

Lorenzo Scillitani

## La figura di Romolo: tra filosofia della mitologia e antropologia giuridica.

*The figure of Romulus: between philosophy of mythology and legal anthropology.*

SOMMARIO: 1. Nota di apertura – 2. Romolo, immagine della potenza dell'essere, nella filosofia della mitologia – 3. Implicazioni antropologico-giuridiche, e politiche.

In Schelling's vision, mythology, as the product of a necessary process of consciousness, parallel to that which concerns the history of nature, finds its specific space, which cannot be exhausted in a subordinate of history. By coming into contact with powers that myth figuratively dramatizes in supra-human beings, the human spirit expresses an imaginative force of elements of objective reality that cannot be reduced to the categories of rational thought. Inextricably linked to the era of the founding of Rome, the Romulean saga records the thickening of the fundamental aspects that characterize the dawn of the singular civil identity of the Roman people, already open to the supra-political dimension of the *ius*.

KEYWORDS: Romulus, Philosophy of Mythology, *ius*

### 1. Nota di apertura

La prospettiva nella quale si immette questo lavoro mutua i suoi elementi di riflessione da una esplicita *filosofia della mitologia* – quella di Schelling<sup>1</sup> – e dalle risultanze dell'*antropologia giuridica* delle società antiche, e delle società tradizionali, allo scopo di sviluppare, e di verificare in alcuni aspetti salienti, la tesi schellingiana per cui, accanto agli eventi storici, in quanto *storicamente* documentabili, si lasciano osservare e tematizzare, sotto forma di narrazione, eventi suscettibili di essere interpretati come *miticamente* reali,

---

<sup>1</sup> Per una prima presa di contatto cfr. X. TILLIETTE, *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Napoli, 1984; F. MOISO, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi all'introduzione storico-critica*, I, Milano, 2019; M. V. D'ALFONSO, *La Filosofia della Mitologia di Schelling alla prova dei concetti di "realismo", "emergenza" e "documentalità"*, in *Lo Sguardo*, XXX (2020), pp. 307-322; con specifico riferimento alle tematiche giuridiche, cfr. P. SAVARESE, *Schelling filosofo del diritto*, Torino, 1996.

ossia rappresentabili solo sullo sfondo di condizioni mitologiche<sup>2</sup>: in particolare, la figura di Romolo – attorno alla quale si addensano eventi fondativi come la nascita di Roma e il primo sorgere di quel che si chiama *ius* – si presta a configurarsi quale esemplificazione, paradigmatica, della convergenza, in una medesima serie di eventi, di una dimensione storica, o almeno parzialmente storicizzabile, e di una dimensione mitica; l'una inscindibile dall'altra, così come l'una non meno dell'altra dotata di una sua *specifica* realtà.

Questa prospettiva si distingue, e si distanzia, dalle filosofie del mito – o dei miti – che, in età moderna, si sono succedute da Vico a Cassirer (anche se questi, nel solco di Schelling, ha elaborato una sua personale filosofia della mitologia) a Blumenberg, e che hanno avuto il grande merito di riproporre l'elemento mitico<sup>3</sup> a tema specifico di riflessione<sup>4</sup>. L'approccio sviluppato da Schelling lega espressamente la mito-logia – una scienza del mito<sup>5</sup> quale *sistema* orientato alle dimensioni del *reale* e dell'*oggettivo*<sup>6</sup> dello spirito umano – non solo al pensiero, indicandolo anzi come una precisa forma assunta dalla *coscienza*, ma anche alla *religione*, rendendolo parte, e preliminare, di una *filosofia della rivelazione*, oltre che presupposto imprescindibile di una filosofia della storia intesa quale *sapere* storico.

## 2. Romolo, immagine della potenza dell'essere, nella filosofia della mitologia

Lo statuto epistemico del mito esprime uno stato della coscienza che fluttua in una *zeitlose Zeit*, in un tempo non storicamente temporalizzato: da intendersi, quest'ultimo, non come uno stadio “superato”, hegelianamente, dalla coscienza “storicizzante”, perché il *passato* (tempo “senza tempo” antistorico) permane, accrescendosi, nell'accumularsi delle fasi del tempo storicizzato. In questo senso, il mito è *eterno* perché il passato – come prima età del mondo – è eterno. I racconti mitici rappresentano l'“agito” delle loro scene in un tempo “sospeso”, per cui ciò che è *miticamente* passato-in (e in qualche misura conservato) non può essere assimilato a ciò che è storicamente (sor)passato.

<sup>2</sup> Questa tesi è esplicitata in F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, Milano, 1998, p. 276.

