque una figura centrale. Nella seconda lettera ai Tessalonicesi, san Paolo avverte subito che c’è qualcosa che “trattiene l’Anticristo dall’irrompere nel mondo”:

E ora voi sapete ciò che impedisce la sua manifestazione, che avverrà nella sua ora. Il mistero dell’iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene.

Nel ‘900 Carl Schmitt, è tornato a interrogarsi su questa figura identificandola esclusivamente con la sovranità statale:

Carattere essenziale dell'impero cristiano era di non essere un regno eterno, ma di avere sempre presente la propria fine e la fine del presente eone, e malgrado ciò di essere capace di esercitare potere storico. Il concetto decisivo e storicamente importante, alla base della sua continuità, era quello di "forza frenante", di katechon. "impero" significa qui il potere storico che riesce a trattenere l'avvento dell'Anticristo e la fine dell'eone attuale.

Senza discutere in dettaglio la nostra posizione, che è diversa e polemica con Schmitt, dal momento che per lui l'idea di *katechon* coincide con quella del "supremo imperio" statale, ossia, il potere politico ha la funzione unica e legittima di contenere il male, mentre per noi travalica ed eccede quello di sovranità statale, includendo qualsivoglia istituzione politica e non politica, contrassegnando l'azione e il discorso della moltitudine, basti una sola osservazione: il potere politico non frena, non trattiene il male, e anche la Chiesa non lo contiene più. Le dimissioni di Ratzinger hanno in questo senso pregnanza simbolica. E quando il *katechon* non frena più, che cosa succede? Succede che il potere contenente viene travolto dal contenuto; che la pubblicità dell'intelletto non si curva in una sfera pubblica; ciò rappresenterebbe, ad avviso di Virno, il versante negativo, il "male", nell'esperienza della moltitudine.

La mia convinzione è che non sia oggi il tempo della crisi del giuramento; piuttosto, il giuramento è da sempre in crisi come in Esiodo, il quale dirà che Discordia ha partorito giuramento come "flagello per gli spergiuri"⁴⁹¹. Questo tema centrale nell'organizzazione della nostra tesi pone, dunque, il problema non della decadenza del giuramento nel nostro tempo, piuttosto pone il problema del rapporto con l'istituzione alla quale il giuramento fa riferimento. A questo proposito abbiamo analizzato il legame fra il giuramento e la teoria delle istituzioni, individuando nella figura politica della moltitudine la condizione della nascita di nuove istituzioni in grado di orientare la prassi. A ciò abbiamo fatto seguire un'altra chiave di lettura, quella sulla neoanimalità o meglio sulla fine delle istituzioni come possibile prospettiva. Oltre a queste due ipotesi abbiamo individuato una terza via nella quale abbiamo affrontato brevemente il testo di Freud *Totem e tabù*, discutendo la questione dell'onnipotenza dei pensieri, nozione limite che abbiamo utilizzato come espediente per ripensare la potenza performativa del

⁴⁹¹ Hesiodo, *Opere e i giorni*, 804. Passo evocato da Nicole Loraux in *La città divisa* (1997, trad. it. 2006), pp. 199-230.

giuramento. Ad avviso della Vizzardelli, la credenza nell'onnipotenza dei pensieri studiata da Freud esemplifica bene che cosa possa essere un pensiero potente performativo. Niente a che vedere con la crisi delle istituzioni o con la crisi del giuramento di cui parla Agamben. Il giuramento, così come il pensiero dell'onnipotenza dei pensieri, sarebbe un pensiero potente performativo al di là dell'aspetto soggettivo e di quello istituzionale.

In questa ultima parte del nostro lavoro abbiamo, inoltre, provato a rileggere tanto la nozione politica di moltitudine discussa da Virno, quanto quella di animalità proposta da Cimatti in rapporto con il tema del giuramento, lasciando per ora in sospeso il problema riguardante le ragioni e le cause della crisi delle vecchie istituzioni, in particolare dello Stato-nazione, problema questo che certamente, a mio avviso, è connesso con la questione della sovranità, che potrebbe fornire la base per futuri sviluppi, per pensare il giuramento come un processo continuo di formazione di una nuova sovranità.

