

Giuramento, performatività e istituzioni. Alcune brevi riflessioni sulla natura ambigua di *horkos*

Valeria Dattilo

Università della Calabria
valeria.dattilo@gmail.com

Abstract The purpose of this paper is to attempt to retrace some of the most important lines of theoretical discussion about one of the most important performative acts in the history of ideas and institutions in the West, the oath.

To deal with the subject we take as a basis *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (2008) by Giorgio Agamben, recent text of great importance, around which an intense philosophical debate is developed.

After tracing the essential pattern of the speech on the ambiguity of the word *horkos*, specific ambiguity of ancient Greece, I will draw attention on the features of the oath and then I will think back to some of the basis ideas of Agamben text with the intent to discuss them, through appropriate criticisms and proposal of theoretical expansion. The criticism moves along three basic coordinates: 1) the Agamben's reconstruction of the oath notion aspires to have a universal profile but it is limited to an analysis of the Greek-Latin Biblical tradition. 2) reconstruction of Agamben proposes questionable equivalence which collapses the notion of "performative act" (Austin) or "executive utterance" (Benveniste) into that of "oath" 3). *Il sacramento del linguaggio* supports the idea, resulting of the first two, that in the contemporary world the oath, and perhaps with it the whole sphere of performative utterance, are in deep crisis. Part of the contribution focuses on the discussion of the third.

Keywords: performative, institutions, oath, Agamben, Benveniste

Received 30 March 2016; received in revised form 03 August 2016; accepted 10 August 2016.

0. Introduzione

Lo scopo del presente contributo consiste nel tentativo di ripercorrere alcune delle linee più significative della discussione teorica circa uno degli atti performativi più importanti per la storia delle idee e delle istituzioni in Occidente: il giuramento.

Per affrontare il tema prenderemo le mosse da *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (2008) di Giorgio Agamben, testo recente di grande rilievo, intorno al quale si è addensato un intenso dibattito filosofico.

Dopo aver tracciato lo schema essenziale del discorso sull'ambiguità della parola *horkos*, ambiguità specifica della Grecia antica, evidenzieremo le caratteristiche del giuramento per poi ripercorrere brevemente alcune delle idee di fondo del testo di Agamben con l'intento di discuterle per mezzo di critiche puntuali e proposte di

ampliamento teorico. Le critiche si muovono lungo tre coordinate di fondo: 1) la ricostruzione agambeniana della nozione di giuramento aspira ad avere un profilo universale ma si limita a un'analisi della tradizione greco-latino-biblica. 2) la ricostruzione di Agamben propone un'equivalenza discutibile che fa collassare la nozione di "atto performativo" (Austin) o "enunciato esecutivo" (Benveniste) in quella di "giuramento". 3) Ne *Il sacramento del linguaggio* si sostiene l'idea, conseguente alle prime due, che nel mondo contemporaneo il giuramento, e forse con esso l'intera sfera dell'enunciazione performativa, sia in profonda crisi. È soprattutto sulla discussione del terzo che si concentrerà buona parte del contributo.

1. *Horkos*: potenza benefica e malefica

In questo paragrafo verrà analizzato l'ambiguo potere della parola *horkos*, insieme potenza benefica e malefica. 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 beati» (BENVENISTE 1976: 409). Chi giurava, infatti, invocando gli dei veniva ad obbligarsi davanti ad essi quali testimoni nei riguardi di altri cui dava questa garanzia.

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.

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.

Il giuramento è, infatti, un'entità a due facce, bipolare, composta dalle due azioni verbali in tutto parallele e opposte della benedizione e della maledizione, che differiscono solo per il contenuto del messaggio. Il giuramento-maledizione è ciò che può scatenare in ogni momento la discordia, il 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 spergiuro» (LORAUX 1997: 204). 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. La benedizione 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 data. È proprio questa doppia polarità a caratterizzare il fenomeno linguistico del giuramento nel mondo greco, in particolare, nelle tragedie.