<sup>3</sup> Una sintetica contestualizzazione della problematica filosofica del mito si trova in G. CAMURI, *Mito*, in *Enciclopedia filosofica*, Milano, VIII (2006), pp. 7492-7507.

<sup>4</sup> Una completa ed esaustiva panoramica sulla filosofia del mito contemporanea in G. LEGHISSA e E. MANERA (curr.), *Filosofie del mito nel Novecento*, Roma, 2015.

<sup>5</sup> Per una introduzione fenomenologica cfr. C.G. JUNG e K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, 2003.

<sup>6</sup> In ciò il sapere mitico si distinguerebbe dal sapere scientifico, e dallo stesso sapere filosofico, orientati viceversa ai lati ideale e soggettivo (cfr. M.C. CHALLIOL-GILLET, *Schelling. La formation de la conscience à travers la mythologie, ou l'origine mythologique de l'histoire*, in *Archives de Philosophie*, LVIII (1995), pp. 123-143).

La figura di Romolo (personificazione di un'attività illimitata centrifuga), e la correlata figura di Remo (personificazione di un'attività limitante centripeta), indipendentemente dalla loro (ipotetica) portata storica, si qualificano come figure *essenzialmente* mitiche, prima che incidentalmente miti-storiche (detto altrimenti: leggendarie)<sup>7</sup>, perché appartiene alla loro stessa essenza il procedere da quella *storia mitica*, e da quella *filosofia mitica* che già il giovanissimo Schelling identificava nelle saghe storiche dei filosofemi del mondo antichissimo (o arcaico)<sup>8</sup>. Non deve perciò sorprendere che Schelling assimili in qualche modo Romolo e Remo a figure non semi-divine, ma eminentemente *divine* di prima grandezza, lasciandosi interpretare l'elemento divino non tanto come contenuto di ideazione religiosa quanto come livello di possibilità e di realtà *metafisica*, quasi *sovra-religiosa*, della genesi e dello sviluppo contestuali della natura e dello spirito, del cosmo e della Storia. Romolo-e-Remo è una coppia di personaggi miticamente, ancor prima che storicamente, reali: personificazioni non di un simbolismo che condizionerebbe, stimolandola, la fantasia di un animo “perturbato e commosso” (in senso vichiano), ma di quelle stesse *potenze* che sono all'origine della cosmo-teo-gonia.

In *questo* preciso senso la socio-genesi descritta nel mito fondativo di Roma richiede di essere letta *anche* come una cosmo-genesi, nella misura in cui fa coincidere il sorgere di uno Stato-città (singolarmente diverso dalle città-Stato elleniche) con la nascita di un (del?) mondo. Analogamente alla figura del fondatore (che viene presentato anche come dio e re), la fondazione di Roma<sup>9</sup> sembra a pieno titolo rientrare, al di là delle coordinate archeostoriche eventualmente suscettibili di inquadrarla, in una sequenza di fenomeni esplicitamente identificabili come carichi di realtà mitologica. Un evento mitico-fondativo, come quello descritto nelle varianti che interessano la fondazione di Roma, non si risolve dunque in un mito derivante dall'associazione tra un fatto storico e una dimensione sovra-storica ma, in quanto esso si rapporta a ciò che è *originario*<sup>10</sup>, si configura in certo modo

---

<sup>7</sup> «Il racconto della fondazione di Roma è costituito da una mistura complessa di elementi, cioè di temi presi anche dal magico tempo mitico – elaborati ai tempi degli Aborigeni e dei primi Latini – e di temi ed eventi che i Romani ritenevano invece costitutivi di questo e non dell'altro mondo, cioè del tempo di poco anteriore alla prima città o a essa coevo» (A. CARANDINI, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani*, Torino, 2006, p. 35).

<sup>8</sup> L'interesse di Schelling alle narrazioni mitologiche matura precocemente: cfr. F.W.J. SCHELLING, *Sui miti. Le saghe e i filosofemi del mondo antichissimo*, Milano-Udine, 2009.

<sup>9</sup> Per una prima, non convenzionale, lettura di Roma in quanto unica città al mondo che, in virtù dello spirito che l'avrebbe animata fin dai suoi primi passi (per un racconto scientificamente dettagliato e ragionato cfr. A. CARANDINI, *Roma. Il primo giorno*, Roma-Bari, 2007), non avrebbe previsto la sua sparizione cfr. M. SERRES, *Roma. Il libro delle fondazioni*, Milano-Udine, 2021.