Bibliografia

Sul giuramento in generale nel mondo antico

Amirante, L. (1961) *Giuramento (diritto intermedio)*, in «Novissimo digesto italiano» VII, Torino pp. 942 ss.

Benveniste, E., (1969) *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio*, Cedam, Padova.

Benveniste, E., (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris, voll. 1-2; trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, voll. 1-2, 2001.

Benveniste, E. (1948) *L'expression du serment dans la Grèce ancienne*, in "Revue de l'histoire des religions"(RHR) 134, pp. 81-94.

Belfiore, E. (1992), *Tragic Pleasure*, Princeton 1992.

Berneker, E. (1979) "*Eid*", in «Der kleine Pauly. Lexicon der Antike», München.

Bertolini, C. (1886) *Il giuramento nel diritto privato romano*, Roma, 1967.

Biondi, Biondo, (1913) *Il giuramento decisorio nel processo civile romano*, Roma, 1970.

Boyancé, P. (1962), *Fides et serment*, in *Études sur la religion romaine*, Rome 1972, 91-. 103.

Boyancé, P. (1964), *La main de Fides*, in *Études sur la religion romaine*, Rome 1972.

Burkert, W. (1979), *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979.

Burkert, W. (1992) *The orientalizing revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early Archaic age*, trans. M.E. Pinder and W. Burkert, Cambridge MA and London.

Calore, A. (1988) «*Iuro per Deum omnipotentem...*»: *Il giuramento dei funzionari imperiali all'epoca di Giustiniano*, in A. Calore (a cura di), *Seminari di storia e diritto, II: Studi sul giuramento nel mondo antico*, Milano, pp. 107 ss.

Calore, A. (2000), *Per Iovem lapidem alle origini del giuramento. Sulla presenza del "Sacro" nell'esperienza giuridica romana*, Milano, Giuffrè.

Cantarella, E. (1979), *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano, 1979.

Cantarella, R. (1992), *Tragici greci*, Oscar Mondadori, Milano.

Carcattera, A. (1984), *Dea Fides e "fides": storia di una laicizzazione*, in "Studia et Documenta Historiae Iuris (SDHI)", 50.

Cataldi, S. (1990), *Il giuramento al popolo dei re molossi*, Symposion 1988, 179-92.

Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968.

Cohen, D. (1980), *Horkia and Horkos in the Iliad*, RIDA 27, 49-68.

Cole, Th. (1991), *The Origins of Rhetoric*, Oxford, 1991;

Crosara, F. (1957), «*Jurata voce*». *Saggi sul giuramento nel nome dei re e degli imperatori dall'antichità pagana al medio evo cristiano*, in «AUCA», XXIII, (Parte I. Oriente Grecia e Roma), p. 299 ss., XXVI (Parte II. Israele) p. 287 ss., e XXVIII, (Parte III. Il Cristianesimo), p. 263 ss. (1962).

Cumont, F. (1901), *Un serment de fidélité à l'empereur Auguste*, REG 14, 26-45.

Cuq, E. (1891-1902), *Les institutions juridiques des romains*, 2 voll., Paris.

David, M. (1950), *Le serment du sacre du IXe au XV e siècle, Contribution à l'étude des limites juridiques de la souveraineté*, in «Revue du Moyen Âge latin», VI, pp. 5-272.

Davies, C. S. L. (1985), *Popular Religion and the Pilgrimage of Grace, in Order and Disorder in early modern England*, ed. A. Flekcher – J. Stevenson, Cambridge, pp. 58-91.

