

La forza performativa della parola sacra. Un caso emblematico: il giuramento

Valeria Dattilo
Università della Calabria
valeria.dattilo@gmail.com

«Im Anfang war die Tat!».
[«In principio era l'Azione!»].
Johann Wolfgang Goethe

Introduzione

Nella società attuale, sembra che la parola non sia dotata di un valore intrinseco, vale a dire di un qualcosa di più della semplice articolazione di un suono. Spesso si esordisce, nella nostra superficialità abituale, con frasi del tipo: “sono solo parole” oppure “basta con le parole, veniamo finalmente alle azioni, ai fatti”.

Il presente lavoro intende, invece, mettere in luce la potenza, la forza, l'azione verbale della parola e, in particolare, della parola sacra, attraverso lo studio degli atti linguistici. La ricostruzione che, infatti propongo nei prossimi paragrafi, permette di cogliere la peculiarità della parola sacra e, in particolare, del giuramento. Si vede come, nel senso qui inteso, pronunciare un giuramento è “fare un giuramento”.

Per comprendere la potenza performativa della parola sacra è necessaria una breve indagine sull'idea di sacro, senza per questo affrontare lo studio dell'inesauribile morfologia del sacro, ma limitandomi a mettere in luce l'ambivalenza tipica di questo termine servendomi principalmente dei lavori di Benveniste (1902-1976), il quale mostra come gli studi del termine *sacer* nella cultura latina abbiano messo in luce una diversa gradazione tra il significato di *sacer* e quello di *religiosus*. 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”¹. 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.

Per quanto concerne il rapporto tra giuramento e azione divina, analizzerò e discuterò 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. Esplicativi in questa direzione sono gli studi provenienti da Irène Rosier-Catach sulle pratiche sacre cristiane a partire dal XIII secolo.

Nelle pagine che seguono farò, dunque, il tentativo di mostrare, come direbbe Eschilo, la “forza della bocca”, sottolineando così il potere operativo, ossia, la performatività della fonologia in ambito religioso. La tensione tra l'atto di enunciare e l'esperienza o la prassi religiosa raggiunge il suo culmine nel giuramento. In questo senso, realmente sacro è l'atto di enunciare, non un significato definito. Realmente sacra è la voce. Ciò consentirà di intendere in modo adeguato le parole di Gerardus van der Leeuw in *Fenomenologia della religione*: “chi pronuncia parole, mette in moto potenze”.

Sulla scia di quanto affermato rifletterò, infine, su come il giuramento cerchi 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

¹ Cfr. D. Sabbatucci, “Sacer”, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 23, 1951-'52, pp. 91-101.

giurare di non ucciderti e poi ucciderti). Idea messa a fuoco da Nicole Loraux nel suo studio su *Giuramento, figlio di Discordia* contenuto in *La città divisa* (1997).

1. Indagine sul concetto di *sacro*

Nel libro terzo de *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*², Emile Benveniste dedica un'intera sezione allo studio del vocabolario religioso dell'indoeuropeo. Alcuni dei limiti maggiori riscontrati dal linguista francese nelle sue analisi sui fenomeni religiosi e, in questo caso specifico, nella sua analisi sul termine *sacro*, riguardano la varietà dei termini linguistici e la mancanza di un'espressione comune, evidente quando dice:

«non ci sarebbe così nessun termine comune per designare la religione stessa, il culto né il prete, e nemmeno nessuno degli dei personali. [...]. Abbiamo per questa nozione di “sacro” un vocabolario molto ricco, abbastanza diversificato a seconda delle lingue. Sono rare quelle che offrono un termine comune»³.

Nonostante però la mancanza di un'espressione comune per designare questa esperienza, Benveniste riesce comunque a rintracciare degli elementi costanti e necessari relativi al termine *sacro*. Quello che, ai nostri occhi, appare come uno degli elementi più significativi è l'associazione del termine *sp̄anta* – termine che in iranico, sotto la sua forma avestica, rappresenta il miglior equivalente di quello che chiamiamo il *sacro* – a quella di *parola efficace*. Ossia, grazie all'iranico avestico è possibile risalire alle origini, al fondamento della nozione di *sacro*, nozione che, quasi ovunque, è sottoposta ad un duplice statuto. Ma è soprattutto in latino che si manifesta meglio questa caratteristica 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 situazione è segnalata dal termine *sacrificare*, termine che a sua volta intrattiene uno stretto rapporto con quello di *sacer*. Bisogna qui, però, fare attenzione a questa implicazione fondamentale tra l'aggettivo *sacro* e il verbo *sacrificare*. Ora, si sa bene che *sacrificare* designa il *mettere a morte* ma questo senso lessicale, che è quello che ci è più familiare, non ci rivela la vera significazione del termine *sacrificio*, che propriamente significa *rendere sacro*. E se la cerchiamo nella relazione tra *mettere a morte* e *rendere sacro* incontriamo un nuovo problema: come mai *sacrificare* comporta necessariamente una *condanna a morte*? A prima vista, *sacro* e *sacrificio*, sembrano, dunque, non avere nulla in comune; tra questi due termini sembra intercorrere una distanza inesplicabile. E tuttavia la relazione tra *sacro* e *sacrificare* è certa, poiché

«il sacrificio è strutturato in modo che il profano comunichi col divino con l'intermediario del prete⁴ e per mezzo dei riti. Per rendere “sacra” la bestia, bisogna escluderla dal mondo dei vivi, bisogna che essa superi la soglia che separa i due universi; è il fine della messa a morte»⁵.