La violazione del giuramento soprattutto nel mondo greco è 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. 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» (LORAUX 1997: 200) 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 discordia» (*Ivi*: 222).

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.

Nella scena finale delle *Eumenidi*, in cui Oreste stabilisce l’alleanza tra Argo e Atene attraverso un giuramento, viene messa in risalto la doppia polarità del giuramento:

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! (ESCHILO 1992: 137).

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. Esempio che già da solo basterebbe a dimostrare la natura ambigua del giuramento. È infatti accattivante, per certi versi, questa versione di *horkos* che viene raggiunta nel contesto della giurisprudenza ateniese: grazie al giuramento di Oreste le Erinni sono sistemate 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.

Accanto a questa doppia polarità si infila il performativo che è la parte che più connota il giuramento.

2. Giuramento e performatività

Prima di analizzare alcuni nodi problematici che emergono dall'analisi de *Il sacramento del linguaggio* di Giorgio Agamben, vorrei chiarire brevemente quali sono le caratteristiche del giuramento.

Il giuramento prima di tutto è una parola pronunciata. Non basta limitarsi a “pensare di giurare”. Il fatto di essere detta è essenziale a questa parola in quanto ci permette di “fare cose con le parole”, *things with words*. John Austin (1911-1960) sostiene che quando giuriamo non ci limitiamo semplicemente a dire qualcosa ma stiamo anche facendo qualcosa, stiamo compiendo un'azione. Quando giuriamo ci impegniamo a mantenere una certa condotta, stiamo agendo sulla realtà, cosa che non avverrebbe se dicessimo “è giorno” o “siamo a Venezia”, in quanto staremmo semplicemente constatando qualcosa e potremmo anche limitarci a pensarla, il contenuto non cambierebbe. In estrema sintesi, quando giuriamo, non stiamo riferendo di un giuramento ma ci stiamo coinvolgendo:

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. [...]. Il termine performativo indica che il proferimento dell'enunciato costituisce l'esecuzione di un'azione – non viene normalmente concepito come semplicemente dire qualcosa (AUSTIN 1962: 10-11).

Analogamente Émile Benveniste (1902-1976), asserisce che 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, ri-dischiudendo la dimensione del soggetto il quale si lega indissolubilmente all'efficacia della propria affermazione, costituendosi e mettendosi in gioco performativamente:

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 1966: 319).

L'azione di giurare, sebbene si risolva nel dire qualcosa, ha però un contenuto definitorio non riducibile al puro e semplice dire. È qui in questione un evento prodotto mediante il linguaggio. Per dirla in altri termini, il giuramento non è solo una parola detta ma è anche una parola data, a un altro. Non c'è, dunque, giuramento semplicemente perché lo si fa a se stessi o in solitudine ma solo se è legato alla presenza dell'altro. Il libro postumo dell'arabista Louis Massignon, *Parole donnée* (1983), è un riferimento importante per l'analisi di questo fenomeno singolare che è il “dare la propria parola” a qualcuno.

Ciò solleva il seguente quesito: che cosa si dà quando si dà la propria parola? Emerge un meccanismo lievemente paradossale: diamo la nostra parola, ma questa parola vale solo nella misura in cui non è più nostra, nel senso che l'abbiamo data a qualcun

altro, ed è divenuta indipendente dalla nostra volontà, poiché non possiamo riprendercela (rimangiarcela, si dice, sottolineando a giusto titolo che è diventata un oggetto esterno) a meno di fare come minimo la figura dei bugiardi. Nel caso particolare del giurare è appropriato che la persona che enuncia il giuramento debba avere una certa intenzione a mantenere la parola data, a meno di fare la figura dello spergiuro o essere in malafede. Il che significa che se qualcuno sta facendo un giuramento con l'intenzione di non mantenerlo non sta giurando, ma sta dicendo parole al vento. Con la parola data si tratta invece di fare quello che si sta giurando di fare, si tratta di produrre atti, che acquisiscono il potere che sappiamo, rendendo la formula pronunciata un atto efficace a tutti gli effetti.