Detienne, M. (1967), *Les maitres de vérité dans la Grèce archaïque*; trad. it. *I maestri di verità nella Grecia antica*, Bari, 1983;

Dumas, A. (1931), *Le serment de fidélité et la conception du pouvoir du 1er au IXe siècle*, in «Revue historique du droit français et étranger», IVe série, X, pp. 30-51, 289-321.

Dumézil, G. (1964), *La religion romaine archaïque, avec un'appendice sur la religion des Étrusques*. Parigi, Payot; trad. it. *La religione romana arcaica*, Milano, Rizzoli, 2001.

Eichmann, E. (1916), *Die römischen Eide der deutschen Könige*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.», VI, pp. 140-205.

Ellul, J. (1961), *Histoire des institutions de l'antiquité*, Paris.

Erler, A. (1971), voce *Eid*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin, pp. 861-870.

Esiodo, Teogonia, a cura di Arrighetti, G. Bur, Milano, 1998.

Esiodo, Opere e giorni, Garzanti, Milano, 1999.

Esmein, A. (1888), *Le serment promissoire en droit canonique*, in «Nouvelle Revue historique de Droit français et étranger», XII, pp. 248-277, 311-352.

Fast, H. (1965), *Die Eidesverweigerung bei den Mennoniten*, in *Eid, Gewissen, Treuepflicht*, pp. 136-152.

Feenstra, R. (1965), *La preuve dans la civilisation romaine*, in *La preuve*, Ière partie, pp. 635-661.

Figgis, J. N. (1934), *The divine right of Kings*, Cambridge.

Fletcher, J. (2012), *Performing Oaths in Classical Greek Drama*, Cambridge University Press.

Foerster, E. (1905 e 1907), *Die Entstehung der Preussischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms des Dritten*, 2, Bde., Tübingen.

Frankel, Z. (1840), *Die Eidesleistung der Juden in theologischer und historischer Beziehung*, Dresden-Leipzig.

Frazer, R. M. (1983), *The Poems of Hesiod*, University Oklahoma Press: Norman.

Freyburger, G. (1988), *Supplication grecque et supplication romaine*, "Latomus", 47, 1988, pp. 501-525.

Gagné, R. (2013), *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge University Press.

Gernet, L. (1917), *Récherches sur le développement de la pensée juridique en Grèce*, Paris.

Gernet, L. (1968), *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Maspero, Paris, 1968, p. 143 ss.

Gernet, L. (1955) *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, pp. 64 ss.

Glötz, G. (1906), *Le serment*, in *Études sociales et juridiques sur l'Antiquité Grecque*, Paris, 1906, p. 99 ss.

Goetz, G. e Cuq, E. (1969), *Jusiurandum*, in Ch. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Graz, III.

Gould, J. (1973), *Hiketeia*, "JHS", 93, 1973, pp. 74-103.

- Grottanelli, C.** (1977), *Notes on Mediterranean Hospitality*, “DdA”, 9-10, 1976/7, pp. 186-197.
- Göpfert, F. A.** (1883), *Der Eid*, Mainz.
- Gordon, D.** (1980), *The Perjury Statute of 1563. A case history of Confusion*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 124, pp. 438-454.
- Göschel K. F.** (1837), *Der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche*, Berlin.
- Grant, R. M.** (1970), *Sacrifices and Oaths as required of early Christians*, in Kyriakon. Festschrift J. Quastern, I, Münster, pp. 12-17.
- Herman, G.** (1987), *Ritualized Friendship and the Greek City*, Cambridge 1987;
- Hirzel, R.** (1902) *Der Eid: Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig, rist. Aalen, 1966.
- Hoyt, R. S.** (1955), The Coronation Oath of 1308: the background of “Les leys et les custumes”, in «Traditio», XI, pp. 235-257.
- Janko, R.** (1992), *The Iliad. A commentary. Vol. IV: books 13-16*, Cambridge, 1992.
- Karp, A. J.** (1977), *Homeric Origins of Ancient Rhetoric*, “Arethusa”, 10, 1977, pp. 237-258;
- Kennedy, G. A.** (1963), *The Art of Persuasion in Greece*, London, 1963;
- Kirk, G. S.** (1985), *The “Iliad”. A commentary. Vol I: Books 1-4*, Cambridge, 1985;
- Krob, E.** (1997) *Serments et institutions civiques à Cos à l’époque hellénistique*, REG 110, 434-53.
- Kunkel, W.** (1931), *Griechische u. ägyptische Elemente in Eidesrecht der Ptolemäerzeit*, in Zeitschr. d. Sav. Stift. f. Rechtsgeschichte, LI.