È ciò non vale solo per l'animale o la bestia che deve essere sacrificata ossia uccisa per renderla sacra ma anche per gli uomini; entrambi non hanno niente in comune con il mondo terreno. La

² Il volume a cui facciamo riferimento in questo paragrafo è quello di Emile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee: potere, diritto, religione*, Volume II, tr. it., Einaudi, Torino, 2001.

³ E. BENVENISTE, *Il vocabolario II*, cit. pp. 419-420.

⁴ Il linguista francese sottolinea anche l'importanza della funzione del sacerdote evidente quando dice: «Di qui il valore, per noi così profondo, del termine *sacerdos*, [...]. Il *sacerdos* è l'agente del *sacrificium*, colui che è investito dei poteri che lo autorizzano a “sacrificare”» (E. BENVENISTE, *Il vocabolario II*, Einaudi, Torino, 2001, cit. p. 426).

⁵ *Ibidem*.

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 mefeticium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur*»⁶.

Questa caratteristica del *sacro* 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 cosiddetto volto gioioso del *sacro*, quello che suggerisce una qualità augusta ma anche il cosiddetto 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.

Ora, la mia 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 mio 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 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 mio parere, bisogna guardare alla *parola sacra*.

La centralità di questa caratteristica della parola è confermata dalla stessa teoria benvenistiana degli atti linguistici 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. 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 qualcosa»⁷.

1.1. Un caso emblematico: il giuramento

Un esempio tipico di questa parola è rappresentato dal *giuramento*. L'interpretazione che suggerisco è quella proposta da Benveniste nel capitolo terzo de *Il vocabolario*, capitolo che, a mio

⁶ *Ivi*, cit. p. 427. Questa stessa citazione è stata a sua volta ripresa e tradotta da Giorgio 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 omicidio» (Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino, 2005, cit. p. 79).

⁷ JOHN AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, tr. it., Marietti, Milano, 2008, cit. pp. 10-11.

avviso, ha senza dubbio il merito 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 non solo rivela le origini religiose del *giuramento* evidente, in particolar modo, nel vocabolario latino, ma mette in luce anche gli effetti che pronunciare l'enunciato *io giuro* o ripetere la formula del giuramento ha sulla persona ossia su colui che compie l'atto di giurare, effetti che, il linguista francese, esplorerà nei *Problemi* a proposito del carattere solenne dell'*enunciazione*. Prima però di analizzare questo aspetto mi soffermerò sul senso che la nozione di *giuramento* ha nell'espressione latina *sacramentum*:

«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 pronunciata»⁸.

A mio avviso, appare interessante soffermarsi sulla *duplicità di significato* tipica di questo termine. Duplice accezione che non è solamente propria del termine *giuramento*⁹ ma, come abbiamo visto, anche del termine *sacro*. O, in maniera ancora più radicale, i due termini possono essere pensati in stretta relazione. Non a caso, 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*. Quindi, seguendo l'intuizione di Benveniste, il *giuramento* oltre a denotare la *formula da formulare*, mettendo in risalto ciò che è essenziale nell'atto di giurare, ossia il fatto di ripetere parola per parola la formula del *giuramento*; quest'ultimo è associato anche ad un'altra qualità: quella del *sacro*. Peculiarità del *giuramento* sarebbe, dunque, non tanto e soltanto il ripetere la formula imposta, piuttosto il rendersi *sacer*, l'entrare nello stato di *sacer* una volta pronunciata la parola secondo la formula prevista. Si tratterebbe, cioè, di una *parola performativa*, come direbbe Austin. Nell'atto di enunciare la formula, colui che si sottopone al giuramento non si limita, soltanto, a dire qualcosa o a descriverla, come avverrebbe normalmente in tutti quei casi in cui prendere la parola non ha un valore performativo, ma significa essere parte di una esecuzione, di una azione e realizzarla.

Ciò che, a mio avviso, il *ius iurandum* dà sempre a vedere non è tanto il testo stesso del *giuramento*, bensì il carattere solenne dell'*enunciazione*. Restituendo al *giuramento* il suo pieno valore, così come emerge dalle analisi etimologiche compiute da Benveniste, è possibile non solo individuare i rapporti immediati che intercorrono tra la nozione di *sacramentum* e il senso che ha preso questo termine derivato immediatamente dal verbo *sacrare*, verbo che a sua volta, come abbiamo visto, implica la nozione di *sacro*, ma è possibile anche risalire al di là del giuramento – inteso come

⁸ E. BENVENISTE, *Il vocabolario II*, cit. pp. 372-373.