<sup>10</sup> La filosofia della mitologia, per Schelling, «si rapporta all'originario, alla storia degli dèi in quanto tale, e non ai miti formati unicamente in seguito all'associazione di un fatto storico e di una divinità» (F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, cit., p. 318).

come parte del processo di rivelazione del divino: processo, *necessario* per la coscienza<sup>11</sup>, in cui si fa presente la *verità*<sup>12</sup>.

Corrisponde alla portata cosmo-gonica, prima che socio-gonica, del tema della *contesa* tra i due fratelli, gemelli<sup>13</sup> ma non nati in simultanea (come la quantità lunga di *Rēmus*, da Πόμος, primogenito sembrerebbe stare a indicare, rispetto alla quantità breve del secondogenito *Romūlus*<sup>14</sup>, con tutta evidenza un diminutivo), l'accostamento, operato da Schelling, tra la diade gemellare, integrata da Numa (il terzo), e la storia dei fratelli Cabiri evocata nella celebre lezione del 1815 sulle *Divinità di Samotraccia*<sup>15</sup> (Axieros, Axiokersa, Axiokersos), e richiamata nelle lezioni sulla *Philosophie der Mythologie*<sup>16</sup> e sulla *Philosophie der Offenbarung*<sup>17</sup>: i Cabiri<sup>18</sup> sarebbero «quelli che i Romani chiamavano *Dii potes* (da *pos, potis*, da cui *pos-sum*, sono potente,

---

<sup>11</sup> «La mitologia è il risultato di un PROCESSO NECESSARIO [maiuscoletto nel testo] (in rapporto alla coscienza), le cui origini si perdono nella dimensione sovrastorica, celandosi alla coscienza stessa, di un processo a cui, forse, in certi momenti la coscienza può opporsi, ma che, nell'insieme, sente come qualcosa di inarrestabile e, a maggior ragione, di irreversibile. (...) Le rappresentazioni mitologiche non sono state il frutto né di un'invenzione né di una libera volontà (...) esse furono per la coscienza, che subì tale processo, qualcosa di inconfutabilmente e imperiosamente reale (...). Queste rappresentazioni provengono dall'interno della coscienza stessa, alla quale si impongono con una necessità che non lascia alcun dubbio sulla loro verità» (ivi, pp. 306-307).

<sup>12</sup> Se «la verità mitologica è specialmente, e prima di ogni altra cosa, una verità *religiosa*» (ivi, p. 336), ancorché non *astrattamente* tale (cfr. ivi, 338), non si può tuttavia negare, ad avviso di Schelling, che la mitologia «abbia una verità *storica*, dato che il processo, da cui scaturisce, è a sua volta una vera storia, un processo reale. Né possiamo escludere che la mitologia possieda una verità d'ordine fisico, dato che la natura è una fase necessaria tanto del processo mitologico quanto di quello più generale» (ibid.).

<sup>13</sup> Il tema della gemellarità si lega al motivo più generale del cumulo dell'identico, che le società tradizionali, come le società senza scrittura, considerano oggetto di specifico divieto (come nel caso dei gradi di parentela proibiti).

<sup>14</sup> M.T. D'ALESSIO, *Fratelli/gemelli, tra cooperazione e conflitto*, Appendice II a A. CARANDINI (cur.), *La leggenda di Roma. I. Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Milano, 2006, p. 475.

<sup>15</sup> Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Le divinità di Samotraccia*, a cura di F. Sciacca, Genova, 2009.

<sup>16</sup> Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia*, Milano, 1999, pp. 437-438 (questa edizione si riferisce alle lezioni tenute negli anni 1842 e 1845-46); L. PAREYSON e M. PAGANO (curr.), *La philosophie de la mythologie de Schelling d'après Ch. Secrétan*, Milano, 1991, pp. 162-163 e 164-165.

<sup>17</sup> Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione* (a cura di A. Bausola), Milano, 2002, pp. 828-829; ID., *Filosofia della rivelazione (Semestre invernale 1841/42)*, in F. TOMATIS (cur.), *Sui principi sommi; Filosofia della rivelazione*, Milano, 2016, pp. 1106-1107.