3. Giuramento e istituzioni

Si potrebbe affermare che l'efficacia del giuramento non è esclusivamente di carattere psicologico o intenzionale, nella misura in cui si mantiene o meno alla parola data per mezzo della formula "io giuro di", piuttosto il giuramento è efficace nella misura in cui 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.

L'espressione classica di questa idea si troverebbe nell'*Hippolytus*, dove Ippolito dice: «la mia lingua ha giurato, ma il mio cuore no». Esempio descritto da Euripide, che può essere considerato un riferimento per la comprensione della potenza dell'istituzione che contraddistingue l'atto linguistico del giuramento. Il giuramento ha cioè bisogno necessariamente di una istituzione per realizzarsi come, ad esempio, sposarsi o contrarre matrimonio.

Di questa circostanza abbiamo una prova evidente anche negli interessanti esempi descritti da Malinowski nelle sue ormai classiche ricerche sull'istituzione matrimoniale in una società completamente "altra" dalla nostra, nella società arcaica o primitiva. In questo tipo di società, quella arcaica, emerge il potere obbligante dell'istituzione matrimoniale, obbligato garantito dal potere dei capi della tribù.

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 personale (MALINOWSKI 1968: 102).

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 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 figlia della sorella (*Ivi*: 104).

Ma, a parte questi esempi, non ci sono giustificazioni teoriche sufficienti a dimostrare che l'intenzionalità non basta a rendere efficace un giuramento. Per fare un giuramento è necessario anche avere un certo tipo di intenzionalità oltre che di credenza. L'intenzionalità è la regola che presiede la realizzazione del giuramento. Per cui l'istituzione non basta a rendere efficace un giuramento. E quando il sospetto di inaffidabilità delle promesse o dei giuramenti si diffonde nel mondo sociale si hanno, per esempio, le crisi delle istituzioni. Sarebbe questa, a nostro avviso, la causa di una minore efficacia della parola data nella contemporaneità che sarebbe da rinvenire non nella crisi del giuramento, piuttosto, nella crisi dell'istituzione, in particolare dello Stato-nazione come vedremo nell'ultimo paragrafo, in modo da documentare le trasformazioni in atto delle istituzioni, in questo particolare momento storico. Per cui più che di "crisi del giuramento" sarebbe più opportuno parlare di "crisi delle istituzioni" che ad esso si affidano e su di esso si fondano.

4. Uno sguardo al testo di Agamben: *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*

Ricapitoliamo in estrema sintesi tre idee fondamentali che emergono nel suo testo. La prima ipotesi proposta da Agamben è la seguente: «il giuramento deve essere considerato come un'originaria esperienza performativa della parola» (AGAMBEN 2008: 89). Ossia, Agamben propone una ricostruzione che fa del giuramento una pratica linguistica alla base della distinzione fra senso e denotazione, di rito e legge, religione e giurisprudenza. Non sarebbero poteri magico-religiosi a spiegare la presa del giuramento nel mondo umano ma l'esperienza stessa del giuramento, della parola che si fa atto, a costituire il fondamento dei primi, vale a dire, dei poteri magico-religiosi. Il pericolo è quello di far collassare la nozione di atto performativo, nel linguaggio di Austin o enunciato esecutivo, nel linguaggio di Benveniste, in quella di giuramento mentre il giuramento è solo una delle possibili articolazioni con cui l'animale umano accede alla sfera performativa del linguaggio, quest'ultimo chiaramente inteso nel senso tecnico più forte come linguaggio verbale. Ossia, il rischio è quello di schiacciare completamente la dimensione della prassi umana, l'agire degli umani nel quale non solo si produce qualcosa ma si costruisce la propria identità, con quella verbale. La prassi umana non è fatta di sole parole. Un esempio concreto è dato dalla pratica dell'ordalia¹.