⁹ L'idea del *giuramento* come appartenente all'ambito – terribile quanto ambivalente – del *sacro* è presente non solo nel termine *sacramentum* di tradizione latina ma anche nel termine *horkos* che la tradizione greca, facendo riferimento alle fonti omeriche, propone di accostare a quello di *sostanza sacra*. Sulla scia di una grande antichista francese da poco scomparsa, Nicole Loraux, la quale riprende la presentazione di *horkos* nel suo studio su *Giuramento, figlio di Discordia*, privilegeremo in questo saggio e, soprattutto, nell'ultima parte la dimensione di atto linguistico, di atto di enunciazione e, dunque, la natura verbale del *giuramento* piuttosto che il suo contenuto ossia la cosa o materia su cui si presta giuramento.

fenomeno, prima ancora che giuridico, *religioso*, che dà alla parola il suo valore, la sua efficacia – alle spalle dell’azione compiuta, dell’evento stesso prodotto mediante la *parola efficace*. Ossia è possibile risalire alle condizioni di possibilità del *giuramento* stesso che sono da individuare, a mio avviso, nella *presa di parola*, nell’esperienza della parola, o con un termine tecnico usato dallo stesso Benveniste, nell’*istanza dell’enunciazione*, termine che – come ricorda Jean-Claude Coquet in *Le istanze enuncianti* – è decisivo per caratterizzare l’attività enunciazionale e discorsiva di colui che prende la parola:

«È identificandosi come persona unica che pronuncia *io* che ciascun interlocutore si pone alternativamente come “soggetto”. [...]. Quando l’individuo se ne appropria, il linguaggio si trasforma in situazione di discorso, caratterizzate dal sistema di referenze interne la cui chiave è *io*, e che definiscono l’individuo attraverso la costruzione linguistica particolare di cui si serve quando si enuncia come parlante. Gli indicatori *io* e *tu* non possono allora esistere come segni virtuali, ma esistono solo in quanto attualizzati nella situazione di discorso, dove attraverso ogni singola situazione indicano il processo di appropriazione operato dal parlante»¹⁰.

Per mettere in luce gli effetti che l’enunciato *io giuro* ha sulla persona, Benveniste, a proposito della teoria dell’enunciazione sviluppata all’interno della teoria della soggettività in *Problemi I*, fa alcuni facili esempi tratti dal francese:

«In generale, quando adopero il presente di un verbo nelle tre persone (secondo la terminologia tradizionale), sembra che la diversità di persona non porti alcun mutamento di significato nella forma verbale coniugata. *Je mange, tu manges, il mange*, “io mangio, tu mangi, egli mangia”, hanno in comune il fatto che la forma verbale presenta la descrizione di un’azione, attribuita rispettivamente, e nello stesso identico modo, a “io”, a “tu”, a “egli”. Analogamente, *je souffre, tu souffres, il souffre*, “io soffro, tu soffri, egli soffre”, hanno in comune la descrizione di uno stesso stato. [...]. Con numerosi verbi, però, non si verifica questo permanere del significato al mutare delle persone»¹¹.

La situazione, però, cambia con il verbo *je crois, io credo*, che diventa assunzione di un atteggiamento proposizionale, a differenza di *egli crede* che è invece la descrizione di un atteggiamento proposizionale altrui. È così anche per il *giuramento*? Secondo Benveniste vi è un’analogia tra i verbi di atteggiamento proposizionale come il verbo presente nella frase *io credo che il tempo stia per cambiare* e i verbi performativi come *giurare, promettere, garantire, certificare*. Ciò che accomuna i verbi di atteggiamento proposizionale come *je crois, io credo*, ai verbi performativi come *io giuro*, è la presenza di una *marca di soggettività*; in entrambi i casi vi è una asimmetria della prima persona del presente indicativo con le altre. Mentre *io giuro* è un impegno, è un obbligo *egli giura*, come vedremo, non lo è. Riflessione alla quale Benveniste giunge a partire dalla dissimmetria tra *io, tu, egli*, dissimmetria che mette in evidenza come alcuni verbi alla prima persona significano una cosa, alla terza un’altra:

«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»¹².

¹⁰ E. BENVENISTE, *Problemi I*, tr. it., Il Saggiatore, Milano, 1994, cit. p. 305.

¹¹ *Ivi*, cit. p. 316.

¹² *Ivi*, cit. p. 319.

Perciò, mentre *egli giura* non è altro che la descrizione di uno stato di cose, ossia il nesso fra le parole e le cose è di tipo semantico-denotativo, qualcosa di diverso accade, invece, nella forma *io giuro* che è considerato da Benveniste un atto linguistico, uno *speech act* nei termini di Austin, a tutti gli effetti. Ma in che senso *io giuro* è un 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”»¹³.