<sup>18</sup> Non sembra forzare la mano, in questo orizzonte di senso, la ripresa di un passaggio dell'ultima opera di A. CARANDINI, *Dal mostro al principe. Alle origini di Roma*, Roma-Bari, 2021, p. 28: «chiusa l'età pre-urbana e apertasi un'età oscura perché priva di miti, Giano appare associato [come si dirà più avanti] a *Quirinus* (\**Covirinus*), al tempo del centro proto-urbano dei *Quirites* (\**Covirites*), così chiamati perché accolti in rioni o *curiae* (\**coviriae*) del sito di Roma, disseminati sui *montes* del *Septimontium* e poi anche dei *colles* posti tra Quirinale e Viminale. Ma alla fine di questa età i miti risorgono», perché probabilmente hanno sempre covato sotto la cenere, costituendo il *Grund* sul quale ha preso vita e forma l'inaugurazione seguita dalla fondazione. Nella lettura filologico-filosofica di Schelling, *Quirinus* non sarebbe che una forma debole da *Cabirinus*, da intendersi come fonte e centro di quelle potenze cabiriche archetipiche che causano tutto (cfr. F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia*, cit., p. 438).

sono in grado) – [*consentes et complices*<sup>19</sup>], (...) non come potenti in generale, ma come divinità che sono pure potenze, pure cause elevate al di sopra degli dèi materiali»<sup>20</sup>. In questa ottica, l'assimilazione di Romolo a Quirino<sup>21</sup> (termine congetturalmente derivativo di *queo, possum*) registra il compimento di un processo che è pienamente *causante*, quasi pre-eziologico, già nel suo primo prendere avvio: se Romolo fonda Roma dal nulla<sup>22</sup>, vuol dire che si tratta di un punto di partenza pensato come *assoluto*, tale da prolungarsi fino all'elaborazione, nel corso degli eventi storicamente registrabili, dell'idea di *un unico impero assoluto*, cioè mondiale (*urbi et...orbi*), proiettata, al di là della contingente forma storico-istituzionale, e dell'estensione territoriale, di uno Stato<sup>23</sup>, nello *ius* sovrapoliticamente condiviso.

Lo sviluppo di questo processo è già tutto contenuto nelle sue fasi iniziali: Romolo-con-Remo abbandonato nel fiume rinnova la solitudine archetipica degli inizi<sup>24</sup>, alla quale fa seguito lo svolgimento di una dialettica tra la forza di spinta (*Romulus*) e la forza ritardante (*Rēmus*, da *re-movus*, contrastante<sup>25</sup>), capace di generare il movimento che apre la possibilità di un tempo storico. La tensione tra le potenze si riflette non simbolicamente, ma *realmente*, nel confronto fra Remo e Romolo, figure umane “mitizzate” non meno di quanto risultino essere interpretabili quali entità sovra-umane “realizzate”. La *lotta* fra le potenze è tema di una storia arcaica – come quella di Roma –, *superiore*,

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, p. 434. *Consentes* perché non sono semplicemente presenti al processo di causazione, ma vi partecipano da “complici”, da con-causanti.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, pp. 437-438.

<sup>21</sup> Cfr. A. CARANDINI, *Remo e Romolo*, cit., pp. 320, 325, 359: indicativo è il parallelismo della fine di Romolo squartato dai senatori con la sorte toccata a Dioniso. Trattasi certo di un motivo arqueo-mitico ricorrente, ma che avvalora la direzione ermeneutica nella quale Schelling suggeriva di guardare: certe divinità (arci)potenti non si limitano a “ispirare” o a realizzare materialmente una fondazione, ma sono esse stesse espressione di un *fondamento* (*Ur-Grund*, o *Un-Grund*, per usare il linguaggio schellinghiano).

<sup>22</sup> Si tratta di un punto di partenza, di portata prossima quella di un gesto di creazione, che «si presenta come assoluto – senza precedenti» (cfr. A. CARANDINI, *Archeologia del mito*, Torino, 2002, p. 228).

<sup>23</sup> Infatti, se mai lo Stato «fu voluto più per se stesso che a Roma» (cfr. F.W.J. SCHELLING, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Milano, 2002, p. 565), è tanto più vero che i Romani «andarono oltre il modello dello Stato, e cercarono di realizzare un impero mondiale che sarebbe stato però possibile solo al cristianesimo» (*ivi*, p. 569), perché la loro stessa irreligiosità fece sì che l'impero romano fosse servito solo all'avvento di un altro impero mondiale, al quale aveva preparato il terreno (cfr. *ibid.*).

<sup>24</sup> «La solitudine [da Romolo condivisa con Remo, entrambi eroi fanciulli abbandonati alle acque del Tevere] si addice, nella mitologia, al fanciullo primordiale, con il quale prende avvio un nuovo mondo, appunto quello alla cui origine si trova il fanciullo stesso. Essa significa trovarsi da soli in un selvaggio mondo primordiale» (cfr. K. KERÉNYI, *Il rapporto con il divino*, Torino, 1991, p. 105), nelle cui oscure profondità si perde l'ineffabile grandezza di ogni autentico inizio.