È questo è solo uno dei nodi problematici che emergono dalla sua analisi sul giuramento. Un altro problema è rappresentato dal fatto che la ricostruzione agambeniana del giuramento aspira ad avere un profilo universale ma si limita a un'analisi della tradizione greco-latino-biblica. Il rischio è quello di offrire un discorso sul giuramento limitato esclusivamente alla cultura occidentale, che potremmo perciò definire occidentalocentrico. Terzo rischio è quello invece di vedere nella crisi del giuramento la crisi del performativo in quanto tale.

Il terzo punto da chiarire, conseguente alle prime due ipotesi, è che nel mondo contemporaneo il giuramento, e forse con esso l'intera sfera della enunciazione

¹ Cfr. MAZZEO (2014).

performativa, sia in profonda crisi. Ed è soprattutto sulla discussione di questo terzo punto che si concentrerà il prossimo paragrafo.

5. La crisi dello Stato-Nazione: un'ipotesi

L'ipotesi che vorrei avanzare consiste nel sostenere come ad essere in profonda crisi nel mondo contemporaneo non sia il giuramento bensì una forma specifica di istituzione, vale a dire quella di Stato-Nazione.

Per cercare di chiarire quest'ultimo aspetto, la prima domanda da fare è: in che modo superare la forma istituzionale dello Stato nazionale, oggi evidentemente in crisi, senza per questo ricadere in una concezione magico-teologica della performatività linguistica, giustamente criticata anche da Agamben? Per rispondere a questa domanda ci rifaremo alle opere di Paolo Virno e proporremo le nozioni di "comune e moltitudine" come alternative a due dei fondamenti su cui si regge lo Stato, quella di "universale" e "popolo" e attraverso di esse, individuare la condizione della nascita di nuove istituzioni post-statali in grado di orientare la prassi.

La moltitudine, proprio come il linguaggio verbale è, insieme, rischioso squilibrio e freno propizio, mormorazioni nel deserto e autogoverno solidale, (auto) distruzione e *katechon* (VIRNO 2005: 20).

In altre parole Virno dice: nella sfera pubblica contemporanea a prevalere non è più la nozione di "popolo", tanto difesa da Hobbes, ma la nozione di "moltitudine" considerata la forma fondamentale di esistenza politica. Non più parentesi incidentale, ma stabile modo di essere.

Per cui alla domanda "Che fine fanno le istituzioni oggi?", la nostra risposta è da rinvenire nella nozione di *moltitudine*. Si tratta di una figura politica contemporanea che non è scelta a caso e non è assolutamente innocente; piuttosto si tratta di una nozione 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. 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 mondo"» (*Ivi*: 26); una dialettica che si configura esattamente come *ambivalente*. Una ambivalenza che, a nostro avviso, diviene la condizione stabile del funzionamento delle nuove istituzioni, improntate a uno *stato di eccezione*² permanente.

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 serva in proposito

² 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).

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 linguistico (*Ivi*: 23-24).

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 essere» (*Ibidem*). 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*.

Ora è possibile, a nostro avviso, individuare la causa di tale fallimento, quello delle vecchie istituzioni, 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 sostenere il ruolo che gli è stato affidato, sia per motivi di salute e sia per i cambiamenti dei tempi troppo rapidi, discorso che non riportiamo qui per intero. Ciò che, invece, 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.

Crisi che avrebbe come conseguenza il vivere in un tempo sempre più “immanentistico” in «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 ancora³».

Essenzialmente, Virno individua le cause antropogenetiche e sociali che sono alla base della crisi dello Stato-Nazione. Crisi che ha costituito la condizione di possibilità della nascita del processo di unificazione europea, mettendo in evidenza l'interesse *comune* sia sul piano economico che su quello politico, come individuato da Altiero Spinelli in *Il pensiero e l'azione per la federazione europea* (2010), riconoscendo il ruolo del potere delle istituzioni e delle idee nel processo storico.