Il punto dirimente della questione sarebbe, ora, quello di interpretare l’esperienza del *giuramento* come esperienza *antropogenetica* della *parola sacra*. In questa direzione sembra andare anche l’analisi condotta da Giorgio Agamben sul *giuramento*. Nella sua ricostruzione genealogica e *archeologica*, Agamben propone di definire il *giuramento* come *sacramento della lingua*: «Il giuramento può fungere da sacramento del potere in quanto esso è, innanzitutto, il *sacramento del linguaggio*»¹⁴. Come, nelle parole di Benveniste, il *giuramento* è inteso da Agamben come esigenza da parte dell’animale umano di mettere in gioco nella lingua e, precisamente, nell’*esperienza performativa della parola* la sua stessa natura: «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 spergiurare»¹⁵. Parole che fanno eco alle analisi condotte da Benveniste a proposito della differenza descritta in *Problemi I* fra il linguaggio verbale, un linguaggio che non è fatto semplicemente da parole e regole grammaticali, e le altre forme di comunicazione. Differenza fondamentale che risiede in alcune caratteristiche tra cui la fissità del contenuto, l’invariabilità del messaggio, il rapporto a una sola situazione, la non scomponibilità dell’enunciato, la trasmissione unilaterale, caratteristiche tipiche di un codice di segnali utilizzato da altre forme di comunicazione¹⁶, che si contrappongono decisamente alle lingue umane e che il linguista francese riassume nei seguenti termini: «Della lingua che parliamo noi facciamo usi infinitamente vari, [...]. Possiamo dire qualsiasi cosa e possiamo dirla come vogliamo»¹⁷. Ossia, l’uomo non si è limitato ad acquisire la lingua come uno strumento di comunicazione tra gli altri ma ha fatto della lingua il suo punto di forza, in quanto è in grado di mettere a bando la potenziale proliferazione infinita di enunciati che non conosce di per sé alcun limite e al contempo il suo tallone di Achille in quanto proprio in questa generazione infinita di enunciati prodotta dallo stesso linguaggio c’è il rischio sempre imminente che tale proliferazione renda il nostro discorso un vaniloquio infinito, esponendo la nostra specie ad una paralisi e rendendo più complicato il nostro adattamento al *mondo*¹⁸. Ma il carattere che definisce il vivente nella sua lingua, il soggetto nella sua parola, sembra emergere in primo piano proprio in ciò che Benveniste definisce la *funzione enunciativa*, descritta sopra, e, in generale in quei tipi di atti linguistici che si basano sull’efficacia della parola e di cui *io giuro* ne è

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ GIORGIO AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Bari, 2008, cit., p. 90.

¹⁵ G. AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio*, cit., p. 98.

¹⁶ Fra le comunicazioni animali esaminate da Benveniste spicca la comunicazione rivelata dal mondo degli insetti sociali, per esempio quella usata dalle api, studi che il linguista francese analizza alla luce dei risultati riportati dalle scoperte del biologo austriaco Karl von Frisch, noto per aver contribuito concretamente alla nascita dell’etologia insieme a Konrad Lorenz e Nikolaas Tinbergen. Per ulteriori approfondimenti sulle modalità di queste forme di comunicazione rimandiamo a: Emile Benveniste, *Problemi I, Comunicazione animale e linguaggio umano*, Capitolo V, tr. it., 1994, Il Saggiatore, Milano; Konrad Lorenz, *L’aggressività*, tr. it., Il Saggiatore, Milano, 2005; Nikolaas Tinbergen, *Lo studio dell’istinto*, tr. it., Adelphi, Milano, 1994; Karl von Frisch, *Il linguaggio delle api*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

¹⁷ E. BENVENISTE, *Problemi I*, cit. p. 79.

¹⁸ È qui inteso nell’accezione più ampia del termine che include tanto quella storico-sociale quanto quella naturale.

solo un esempio. Caratteristica che secondo Agamben riguarda in particolar modo il processo di *antropogenesi*:

«Altrettanto e, forse, ancor più decisivo deve essere stato, per il vivente che si è scoperto parlante, il problema dell'efficacia e della veridicità della sua parola, cioè di che cosa potesse garantire il nesso originario fra i nomi e le cose, e fra il soggetto che è diventato parlante – e, quindi, capace di asserire e promettere – e le sue azioni. Per un tenace pregiudizio forse legato alla loro professione, gli scienziati hanno sempre considerato l'antropogenesi come un problema di ordine esclusivamente cognitivo, come se il diventare umano dell'uomo fosse soltanto una questione di intelligenza e di volume cerebrale e non anche di *ethos*, come se intelligenza e linguaggio non possedessero anche e innanzitutto problemi di ordine etico e politico, come se l'*homo sapiens* non fosse anche, e magari proprio per questo, un *homo iustus*»¹⁹.

Ciò che Agamben intende per *ethos* è certamente la relazione che si stabilisce fra il parlante e la sua lingua attraverso 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 propria²⁰. Ovviamente questa messa in gioco del soggetto di cui ho parlato, a mio 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 di Agamben che vuole invece vedere nel *giuramento* 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 religione»²¹.

Nel prossimo paragrafo mi servirò, infatti, dei contributi provenienti dalla teologia, facendo riferimento alle pratiche cristiane e in particolar modo agli studi provenienti dai lavori di Irène Rosier-Catach, per quanto riguarda il ruolo del performativo nella teologia medievale.

2. Il performativo nella teologia medievale di Rosier-Catach

In un importante studio pubblicato nel 2004 con il titolo *La parole efficace: signe, rituel, sacré* nell'edizione francese Seuil, Irène Rosier-Catach ha proposto una rilettura linguistica e semiotica

¹⁹ G. AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio*, cit. p. 93.