<sup>25</sup> Associa al nome di Remo il congetturato appellativo di una Remora da stabilire sull'Aventino (invece che sul Palatino prescelto da Romolo) A. CARANDINI, in *Remo e Romolo*, cit., p. 145. Per una approfondita ricostruzione etimologica ragionata dei (quasi)eponimi in argomento, cfr. C. DE SIMONE, *I nomi Romolo e Remo come etruschi*, Appendice I a *La leggenda di Roma*, cit., pp. 455-468.

divina e mitologica, che si “abbassa” al livello “storico” nella saga romulea<sup>26</sup>: in questo parrebbe esprimersi il significato di un Romolo inteso come un Quirino privato della sua divinità, piuttosto che di un Quirino rinominato nei termini di un Romolo divinizzato.

### 3. Implicazioni antropologico-giuridiche, e politiche

La qualificazione (teologico-)politica – la *regalità* meta-umana<sup>27</sup> di Romolo, che sarebbe rimasto “soltanto” un re, con un Remo vivente – del Romolo dio-e-fondatore non è la risultante di una sorta di “eccedenza” antropologica di significazione, perché si offre in stretta associazione al suo essere, in quanto Romolo-Quirino, *principium Deorum*, tale da trovarsi in un particolare rapporto con la *guerra*<sup>28</sup>, che è superiore al senso comune<sup>29</sup>: la contesa con Remo (nella quale Romolo, uccidendo il fratello, si dimostra come colui che è capace di spezzare i vincoli di sangue<sup>30</sup>), che è un *duello* in

<sup>26</sup> Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia*, cit., p. 437.

<sup>27</sup> Cfr. D. GRAEBER, *Note sulla politica della regalità divina*, in ID.-M. SAHLINS, *Il potere dei re. Tra cosmologia e politica*, Milano, 2019, p. 487. Per una prima approssimazione storico-ideale, e storico-istituzionale, alla *romanitas* cfr. A. BURDESE, *Le istituzioni romane*, in L. FIRPO (cur.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, I, Torino, 1982, in particolare pp. 653-661; G. ZECCHINI, *Il pensiero politico romano. Dall'età arcaica alla tarda antichità*, Roma, 2020.

<sup>28</sup> Per un primo, documentato inquadramento antropologico-giuridico cfr. A. A. CASSI, *Religione, violenza, diritto. La “triade costitutiva” della “guerra giusta” nell’antropologia giuridica greca e romana arcaica*, in *Sociologia*, I (2016), pp. 6-13.

<sup>29</sup> «Se riflettiamo a riguardo, quale sostrato profondamente etico e religioso doveva essere stato dato fin dall’inizio alle prime istituzioni politiche di Roma, per comprendere la crescita irresistibile e rapidissima della grandezza di questo Stato nel corso della sua storia, ci sentiremo tanto più propensi a presupporre anche rispetto a quel costume un significato più profondo e insieme religioso» (F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia*, p. 436): qui Schelling fa riferimento all’usanza per la quale, durante i periodi di guerra, le porte del tempio di Giano restavano aperte, mentre in tempo di pace restavano chiuse. L’apertura delle porte alludeva evidentemente al *caos originario*, il cui significato (da *χάω*) rinvia a «essere spalancato nel senso in cui si pensa che un abisso o una profondità che tutto inghiotte sia spalancata» (ivi, p. 439): Se *Janus* è il dio al di fuori del quale «non ne è pensato nessun altro» (ivi, p. 435), in quanto *unità archetipica e fonte di tutti gli dèi*, non sorprende che nel quadro composto dalle figure di Romolo, Quirino, Giano, variamente disposte a seconda dei diversi rimandi, diretti o indiretti, al Caos, si sia generata e consolidata, nella concezione romana del mondo, una propensione alla guerra (su questa singolare esperienza cfr. G. BRECCIA, *I figli di Marte. L’arte della guerra nell’antica Roma*, Milano, 2019) di carattere *metafisico*, che va ben al di là del parallelo con la vicenda di Sparta, e che anzi si è trasmessa alla seconda Roma (Costantinopoli), a una sedicente terza (Mosca) e ad una (non molto probabile) quarta (Washington), ove si voglia rintracciare una (plausibile) linea di continuità geostorica.