- Lafont, B.** (1996), *Serments politiques et serments judiciaires à l'époque sumérienne: quelques données nouvelles* in S. Lafont (ed.), 31-48.
- Lafont, S.** (ed.) (1996), *Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien*, Paris.
- Lämmer, M.** (1993) *The nature and significance of the Olympic oath in Greek antiquity*, in Panagiotopoulos (ed.), 141-48.
- Lecointre, S.** (1991), *Ma langue prête serment* in Verdier (1991), 5-22.
- Levy-Bruhl, H.** (1951), *Sur la laicisation du droit à Rome*, in «Revue Internatinalale des Droit de l'Antiquité», IV, pp. 83ss.
- Lombardo, S.** (1993), *Works and Days and Theogony*, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge.
- Martin, R. P.** (1989), *The Language of Heroes. Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca – London 1989;
- Massignon, L.** (1962) *Parole donnée*, trad. it. *Parola data*, Adelphi, Milano, 1995.
- Mercer, S.A.B.** (1912) *The oath in Babylonian and Assyrian literature*, Paris.
- Mirhady, D. C.** (1991 b) *The oath-challenge in Athens*, CQ 41, 78-83.
- Montanari, E.** (1988), *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1988.
- Parker, R.** (1996), *Athenian Religion. A History*, Oxford, 1996;
- Plescia, J.** (1970) *The oath and perjury in ancient Greece*, Tallahassee FL.
- Prins, Y.** (1991) *The power of the speech act: Aeschylus furies and their binding song*, Arethusa 24, 177-95.
- Redfield, J. M.** (1975), *Nature and Culture in the "Iliad". The Tragedy of Hector*, Chicago, 1975;

Reinach, A. (1913), *I fondamenti a priori del diritto civile*, Giuffrè, Milano 1990;

Rudhart, J. (1958), *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958;

Saladino, V. (1998), *Aspetti rituali del giuramento greco*, in «Seminari di storia e di diritto», II, «Studi sul giuramento nel mondo antico» (a cura di A. Calore), Milano, p. 87 ss.

Sánchez, P. (1997), *Le serment amphictionique* [Aeschin. Legat. (2) 115]: un faux du IVe siècle?, *Historia* 46, 158-71.

Schlunk, R. (1976), *The Theme of the Suppliant-Exile in the Iliad*, “AJPh”, 97, 1976, pp. 199-209;

Snell, B. (1963), *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 1975 (or Göttingen 1975).

Seidl, E. (1929), *Der Eid im ptolemäischen Recht*, Monaco.

Sokolowski, F. (1962), *Lois sacrés des cités grecque*, Paris, 1962;

Solmsen, F. (1954), The “Gift” of Speech in Homer and Hesiod, “TAPhA”, 85, 1954, pp. 1-15;

Sommerstein A. H. e Fletcher J. (2007), *Horkos: The Oath in Greek Society*, Bristol Phoenix Press, 2007.

Tambiah, S. J. (1968), *The magical power of words*, *Man* 3, 175-208.

Torricelli, P. (1981), «*Horkos*» e la figura lessicale del giuramento in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», pp. 125-142.

Tubiana, M. J. and Tubiana, J. (1981) *L'acte du serment et la notion de «mani» chez les /bèRi/, Itinérances-en pays peul et ailleurs: mélanges 2*, 299-319.

Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Vol. 1, 2, Mondadori, 1963.

Valvo, A., (1992) “*Fides*”, “*foedus*”, “*Iovem lapidem iurare*”, in M. Sordi (a cura di), *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, Milano, 1992.

Verdier, R. (1991), *Le serment I: signes et fonctions*, Paris, 1991;

Vernant, J. P. (1971), *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris; trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, 1984;

Vernant, J. P. (1974), *Mythe et société en Grèce ancienne. Religion grecque, religions antiques*, Paris; trad. it. *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, 1981;

Zuccotti, F. (2000), *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico*, Giuffrè, Milano, 2000.

Sul giuramento in una prospettiva antropologico-religiosa

Agamben, Giorgio, 2008, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Bari, Laterza.

Benveniste, Emile, 1974, *La blasfemia e l'eufemia*, in *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard; trad. it. *Problemi di linguistica generale II*, 1986.

Bartlett, R. *Il processo del fuoco e dell'acqua. L'ordalia giudiziaria medievale*

Brunialti, A. “Giudizio di Dio”, in «Enciclopedia Giuridica Italiana», VIII. 1, cit. p. 180 ss.

Cantoni, R. (1976), *Il pensiero dei primitivi. Preludio a un'antropologia*, Il Saggiatore, Milano.

Eliade, M. (1948), *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris; trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri, rist. 2009.

Fezas, J. *Malédiction, imprécations, ordalies et serments dans la tradition juridique indienne*, I, p. 367 ss.

Florenskij, P. (1990), *Mysl' i jazyk*; trad. it. *Il valore magico della parola*, Medusa, Milano, 2003.

Frazer, J. G. (1922), *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*; trad. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Editore Boringhieri, Torino, 1973.

Fürst, W. (1965), *Das theologische Problem des Eides*, in Niemeir, Ich Schwöre, I, pp. 9-26.

Gaudemet, J. (1965), *Les ordalies au Moyen Âge: doctrine, législation et pratiques canoniques*, in La preuve, IIème partie, pp. 98-135.

Guindon, B. (1957), *Le serment, son histoire, son caractère sacré*, Ottawa.

Hoebel E. A., (1954), *The Law of Primitive Man. A Study in Comparative Legal Dynamics* (Harvard University Press, Cambridge Mass.) *Il diritto nelle società primitive. Uno studio comparato sulla dinamica dei fenomeni giuridici*, trad. it. Bologna, Il Mulino 1973.

Levy-Bruhl, H. (1922) *La mentalité primitive*, Paris, trad. it. *La mentalità primitiva*, Torino (1981), p. 209 ss.

MacDowell, D. M. (1963) *Athenian homicide law in the age of the orators*, Manchester.

Malinowski, B. (1925) *Magic, Science and Religion*, trad. it. *Magia, scienza e religione*, Roma (1976) p. 75 ss.

Malinowski, B. (1926), *Crime and Custom in Savage Society*, trad. it. *Diritto e costume nelle società primitive*, trad. it., Roma, 1972.

Malinowski, B. (1968), *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1973.

Mauss, M. (1991), *Teoria generale della magia*, Torino, 1991 (or Paris 1950).

Otto, R. (1917), *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Brescia, Morcelliana, 2010.

Patetta, F., *Le ordalie. Studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato*, Torino 1890; rist. 1972.

Pospisil, L., (1971), *Anthropology of Law. A comparative Theory*, (Harper and Row, New York-Evanston-San Francisco-London).

Prodi, P. (1992), *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino.

Rosier-Catach, I., (2004) *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Editions du Seuil.

Van der Leeuw, G. (1956) *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino, 1972, p. 316.

Sul giuramento in una prospettiva filosofico-linguistica

Arendt, H. (1958), *The Human Condition* (trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2004).

Austin, J. (1962), *How to Do Things with Words*, London, Oxford University Press; trad. It. 1987, *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti.

