

PER UNA TEORIA DELL'ATTO

di Giorgio Salzano

1. Tra il *dire* e il *detto*

Logica vuole che gli opposti siano correlati. Ed il moderno, in quanto tale, si oppone all'antico. Il che solleva la questione: in che cosa sono correlati? La risposta sembra semplice: essi sono correlati da ciò che l'uno nega e l'altro afferma, e su cui gli apologeti del moderno o dell'antico si contrappongono. Ma questa semplicità è illusoria, poiché la stessa definizione di ciò che determina l'opposizione rientra nella contrapposizione. Succede perciò che anche chi non è d'accordo con quel che si fa e si dice in nome della modernità, qualora si limiti ad opporvi l'antico, possa stranamente risultare egli stesso moderno.

Sono convinto che ciò sia vero in qualunque caso di antimodernità, poiché è sempre dal moderno che ha origine l'opposizione. Ma con questo non ho ancora detto niente su cosa determini l'affermazione di modernità. Non indugio perciò ulteriormente sui prodromi, e vengo subito al caso esemplare che ha suggerito queste considerazioni generali, che dunque può funzionare da test: si tratta di *Rivolta contro il mondo moderno* di Julius Evola. Ciò che mi ha colpito, quando l'ho letto, è stato proprio il notare quanto moderna fosse la sua rivolta, fin dalle battute di inizio, nelle quali egli dichiara le ragioni del suo volgersi, alla maniera di René Guenon, allo studio delle testimonianze antiche, perché attestazioni di una tradizione primordiale.

La prima cosa da osservare circa la modernità di un simile libro, che vale però ugualmente per tutti i tradizionalisti alla Guenon, è, paradossalmente, l'assenza di tradizione. Si volge infatti allo studio delle testimonianze antiche a partire dalle stesse pretese di immediatezza del pensiero moderno contro il quale intende prendere posizione: presuppone, cioè, quella soluzione di continuità tra antico e moderno che viene proprio dalla negazione della tradizione. Le testimonianze alle quali si volge sono infatti riguardate storicamente come estranee alla situazione dello scrittore. Manca, nella lettura delle testimonianze, quella che Hans Georg Gadamer chiama la loro *Wirkungsgeschichte*, il senso che tra esse e lo scrittore c'è una storia degli effetti che le antiche testimonianze hanno esercitato e che costituisce un legame tra passato e presente: quello che solo può essere chiamato propriamente tradizione¹.

La lettura ora di *Teoria dell'individuo assoluto*, mi conferma nella precedente impressione datami da *Rivolta*: con questa, Evola ha voluto andare al di là della semplice filosofia, a partire però dalla stessa filosofia, nella accezione tipicamente moderna della parola. Le due opere, in effetti, si sovrappongono: *Teoria* precede *Rivolta*, ma poi viene rielaborata e ristampata alla luce di questa. Ciò mostra l'origine della rivolta di Evola nella filosofia idealista, nel senso più lato dell'espressione che copre tutto il pensiero tedesco che va da Kant fino a Nietzsche.

¹ Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano, 2000, p. 621 ss.

Non mi meraviglia il volgersi di Evola, dalla filosofia idealista al tradizionalismo di stampo guenoniano. Da molto tempo, infatti, avevo percepito le somiglianze tra l'idealismo e certi aspetti del pensiero indiano in particolare. Ma allo stesso tempo avvertivo la profonda distanza che li divide, senza saper bene renderne conto.

Cerco ora di farlo tramite l'analisi del pensiero evoliano. Avevo percepito la prossimità di Evola all'idealismo in *Rivolta*, laddove giustifica il suo volgersi alle testimonianze della tradizione primordiale perché esse attingono al "soprasensibile". Già l'uso di questa espressione per designare l'aspetto metafisico delle cose mostra la sua origine squisitamente kantiana; è legata cioè a quella riflessione del pensiero filosofico empirista che si volge ai sensi astrattamente considerati: come se esistesse una pura e semplice impressione sensibile, rispetto alla quale la percezione di un senso delle cose sarebbe una aggiunta. Alla pura passività delle impressioni sensibili quali basi della conoscenza, Kant aveva contrapposto la attività intellettuale di costruzione della realtà. Ma, forse ancora troppo dipendente dal pensiero empirista, aveva escluso che una simile attività intellettuale mettesse l'uomo in contatto con la realtà ultima delle cose, di cui ci sarebbe idea – "l'idea in noi del soprasensibile"² – ma non effettiva conoscenza.