<sup>30</sup> Cfr. A. SCHIAVONE, *Ius*, Torino, 2005, p. 46. Schiavone ricalca uno schema di lettura (neo)strutturalistico, “storicizzando” la dialettica natura/cultura nel cui filtro interpretativo lo stesso Carandini prova a leggere il dualismo tra Romolo e Remo, per cui quest’ultimo, che nello Specchio di Bolsena guarda verso Fauno, impersonerebbe, in quanto vincitore della gara animalesca dei Luperci, e consumatore di carni semicrude non divise col fratello, la parte del “naturale” non addomesticato, lasciando a Romolo il ruolo di “eroe civilizzatore”, portatore dell’ordine di Latino/Giove (cfr. A. CARANDINI, in *Remo e Romolo*, cit., pp. 263 ss.). Non è questa la sede per discutere l’attendibilità di questo schema (ricorrente peraltro

cui – come sostiene Clausewitz – chi vuole la guerra è il difensore, e chi cerca la pace è l’aggressore<sup>31</sup>, si traduce in schema di assetto costante (*si vis pacem, para bellum*) dell’affermazione e del dominio di Roma.

Che nel dominio universale di Roma il *Weltgeist* abbia per la prima volta intuito la Storia come universale<sup>32</sup> dipende probabilmente dal fatto che la *sovranità* di Romolo, prima di cristallizzarsi in espressione politica, si è annunciata come paradigma metafisico-veritativo: il *gesto*<sup>33</sup> che fonda uno Stato – universale – è un modo in cui la verità, per dirla nel senso inteso da Heidegger con *An-wesen, west, è-presente*<sup>34</sup>. In tal senso, il mito della fondazione è anche un mito *nomogonico*, sebbene (come peraltro vorrebbe la tradizione recepita dalla storia e dall’antropologia del diritto) l’uomo dei *sacra* e degli *iura* sarà riconosciuto solo in Numa<sup>35</sup>, il re sabino “straniero”, terza potenza “spirituale” (secondo lo schema speculativo di Schelling) che subentrerà al Romolo autore di un diritto ancora barbaro, “selvaggio”, come è lo stato dal quale è uscito vittorioso una volta sgominato Remo, prima potenza rallentante, ostacolante, opponentesi. Del resto, l’*imperium* intrapomeriale sembra presentarsi come un *hortus conclusus*, che resta in attesa di essere aperto da una forza capace di stabilizzare il primo nucleo aborigeno nell’ordine dei sacri riti<sup>36</sup>.

---

anche in R. SCHILLING, *Romulus l’élú et Rémus le réprouvé*, in *Revue des études latines*, XXXVIII (1960), pp. 182-199), che si offre comunque di ridurre l’estrema complessità dei temi mitici e storici implicati. Resta da rilevare, tuttavia, che ambedue i fratelli (allevati da una lupa) muovono i primi passi all’interno di un medesimo contesto, che procede comunque dalla natura, e che la discontinuità fra i due emerge solo a seguito di uno scontro nel quale Schelling invita a scorgere la conversione, operata dal mito, di una *storia dell’essere in storia umana*, dove il *Nichtseinsollende* (non-dovente-essere, cfr. F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, cit., pp. 828) – nominato “Remo”, il maggiore, il più vecchio – è destinato a scomparire: contenuto di un “mistero” nel quale la lotta non può che essere mortale. Questo per dire, in aperta controtendenza rispetto allo storicismo post-metafisico oggi perdurante, che quanto di *storico* viene rappresentato nella vicenda dei figli di Marte e Rea Silvia, e nel tracciamento del *sulcus primigenius*, si colloca a un livello ontologico-metafisico, in quanto riflesso di un avvenimento primordiale. In questa sfera – non di atti umani “sacralizzati”, ma di atti divini per così dire “mitologizzati” – trova ambientamento e alimento lo *ius*, un fenomeno culturale dalle origini tanto misteriose quanto “misterioso” sembra essere, ai limiti della traducibilità, il suo significato recondito (cfr. A. CALORE, “*Per Iovem lapidem*”. *Alle origini del giuramento. Sulla presenza del “sacro” nell’esperienza giuridica romana*, Milano, 2000, pp. 182-183, n. 12)

<sup>31</sup> Cfr. R. GIRARD, *Portando Clausewitz all’estremo. Conversazione con Benoît Chantre*, Milano, 2008, p. 45.

<sup>32</sup> Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Filosofia dell’arte*, Milano, 1996, p. 123.

<sup>33</sup> Per un’analisi del gesto in prospettiva filosofica cfr. G. MADDALENA, *Filosofia del gesto*, Roma, 2021.

<sup>34</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *L’origine dell’opera d’arte*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, 1997, p. 41.

<sup>35</sup> Cfr. R. VERDIER, *Le mythe de genèse du droit dans la Rome légendaire*, in *Revue de l’Histoire des Religions*, I(1975), pp. 3-25.