Benveniste, E. (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard; trad. it. *Problemi di linguistica generale*, Cuneo, Il Saggiatore, 1994.

Benveniste, E. (1974), *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard; trad. it. *Problemi di linguistica generale II*, 1986.

Benveniste, E. (2009), *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*, Milano, Bruno Mondadori.

Ferraris, M. (2011), *Anima e iPad*, Parma, Guanda Editore.

Giordano, M. (1999), *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia Arcaica*, Biblioteca di Quaderni Urbinati di Cultura Classica, Pisa-Roma, 1999;

Giordano, M. (1999), *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Annali dell' Istituto Universitario Orientale, Napoli.

Grice, H. P. (1967), *Logic and Conversation*; trad. it. *Logica e conversazione*, in: Marina Sbisà, a cura di, *Gli atti linguistici*, Milano, Feltrinelli, 1987.

Létoublon, F. (1980), *Le vocabulaire de la supplication en grec: performatif et dérivation délocutive*, "Lingua", 52, 1980, pp. 325-336.

Loraux, N. (1997), *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot & Rivages, Paris; trad. it. *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Vicenza, Neri Pozza, 2006.

Penco, C. (2004), *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2004;

Ryle, G. (1979), *On Thinking*, Konstantin Kolenda, Basil Blackwell; trad. it. *Pensare pensieri*, Roma, Armando, 1990.

Santambrogio, M. (a cura di), *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1992;

Sbisà, M. (1987), *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi della filosofia del linguaggio*, Milano, Feltrinelli, 1995.

Altri testi consultati

Agamben, G. (2009), *Nudità*, Nottetempo, Roma, 2009.

Agamben, G. (2013), *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Editori Laterza.

Alighieri, D. (1304-1321), *Divina Commedia*, Zanichelli, Bologna 1993.

Amirante, L. (1954), *Il giuramento prestato prima della Litis contestatio nelle Legis Actiones e nelle formule*, Napoli, 1954.

Argyle, M. (1984), *Il corpo e il suo linguaggio*, Bologna 1984 (or London 1972).

Aristotele, *Retorica*, a cura di Marcello Zanatta, Torino, 2006.

Barkun, M., (1968), *Law without Sanctions. Order in Primitive Society and the World Community*, New Haven 1968.

Baudelaire, C. (1857), *I fiori del male*, Fabbri Editori, 1997.

Bayer, A. (1829), *Betrachtungen über den Eid*, Monaco.

Beauchet, L. (1897), *Histoire du Droit Privé dela République Athénienne*, I, Paris.

Bendersky, J. W. (1989), *Carl Schmitt teorico del Reich*, trad. it. Bologna.

Benjamin, W. (1955), *Schriften*; trad. it. *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1962.

Benjamin, W. (1936), *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt; trad. it. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 2000.

Bensa, P. E. (1892), *An iurandum sit: appunti critici del diritto civile italiano*, Firenze.

- Bonfante, P.** (1923), *Storia del diritto romano*, I, Milano.
- Cacciari, M.** (2013), *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano.
- Casula, F. C.** (1994), *Breve Storia di Sardegna*, Sassari, Carlo Delfino Editore.
- Cimatti, F.** (2013), *Filosofia dell'animalità*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Conte, M.** (2009), *Sociologia della fiducia. Il giuramento del legame sociale*, edizioni scientifiche italiane, Napoli.
- Costa, E.** (1911-1916), *Cicerone Giureconsulto*, Bologna.
- Crifò, G.** (1958), *Su alcuni aspetti della libertà in Roma*, in archivio Giuridico, Modena.
- Cumont, F.** (1901), *Un serment de fidélité à l'Empereur Auguste*, in *Reveu des Etudes Grecques*, Paris.
- Deleuze, G.** (1964), *Marcel Proust et le signes*, Presses Universitaires de France, Paris ; trad. it. *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 2001.
- Deleuze, G.** (2010²), *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, ombre corte, Verona.
- De Martino, E.** (1948), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Boringhieri, 1998.
- De Martino, E.** (1977), *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 2002.
- Derrida, J.** (2006), *L'animal que donc je suis*, Éditions Galilée, Paris; trad. it. *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.
- Dumézil, G.** (1955), *Jupiter Mars Quirinus*, Torino.
- Eibl-Eibesfeldt, I.**(1983), *Etologia della guerra*, Torino 1983 (or London 1979).