6. Conclusioni

Il breve *excursus* appena svolto ha inteso proporre una sintetica riflessione su alcuni argomenti chiave proposti ne *Il sacramento del linguaggio*, intervenendo 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, si è 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.

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 ho trovato interessante osservare la riflessione di alcuni filosofi contemporanei, con particolare riferimento alla moltitudine contemporanea, definita da Paolo Virno come una realtà storico-naturale che ha grande domestichezza con la perdita e con il riscatto della presenza demartiniana, in cui si sperimenta tanto la crisi quanto la ripetizione dell'*antropogenesi*. Abbiamo poi individuato le cause antropogenetiche e sociali che sono alla base della crisi delle istituzioni politiche e religiose e, in particolare, dello Stato-Nazione, 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”.

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”. Questo tema centrale nell'organizzazione del mio contributo 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.

³ A questo proposito si confronti la tesi formulata da Felice Cimatti sulla nozione di neoanimalità, o animalità di secondo ordine, in un testo recentissimo dal titolo *Filosofia dell'animalità* (2013).

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio (2008), *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Bari.

AUSTIN, John (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, London (*Come fare cose con le parole*, trad. it., Marietti, Genova 1987).

BENVENISTE, Émile (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris (*Problemi di linguistica generale*, trad.it., Il Saggiatore, Cuneo 1994).

BENVENISTE, Émile (1974), *Problèmes de linguistique générale II*, Gallimard, Paris (*Problemi di linguistica generale II*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1986).

CIMATTI, Felice (2013), *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari.

DOUGLAS, Mary (1986), *How Institutions Think*, Syracuse University Press, Syracuse.

ESCHILO, *Eumenidi*, Oscar Mondadori, Milano 1992.

ESIODO, *Teogonia*, a cura di G. Arrighetti, Bur, Milano 1998.

ESIODO, *Opere e giorni*, Garzanti, Milano 1999.

FREUD, Sigmund (1912-13), *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (*Totem e Tabù*, trad.it., Bollati Boringhieri, Torino 2011).

GERNET, Louis (1968), *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Maspero, Paris.

HEIDEGGER, Martin (1927), *Sein und Zeit* (*Essere e tempo*, trad.it., Longanesi, Milano 1976).

JÁUREGUI BERECIARTU, Gurutz (1986), *Decline of the Nation-State*, University of Nevada Press, USA.

KNIGHT, Jack (1992), *Institutions and Social Conflict*, Cambridge University Press, United Kingdom.

LORAUX, Nicole (1997), *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot & Rivages, Paris (*La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, trad. it., Neri Pozza, Vicenza 2006).

MALINOWSKI, Bronislaw (1968), *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Feltrinelli, Milano.

MASSIGNON, Louis (1983), *Parole donnée* (*Parola data*, trad. it., Adelphi, Milano 1995).

MAZZEO, Marco (2014), «Ci metto la mano sul fuoco: ordalia, maledizione, giuramento», in *RIFL Rivista Italiana di Filosofia del linguaggio*, vol. 8, n. 2, Linguaggio e istituzioni. Discorsi, monete, riti, Sezione 3, Linguaggio e rito.

RILKE, Rainer Maria (1923), *Duineser Elegien*, Insel Verlag, Frankfurt (*Elegie Duinesi*, trad. it., Einaudi, Torino 1978).

ROEDER, Philip (2007), *Where Nation-States Come From. Institutional Change in the Age of Nationalism*, Princeton University Press, USA.

SPINELLI, Altiero (2010), *Il pensiero e l'azione per la federazione europea: atti del Convegno Aspetti fondamentali del pensiero e dell'azione federalista di Altiero Spinelli, Torino, 6-7 dicembre 2007*, Giuffrè, Milano.

VIRNO, Paolo (2002), *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Derive Approdi, Roma.

VIRNO, Paolo (2005), «Il cosiddetto “male” e la critica dello Stato», in *Forme di vita*, n. 4, Derive Approdi, Roma.