<sup>36</sup> A parziale smentita di questa ricostruzione, che farebbe del violento Romolo il fondatore di un “diritto” ancora da strutturare come tale, va ricordato che egli risulta fondatore anche del tempio di Giove Feretrio (attributo di etimo incerto, forse riconducibile alla sua capacità di *pacem ferre*) sul Campidoglio: di un Giove, onorato insieme con Marte e Quirino, al quale

Il nesso che lega, in Romolo, le caratteristiche di fondatore-e-re (divino) lo avvicina alle figure di ecisti e legislatori dell'area culturale greca. Ma Romolo non resta solamente il primo di una serie di monarchi. Egli è fondatore in quanto è assimilato a un dio causante: *diventa* re (prima con Tito Tazio, poi da solo, necessariamente<sup>37</sup>) in quanto ha fondato, *ex nihilo*, cioè ha causato in senso assoluto. Il suo è un gesto creatore: l'associazione a Quirino, e poi di Quirino a Giano, lo fa assurgere al rango di potenza originaria di tutta la mitologia. Se, in linea generale, una forma risponde dell'esperienza che l'ha generata, Roma – a procedere da Romolo – si è atteggiata, fin dai suoi esordi, a una forma di civiltà, come quella giuridica, sopravvissuta alla sua stessa fine (nell'espressione consegnata a una determinata epoca storica), segnata da un *destino archetipico*, emblematicamente simboleggiato nella *Fortuna primigenia*<sup>38</sup>, propiziata come forza primordiale, come qualcosa che viene prima di tutto l'essere. Roma, la sua millenaria e gloriosa vicenda, il diritto: esiti di una necessità mitologica, prima che storica, coesistente a un

---

si tributava il primo culto civico, connesso anche ai giuramenti, alle alleanze, e a quella che Carandini identifica come prima forma (cfr. A. CARANDINI, *Archeologia del mito*, cit., 203) di un diritto ancora immerso nell'elemento religioso (cfr. ID., *La nascita di Roma*, Torino, 2003, Tomo II, p. 661, § 386). «Il culto di Giove [Feretrio], pertanto, possedeva una valenza, civica, militare, ma anche giuridica» (ID., *La fondazione di Roma*, Roma-Bari, 2011, p. 68): dopo che si sia letto A. CALORE, "Per Iovem lapidem", cit., passim, si sarebbe tentati di dire *in prima istanza* giuridica. Custodito all'interno del tempio, nella capanna in cima al colle capitolino (ma *Feretrius Iuppiter* è un'entità divina pre-capitolina), era il *lapis silex*, un'ascia di pietra con manico di legno, probabilmente un oggetto di epoca *preistorica*, che «si pensava fosse la materializzazione di un fulmine» (A. CARANDINI, *La fondazione di Roma*, cit., p. 68), segno del potere di Giove. Su questa pietra, tenuta in mano e poi lasciata cadere, si prestava *giuramento* (circa il quale cfr. L. SCILLITANI, *Fenomenologia del giuramento: un approccio antropologico*, in *Studi di antropologia giuridica*, Napoli, 1996, pp. 59-77; F. ZUCCOTTI, *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico*, Milano, 2000; G. AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Roma-Bari, 2008): si giurava, con la mano destra (cfr. R. HERTZ, *La preminenza della destra*, Torino, 1994), su di una pietra non lavorata da mano umana, caduta dal cielo. Il culto delle pietre grezze (cfr. F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia*, cit., p. 151), come il *lapis*, che rientra in un ordine simbolico-rituale, riflette – come folgore pietrificata che rende presente lo stesso Giove, invocato a testimone – un'immagine naturale dell'universale, dell'infinito, dell'inafferrabile che è caratteristica dell'elemento astrale (cfr. *ivi*, p. 207). Ci basti attirare l'attenzione sul fatto che lo *ius*, *iurandum* secondo formule ritualmente ben precisate, fa la sua prima apparizione in un contesto dominato da tracce di un tempo preistorico, e dall'astrale come cifra culturale puntata su figure non ancora mitologicamente determinate, ma già cariche di valenze esplicative della mito-genesi del cosmo, delle arti, di quel che poi sarà chiamato col nome di diritto.

<sup>37</sup> Trattasi di una necessità *coscienziale*, prima che storica.