Esposito, A. (1984), *Le «confraternite» del gonfalone (secoli XIV-XV)*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5, pp. 91-136.

Esposito, R. (2001), *Immunitas*, Einaudi, Torino.

Esposito, R. (2007), *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino.

Fonseca, C. D. (1977), *L'organizzazione ecclesiastica dell'Italia normanna fra l'XI e il XII secolo: i nuovi assetti istituzionali*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas Christiana» dei secoli XI-XII*. Atti della sesta settimana internazionale di studio del centro di studi medioevali, Milano, pp. 327-352.

Freud, S. (1912-13), *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*; trad. it. *Totem e Tabù*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.

Freud, S. (1919), *Das Unheimliche*, trad. it. *Il perturbante*, in ID., *Saggi sull'arte la letteratura il linguaggio*, Boringhieri, Torino 1969.

Freud, S. (1920), *Jenseit des Lustprinzips*, trad. it. *Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1975.

Freud, S. (1929), *Das Unbehagen in der Kultur*; trad. it. *Il disagio della civiltà*, Boringhieri, Torino 1971.

Furlani, G. (1940), *Riti babilonesi e assiri*, Udine.

Geouffre de Lapradelle, A. (1894), *L'évolution historique du serment decisoire*, Parigi.

Goethe, J. W. (1773-1832), *Faust*, Oscar Mondadori, Milano, 2011.

Grossi, P. (1970), voce *Giuramento (I: Diritto pubblico b. Diritto costituzionale)*, in *Enciclopedia del diritto*, XIX, Milano, pp. 144-160.

Hall, E. T. (1966), *The Hidden Dimension*; trad. it. *La dimensione nascosta. Vicino e lontano: il significato delle distanze tra le persone*, Bompiani, Milano, 1999.

- Hart**, H. L. A. (1961), *The Concept of Law*, London, trad. it. *Il concetto di diritto*, Torino 1965.
- Hazard**, P. (1968), *La crisi della coscienza europea*, trad. it. Milano.
- Hegel**, G. W. F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano.
- Hegel**, G. W. F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, 1971.
- Heidegger**, M. (1927), *Sein und Zeit*; trad. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976.
- Heidegger**, M. (1983 [1929-1930]), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Klosterman Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999.
- Huizinga**, J. (1966), *Herfsttij der Middeleeuwen. Studie over levens-en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, trad. it. *L'autunno del Medioevo*, Newton 2011.
- Huxley**, J. (1966), *Introduction to the Symposium: Ritualization of Behaviour in animals and men*, Proceedings of the Royal Society of London, B251, pp. 249-272.
- Jean**, Charles-F. (1931), *La religion Sumerienne: D'Apres les Documents Sumeriens Anterieurs a la Dynastie d'Isin*, Paris.
- Kelsen**, H. (1925), *Allgemeine Staatslehre*, Berlin; trad. it. *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano 1952.
- Kiesselbach**, T. (1861), *Beitrag zur Lehre vom römischen Eide nach den Fragmenten in den Pandekten*, in Jhering's Jahrbüher, Jena.
- Kojève**, A. (1947), *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris (trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel, Lezioni sulla fenomenologia dello spirito*, Milano, Adelphi, 1996).

Koselleck R. (1959), *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München; trad. it. *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna 1972.

Latte, K. (1920), *Heiliges Recht*, Tubinga.

Lessona, C. (1914), *Teoria delle prove*, II, Firenze.