²⁰ 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 soggettività» (E. Benveniste, *Problemi I*, tr. it., Il Saggiatore, Milano, 1994, cit. pp. 312-313).

²¹ *Ivi*, cit., p. 39.

delle pratiche sacre cristiane partendo dal modo di pensare medievale di Agostino d'Ippona, Duns Scoto, Ugo di San Vittore e Tommaso d'Aquino, prendendo in considerazione tanto l'aspetto linguistico quanto quello antropologico appartenente a queste pratiche rituali. In particolare la studiosa francese si sofferma sulle caratteristiche della formula della consacrazione eucaristica che ritrova più volte negli autori qui sopra citati, e in particolare in Tommaso d'Aquino il quale si sofferma sull'operatività tipica di questa formula senza, però, tener conto della sua relazione con gli enunciati ordinari. Tale teoria è stata criticata a sua volta da Duns Scoto, al fine di mettere in luce gesti, parole, azioni, oggetti, che caratterizzano questa pratica rituale e in generale quei riti sacramentali che sono stati documentati a partire dal XIII secolo.

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 repraesentat»²².

Si tratta di un esempio che fa eco alla definizione agostiniana del sacramento come *segno* di una cosa sacra: *sacramentum est sacrae rei 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 tra 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 formula cara a Berengario di Tours 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 ho qui riproposto brevissimamente 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

²² IRENE ROSIER-CATACH, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Seuil, Paris, 2004, cit. p. 497.

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”»²³ 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*. Definizione che metterà in evidenza il ridimensionamento del carattere simbolico del sacramento. 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 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 *efficacités symbolique*. Ciò che mette in evidenza Irene Rosier nelle sue analisi su Duns Scoto è la nuova definizione proposta da Scoto del sacramento come *signe pratique efficace et certain*:

«Duns Scoto définit 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*)»²⁴.

Detto altrimenti, Scoto attribuisce *efficacia* ai sacramenti: «C'est un signe efficace destiné à agir, parce que les signes qui ne sont pas actifs ne sont pas des sacrements»²⁵. Un simile segno è tale in quanto è *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, verrà riproposto da Rosier nel seguente modo: è necessario dimostrare la verità della formula affinché il sacramento sia operativo, ossia, *efficace*?

3. Van der Leeuw: il valore performativo della parola religiosa

Sebbene Gerardus van der Leeuw, considerato tra le voci più autorevoli nel campo delle ricerche sulle religioni come si evince dalla presentazione che ne fa l'antropologo napoletano Alfonso di Nola all'edizione del settantacinque della *Fenomenologia della religione*, interpreti il sacramento in un contesto completamente differente da quello tipicamente medievale analizzato da Rosier, è possibile tuttavia rinvenire in questo testo alcuni legami relativi all'efficacia del sacramento o, nei termini utilizzati dallo storico delle religioni olandese, alla *potenza della parola santa*. L'efficacia dei sacramenti di cui parla la studiosa francese, può essere interpretata, a mio avviso, nei termini di una *potenza decisiva*, secondo il linguaggio utilizzato da van der Leeuw, benché *Phänomenologie der Religion* si inserisca in un contesto culturale ben preciso, divergendo da quello in cui si sviluppa l'opera di Rosier. Si tratta di un testo fortemente influenzato dalle ricerche sulla fenomenologia di Husserl, dalla tradizione romantica dell'esperienza religiosa di Max Scheler, dalla filosofia del sacro di Rudolf Otto, dall'esistenzialismo di Martin Heidegger e di Karl Jaspers e dalla teoria dell'*Erlebnis* di Dilthey, episodi che costituiscono non solo il punto di partenza della fenomenologia della religione dello studioso olandese ma anche alcuni degli eventi culturali che saranno decisivi nel Novecento europeo per la fondazione della nozione di *sacro* su un piano totalmente diverso, in aperta polemica antipositivistica.

²³ I. ROSIER-CATACH, *La parole efficace*, cit. p. 46.

²⁴ *Ivi*, cit. p. 145.

²⁵ *Ivi*, cit. p. 149.

Ed è a partire da tali presupposti che van der Leeuw affronta il nodo cruciale dell'esperienza religiosa, un'esperienza che impegna la totalità della persona e che nei casi più estremi, come quello in cui la preghiera diventa pia meditazione o monologo, assorbe la sua volontà rendendo il soggetto *come una tela che aspetta di fronte al pittore*: entra così in gioco il *sacro* come manifestazione di *forza o potenza*. È necessario a questo proposito far notare come, per esempio, i movimenti in campagna come il ritirarsi, attaccare, levare il campo presso i Daiachi, o l'atto di collezionare ossa ognuna con un preciso significato presso un vecchio indovino dei Thonga, o ancora il pasto sacramentale presso le cosiddette religioni dei misteri, seppur abbiano ciascuno un loro significato diverso dagli altri possono rientrare tutti nella fenomenologia sotto la stessa etichetta: quella del *sacro*. Tutti i fenomeni che appartengono alla sfera religiosa²⁶ sono mediati dalla parola divina, sia essa la parola degli àuguri, la parola delle ossa dell'oracolo, o quella scritta della Bibbia. Ossia, la parola è rivestita di una particolare forza o potenzialità che risuona nel proprio corpo nel caso in cui venga ingerita, come per l'iniziato ai misteri di Attis o come avviene nelle orge dionisiache:

«Soltanto le orge dionisiache notturne, nelle quali il dio era mangiato sotto forma di animale, presentano un'autentica teofagia: l'alimento sacro è esplicitamente interpretato come dio-salvatore, e chi vi partecipa si "riempie del dio"»²⁷.