<sup>38</sup> Per un approccio complessivo al tema cfr. D. MIANO, *Fortuna. Deity and Concept in Archaic and Republican Italy*, Oxford-New York, 2018. A parere di Schelling, «il destino che allontana l'uomo dalla sua essenza, che lo devia da se stesso, non è un destino puramente accidentale ma è il destino archetipico, la vera *Fortuna primigenia*, il destino da cui seguiranno tutti gli altri» (F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia*, cit., p. 28). È la forza inesorabile di questo destino deificato, non della pura e neutra fatalità – "accidentale", nel lessico di Schelling –, che i Romani cercavano di propiziare, nei luoghi di culto di Anzio o di Preneste (cfr. G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, Milano, 2020, p. 368), invocando la "buona sorte" a sostegno dei loro progetti.

passaggio decisivo nella storia dell'essere, e della coscienza, alle prese con l'elaborazione dei suoi contenuti originari. In particolare, non sarà che lo stesso elemento giuridico, a differenza di altre tipologie della socialità umana – come la politica o l'economia –, può essere messo a tema, quale parte integrante di un più generale processo teofanico (ancor prima che ierofanico), come un fenomeno, e come un'esperienza, che appartengono a un ordine di realtà mitico la cui essenza si sottrae a una integrale schematizzazione razionale? Se persino un'epoca programmaticamente post-mitologica, come quella moderna, registra le sue “mitologie” giuridiche<sup>39</sup>, ciò probabilmente è dovuto al fatto che si dà un *saputo* del diritto che non è riducibile a quel che possa esserne semplice oggetto di scienza, anche storica: perché solo il passato, inteso come tempo pre-mondano, arcaico, può essere *saputo*, mentre il presente può essere soltanto conosciuto<sup>40</sup>. L'enigmatico, quasi insondabile “principio” dello *ius*, da *iurare*<sup>41</sup>, sembra risalire a un eone nel quale si sono formate le *Ur-bilder*<sup>42</sup>, le immagini originarie del reale, dalle quali la coscienza non ha potuto separare, a meno di smarrirvi un nesso essenziale, le prime configurazioni dei fattori che legano il divino e l'umano<sup>43</sup> sotto il segno di ciò che, a partire da quel sedimento, si è sviluppato, nel tempo mondano, come ciò che comunemente s'intende per *diritto*.

---

<sup>39</sup> Cfr. P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, 2007.

<sup>40</sup> Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Le età del mondo*, Milano, 2013, pp. 5, 247, 415.

<sup>41</sup> In un'ottica antropologico-religiosa, si rinvia a G. DUMÉZIL, *Idee romane*, Genova, 1987, p. 43: con diretto riferimento al giuramento più antico, prestato *per Jouem*. Quanto ai complessi rapporti linguistici tra *ius* e *iurare*, si rimanda, in prospettiva comparata, a É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, 1976, II, in particolare p. 373. È come se l'efficacia dispiegata dal formulario giuridico, il potere di incidere nell'esistenza, producendovi effetti tangibili, ritraessero, come per reminiscenza, un tempo nel quale la parola si faceva (magicamente) atto, non simbolicamente, ma realmente: il collegamento fra la recitazione delle formule e la manualità dei gesti starebbe a indicare molto più che una esteriorità formale richiesta dalla “pubblicità” degli impegni da contrarre. Al suo manifestarsi, lo *ius* sembra procedere da un postulato *assoluto*, radicato in un tempo ancestrale. Non c'è bisogno, al riguardo, di imbastire l'ordito di improbabili parentele lessicali tra *Iovis* e *Ius* (del resto smontate da A. CALORE, “*Per Iovem lapidem*”, cit., p. 136 n. 28) per argomentare una stretta interconnessione tra alcuni elementi fondamentali della religione romana arcaica e il primo apparire del giure, immaginato quale custode e garante di una composizione, di una giuntura sempre raggiungibile, almeno in linea di principio, tra istanze diversamente orientate, tra pretese confliggenti. *Ius* parrebbe significare il ricercato superamento della tensione ineliminabile che caratterizza, nel tempo storico-mondano, la polarizzazione delle individualità, e dei gruppi: come se, attraverso lo *ius*, nelle sue formule prima che nelle sue regole, fosse lanciato l'appello a una superiore, perché eterna, *unità* delle determinazioni dello spirito, la cui consistenza meta-fisica si annuncia nei termini di una giustizia più esigente, se non più forte, dello spirito di contraddizione che interessa la finitezza. In questo senso, si capisce perché lo *ius* non semplicemente “si dice”, ma in primo luogo “si giura”: evidenza di un vincolo che obbliga oltre le stesse capacità umane, oltre la stessa morte, dinanzi a un dio invocato ad attestarla, prima che dinanzi a uomini.

<sup>42</sup> Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Le età del mondo*, cit., p. 7.

<sup>43</sup> Il pensiero non manca di ritornare a R. ORESTANO, *Elemento divino ed elemento umano nel diritto di Roma*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XIX (1941), pp. 1-40.