Littleton, A. (2013), *Dissertatio Epistolaris de Juramento Medicorum Qui Horkos Hippokratous Dicitur in Qua Venerabilis Vir Dom. Balduinus Hamey, M.D. Veterem Vulgarem Vers*, Eebo ed proquest.

Lipsius, J. H. (1915), *Das attische Recht un Rechtsverfahren*, Lipsia.

Lorenz, K. (1963), *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*; trad. it. *L'aggressività*, il Saggiatore, Milano 1969.

Mazzeo, M. (2005), *L'animale pericoloso: rito vs spettacolo*, *Forme di vita*, 2/3, pp. 50-72.

Mazzeo, M. (2006), *Homo homini lupus. Rito e cannibalismo*, *Forme di vita*, 5, pp. 58-79.

Mazzeo, M. (2009), *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Quodlibet Studio, Macerata.

Paoli, U. E. (1926), *Legge e giurisdizione in diritto attico*, in Riv. di dir. process. civ. III, n. 2.

Parmigiani, S. (1992), "aggressione", "aggressività", in D. Mainardi (a cura di), *Dizionario di Etologia*, Torino, 1992, pp. 13-26.

Pertile, A. (1896-1903), *Storia del diritto italiano*, Torino.

Piazza, F. (2000), *Il corpo della persuasione: L'entimema nella retorica greca*, Novecento, Palermo.

Piazza, F. (2004), *Linguaggio, persuasione e verità. La retorica del Novecento*, Carocci, Roma.

- Poe**, E. A. (1840), *L'uomo della folla*, Mondadori, 2003.
- Prosperi**, A. 2000, *Storia moderna e contemporanea*, Torino, Giulio Einaudi Editore.
- Rilke**, R. M. (1923), *Duineser Elegien*, Insel Verlag, Frankfurt; trad. it. *Elegie Duinesi*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1978.
- Sapegno**, N. (1967), *Lectura Dantis Scaligera – Inferno*, Le Monnier, Firenze.
- Saussure**, F. de (1922), *Cours de linguistique générale*; trad. it. *Corso di linguistica generale* a cura di T. De Mauro, Laterza, Bari, 1970.
- Schmitt**, C. (1950), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*; trad. it. *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europeum»*, Adelphi, Milano 1991.
- Schupfer**, F. (1921), *Il diritto delle obbligazioni in Italia nell'età del Risorgimento*, I, Torino.
- Seidi**, E. (1933), *Der Eid im römisch – ägyptischen Provinzialrecht I*, Munchen.
- Shelling**, T. C. (1960), *The Strategy of Conflict*, trad. it. *La strategia del conflitto*, Bruno Mondadori, 1980.
- Strippelmann**, F. (1859), *Der Gerichts-Eid*, Cassel.
- Toobin**, J. (2013), *The Oath: The Obama White House and the Supreme Court*, First Anchor Books Edition
- Virno**, P. (2002), *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Derive Approdi, Roma.
- Virno**, P. (2003), *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Virno**, P. (2005), *Il cosiddetto “male” e la critica dello Stato*, in *Forme di vita*, numero 4, Derive Approdi, Roma.
- Virno**, P. (2010), *E così via all'infinito*, Bollati Boringhieri, Torino;

Vitiello, V. (1976), *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Argalia, Urbino.

Vizzardelli, S. (2010), *Verso una nuova estetica, Categorie in movimento*, Bruno Mondadori, Milano-Torino.

Ziebarth, E. (1892), *De iureiurando in iure graeco quaestiones*, Gottinga.

Zimmermann, E. (1863), *Der Glaubenseid*, Marburgo.

Wenger, L. (1938), *Istituzioni di Procedura Civile Romana*, trad. R. Oresatno, Milano, 1938.

Wittgenstein, Ludwig, 1969, *On Certainty*, Blackwell publishing (trad. it. *Della Certezza*, Torino, Einaudi, 1978).