Questa caratteristica della parola si mostra con chiarezza anche nel caso del credente semiprimitivo che la impiega scritta nelle ossa intese come strumento di forza magica come diceva il vecchio indovino dei Thonga: «Voi cristiani credete ad una bibbia; la bibbia nostra è migliore della vostra e consiste nelle ossa dell'oracolo»²⁸; ma ciò è evidente anche nel caso del cristiano, ad esempio, che la ritrova scritta nella Bibbia: «Tutti conoscono la pratica di aprire la Bibbia a caso, dando valore di oracolo al testo così trovato»²⁹. Ossia, ciò che veramente conta è che la *parola di Dio* che si concentra negli oggetti (pasto sacro, àuguri, ossa, crocefissi, Bibbia, ecc.) e nelle persone legate al sacro realizza ciò che annuncia indipendentemente dal loro contenuto che può risultare spesso enigmatico come avviene, ad esempio, nel caso della parola usata negli oracoli:

«La parola, come è usata negli oracoli, non è un vocabolario intelligibile. Questo è evidente quando l'oracolo è percepito in stato di ebbrezza, come nella mantica estatica. Ma perfino il testo della Bibbia o di Virgilio, quando serve da oracolo, e quantunque abbia un senso chiaro, non introduce il consultante in un ordine di idee coerente; comunica semplicemente l'occasione ricercata»³⁰.

E nonostante i primitivi stessi e il tardo mondo greco non ignorassero la parola come potenza prima, sarà anzitutto il cristianesimo a conferire importanza viva alla nozione di *parola di Dio*. Secondo lo studioso olandese la performatività del *Verbo* è riposta, dunque, nella fenomenologia, nella *rivelazione*, nel manifestarsi di una forza *completamente altra*, che contiene l'esperienza del *sacro*, non più considerato come scienza semifantastica e, dunque, come un mistero, ma come *fenomeno che si mostra*. Il corpo e il sangue di Cristo si trasformano nel *Verbo*, nella *parola sacra*, la quale realizza la presenza di Dio nel mondo:

«Già nel tardo mondo greco, poi in quello cristiano, il *logos* è la potenza di Dio che agisce nel presente. Ma il cristianesimo questo *logos* lo predica incarnato, inserito nella realtà storica. La

²⁶ In questo caso specifico abbiamo riportato alcuni esempi tratti dalle antiche religioni delle popolazioni primitive citati nel testo di van der Leeuw.

²⁷ GERARDUS VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2002, cit. p. 288.

²⁸ *Ivi*, cit. p. 300.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, cit. p. 301.

parola, quella stessa dalla quale furono create tutte le cose, ha rivestito carne ed è vissuta fra noi, “piena di grazia e verità”. Nella persona del Salvatore si trovano proclamazioni ed avvenimenti egualmente decisivi»³¹.

L’atto del pasto sacro, così come quello del battesimo o dell’eucarestia, diventano sacramenti nel momento in cui la parola viene associata al Signore, al Dio salvatore, divenendo parola sacramentale. Altri esempi della parola religiosa, in quanto parola performativa, tale cioè da realizzare un’azione per il solo fatto di essere pronunciata, sono forniti dai cosiddetti *riti della lamentazione*³² utilizzati nel caso della situazione luttuosa da moltissimi popoli. L’analisi fenomenologica condotta da van der Leeuw sulla potenza della parola presso alcuni popoli primitivi e antichi illustra in maniera chiara e inequivocabile come la parola è una parola che decide, è *azione*, in quanto chi la pronuncia mette in moto potenze. Ecco, per esempio come nei popoli primitivi non sia permesso nominare cose e persone pericolose, in quanto si teme la potenza della parola:

«Nel centro di Celebes chi va a caccia dice che va a cercare Rotan o a cogliere Pisang, se non facesse così, tornerebbe a mani vuote; la pioggia è chiamata fiore degli alberi o cenere. [...], durante l’invocazione degli spiriti o altra azione religiosa, nessuno può parlare o ridere. Chi parla o ride allora si ammala, e l’atto in corso va a vuoto»³³.

Ma la potenza della parola raggiunge il culmine nella *parola di consacrazione* che, nella sua forma più nota, potremmo tradurre semplicemente *giuramento*. Propriamente parlando, il giuramento non è altro che una parola pronunciata, che ripetendosi e accompagnandosi ad alcune pratiche³⁴, intensifica e aumenta la potenza decisiva:

«Il giuramento è una parola potente, che agisce automaticamente, e vota alla potenza il *de cuius*, se il suo detto non sarà confermato dai fatti. Ciò non implica necessariamente che il contenuto del giuramento corroborato corrisponda a verità. Qui di nuovo la parola è più potente della realtà, può riuscire a “rendere vera una cosa”»³⁵.

Il caso del giuramento è precisamente quello di una parola potente che collega questo fenomeno non solo alla sfera del diritto ma anche a quella della religione e, dunque, alla sfera della sacertà come abbiamo provato a spiegare brevemente nel primo paragrafo. D’altra parte, però, sono altrettanto frequenti i casi di inefficacia del giuramento e, in generale, della parola sacra. Spergiuro, blasfemia e maledizione possono essere considerati come alcuni dei fenomeni che si calano nelle forme linguistiche del performativo, nei suoi abiti rituali, per mostrarne l’inefficacia e che si esprime «quando il linguaggio gira a vuoto, non quando è all’opera»³⁶, volendo utilizzare le parole del Wittgenstein delle *Ricerche*.

È per questo motivo che prima di concludere il nostro discorso sarà utile guardare alle analisi memorabili compiute da una grande studiosa francese sulla strana complicità che intercorre tra giuramento e spergiuro, complicità che ci metterà dinanzi a ciò che verrà definito un *atto linguistico negativo*.

³¹ *Ivi*, cit. p. 328.

³² La ritualità tipica della lamentazione funebre si basa su un rito molto complesso che meriterebbe senza dubbio una analisi lunga e approfondita. Tuttavia, in questa sede, ci limiteremo a ricordare gli esempi descritti da De Martino nell’opera del 1958 dal titolo *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, per chi volesse approfondire i *riti della lamentazione* nel mondo antico e in quello lucano.

³³ *Ivi*, cit. p. 317.

³⁴ Nel Medioevo il giuramento era legato, per esempio, ad una pratica rituale curiosa che è quella dell’ordalia, nella quale la verifica della sincerità o l’eventuale colpevolezza di colui che giurava veniva lasciata al giudizio di Dio.

³⁵ *Ivi*, cit. p. 321.

³⁶ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Ricerche Filosofiche*, tr. it., Einaudi, Torino, 1974, cit. § 132.

4. “Giuro che non” nella filosofia di Nicole Loraux

Nel suo studio su *Giuramento, figlio di Discordia* contenuto in *La città divisa* del 1997, Nicole Loraux, dopo essersi soffermata sull'importanza del *giuramento* come atto linguistico verbale e sui suoi effetti che si basano principalmente sulla forza performativa del *giuramento* in quanto atto linguistico positivo, richiama l'attenzione su ciò che ella stessa definisce non un atto linguistico qualunque ma un *atto linguistico negativo* e, dunque, sulla possibilità sempre aperta di disattivare la forza performativa di un enunciato linguistico, proprio come avviene nel caso del *giuramento*. Secondo la studiosa francese, questa caratteristica del *giuramento* in quanto atto linguistico negativo e, dunque, in quanto carico di negatività è evidente già nella poesia esiodea: «e Giuramento [*Horkos*], il maggior flagello per gli uomini della terra quando si spergiura volontariamente»³⁷. È su questo passo della *Theogonia* (231-232) di Esiodo che Loraux concentra la sua attenzione e che rielabora a partire dallo stretto legame che Esiodo stabilisce tra il giuramento e lo spergiuro, «come se il primo avesse l'unico scopo di castigare il secondo e fosse stato creato, in qualità di maggiore tra i flagelli, solo per quegli spergiuri di cui si sarebbe portati a ritenere che siano da esso prodotti in virtù della sua semplice esistenza»³⁸. Idea che Loraux tenterà di chiarire concentrando la sua attenzione non tanto sulla *sostanza sacra* con la quale colui che giura si mette in contatto, toccando nel momento del *giuramento* l'oggetto sacralizzante, piuttosto sulla pronuncia stessa della parola, sulla dimensione di atto linguistico del giuramento e, dunque, sulla sua dimensione politica³⁹. Ma ciò che ritengo importante ai fini del mio discorso non è tanto la particolare forma linguistica che caratterizza il *giuramento* come un enunciato linguistico di tipo performativo⁴⁰, piuttosto la sua natura ambigua, la sua possibilità di ribaltarsi in ciò che il filosofo inglese Gilbert Ryle, allievo di Wittgenstein, definirà in un suo saggio del 1979, *azioni negative* e di cui il *giuramento* sembra essere un buon esempio. A questo proposito Loraux riprende alcuni enunciati negativi diffusi nei giuramenti ateniesi e il cui testo – come afferma la stessa Loraux – merita di essere citato:

«Non rievocherò le sventure, per quel che concerne il passato, contro nessuno dei cittadino di Ceo, né metterò a morte nessuno dei cittadini di Ceo, né manderò in esilio nessuno di coloro che avranno rispettato i giuramenti e le convenzioni»⁴¹.

³⁷ NICOLE LORAUX, *La città divisa*, tr. it., Neri Pozza, Vicenza, 2006, cit. p. 203. Sulla ripresa della presentazione esiodea di *horkos* si veda anche E. Benveniste, *Il Vocabolario II*, p. 410. Inoltre, è il caso di ricordare che l'ipotesi di Benveniste di soffermarsi sul carattere ambivalente e paradossale del *giuramento* che può essere definito solo attraverso la possibilità dello *spergiuro* e della *discordia*, dell'imprecazione e maledizione, come si evince dal poesia esiodea, è accolta anche da Loraux.

³⁸ *Ivi*, cit. pp. 199-200.

³⁹ Per la definizione di dimensione politica si veda per esempio l'affermazione di Hanna Arendt in *Vita activa*: «La polis, propriamente parlando, non è la città-stato in quanto situata fisicamente in un territorio; è l'organizzazione delle persone così come scaturisce dal loro agire e parlare insieme, e il suo autentico spazio si realizza fra le persone che vivono insieme a questo scopo, indipendentemente dal luogo in cui si trovano. “Ovunque andrete, voi sarete una polis”»: queste parole famose non solo furono la parola d'ordine della colonizzazione greca, ma esprimevano la convinzione che l'azione e il discorso creano uno spazio tra i partecipanti che può trovare la propria collocazione pressoché in ogni tempo e in ogni luogo. E' lo spazio dell'apparire, nel più vasto senso della parola: lo spazio dove appaio agli altri come gli altri appaiono a me, dove gli uomini non si limitano a esistere come le altre cose viventi o inanimate ma fanno la loro esplicita apparizione» (H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2004, cit. p. 145). O ancora la definizione che ne dà Paolo Virno in *Quando il verbo si fa carne*: «La politica non è una forma di vita tra le altre, correlata a uno specifico gioco linguistico, come credono certi wittgensteiniani troppo morigerati. Essa non mette radici in una regione circoscritta dell'attività verbale, ma fa corpo con lo stesso *avere* linguaggio» (P. Virno, *Quando il verbo si fa carne*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, cit. p. 32).

⁴⁰ Su questo punto ci siamo, infatti, già espressi nella prima parte del nostro discorso sottolineando in particolare i contributi dedicati alla teoria degli atti linguistici facendo riferimento ai lavori di Austin e Benveniste.

⁴¹ N. Loraux, *La città divisa*, cit. p. 229.

Conclusioni

Nella ripresa da parte di Loraux dei seguenti enunciati negativi: *non rievocherò le sventure, non metterò a morte nessuno* ecc., è possibile vedere, a mio avviso, l'applicazione di una ben nota questione riguardante ciò che Ryle in *Pensare pensieri* definisce, con un'espressione che sembra un ossimoro del tipo "ghiaccio bollente", *azioni ineseguite*: «Ci sono numerosi tipi di azioni che compiamo allo scopo di *non* fare accadere quel che altrimenti sarebbe accaduto o poteva accadere: possiamo chiamarle "atti nullificanti"»⁴².

Detto altrimenti, nel mio modo di vedere, Loraux, sembra trattare questioni affini a quelle affrontate da Ryle nel testo del 1979. Entrambi sembrano tener conto e porre l'accento su quel lato sinistro che emerge in alcuni enunciati come, in questo caso specifico, nel *giuramento*, un enunciato, prima ancora che giuridico, *religioso*, caratterizzato dalla *parola sacra* 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*, imprecazione che – come direbbe van der Leeuw – ha un'efficacia inesorabile in quanto è un effetto della *potenza*. Inoltre, questo tipo di enunciati che caratterizzano le pratiche sacre descritte, proprio perché proferite in prima persona, come ci ricorda Benveniste, diventano determinanti per garantire ritualmente il nostro *stare al mondo*: «È solo l'atto di enunciazione che rende possibile questa presenza al mondo»⁴³, 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 negli enunciati religiosi che ho esaminato. Il rimando a questa portata etica, all'idea di concepire il *sacro* come una disposizione originaria della *natura umana* che impegna la totalità della persona e che si manifesta in specifiche pratiche rituali, mi permette di concludere il mio discorso, consapevole del fatto che seppur sembra un finale del tutto plausibile, esso nasconde e lascia aperte una serie di questioni che rientrano nell'ambito della riconfigurazione e ri-definizione dei *confini della soggettività*.

Bibliografia

Agamben, G., 2008, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Bari, Laterza.

Agamben, G. *Opus dei*.

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., (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. (1974), *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard; trad. it. *Problemi di linguistica generale II*, 1986.

⁴² GILBERT RYLE, *Pensare pensieri*, Armando, Roma, 1990, cit., p. 129.

⁴³ EMILE BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale II*, Il Saggiatore, Milano, 1985, cit. p. 101.

Benveniste, E. (2009), *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*, Milano, Bruno Mondadori.

Eschilo, *Coefore*, Oscar Mondadori, Milano, 1992.

Florenskij, P. (1990), *Mysl' i jazyk*; trad. it. *Il valore magico della parola*, Medusa, Milano, 2003.

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.

Rosier-Catach, I., (2004) *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Editions du Seuil.

Ryle, G. (1979), *On Thinking*, Konstantin Kolenda, Basil Blackwell; trad. it. *Pensare pensieri*, Roma, Armando, 1990.

Van der Leeuw, G. (1956) *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino, 1972.