Tipica, dell'idealismo tedesco, e più in generale della filosofia moderna, è la dicotomia di teoria e prassi: in termini kantiani, la "ragion pura teoretica" appare scissa dalla "ragion pura pratica". In altre parole, la conoscenza presunta scientifica del mondo, di origine galileiano-newtoniana, non permette di render conto anche delle azioni umane nel mondo. Al senso della scissione si accompagna la ricerca di reintegrazione. Nella famosa XI tesi su Feurbach, Karl Marx aveva notato al seguito di Hegel questa scissione ed aveva proposto di sanarla, richiedendo che i filosofi non si limitassero più ad interpretare il mondo, ma si impegnassero a cambiarlo. Il marxismo si è perciò presentato, negli anni della sua massima fascinazione sul pensiero europeo, come unità in atto di teoria e prassi: teoria socio-economica che di per sé comportava e si traduceva nella prassi rivoluzionaria. Dopo che proprio il fallimento della prassi rivoluzionaria ha rivelato la fallacia delle sue analisi teoriche, ed il marxismo in quanto tale è morto, solo è rimasto di esso l'esigenza idealista della tesi su Feurbach, di un sapere che si affermi come azione trasformatrice del mondo. In questo orizzonte si iscrivono le odierne teorie della scienza, quando giungono a risolvere la scienza in "tecnoscienza", ossia in una affermazione della valenza conoscitiva della scienza in funzione della sua valenza pratica, non più tinta di utopia rivoluzionaria ma solo di ambizioni di dominio tecnico della vita.

Ma queste sono cose note, quasi banali. Non banale è invece quel che suggerisce Evola, quando riprende la tesi di Marx su Feurbach in chiave di "magia"³. La parola è di per sé interessante ed un po' imbarazzante. Ha una sua storia, particolarmente importante nel periodo rinascimentale, quando designava un tipo di conoscenza della natura basata sulle corrispondenze concrete di senso, quali manifestazioni di forze di cui essa doveva conferire a chi la possedeva il dominio; ed ha un suo uso etnografico, per la testimonianza di pratiche diffuse in giro per il mondo che sem-

² Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, trad. di A. Gargiulo, Bari 1970, p. 204.

³ *Teoria dell'individuo assoluto*, III edizione, Roma 1998, p. 15.

brano presupporre una simile conoscenza. Ma soprattutto il suo impiego esprime il senso della perdita rappresentato dalla distinzione kantiana di teoria e prassi, e dal dualismo cartesiano di *res extensa* e *res cogitans* che ne è all'origine, e l'aspirazione, diciamo pure romantica, dell'idealismo di porvi rimedio, reintegrando l'agire umano nella natura, o piuttosto la natura nell'agire umano.

Imbarazzante è però anche, il parlare di “magia”, per quel che di irrimediabilmente “tecnico” che la parola comporta – nel senso in cui la *techné* era già stata criticata da Platone in quanto cognizione pratica limitata all'apparenza delle cose, *doxa*, incapace di elevarsi alla *episteme*; per cui l'idealismo si è prestato alla sua inversione materialistica marxiana e post-marxiana.

La famosa affermazione marxista della unità di teoria e prassi ha dato comunque da pensare, ad Evola come ad altri. Resta come una sfida, una questione irrisolta, nella quale, malgrado gli esiti inaccettabili a cui veniva condotta, si afferma la giusta esigenza di ricondurre ad unità l'esperienza consapevole degli uomini: ovvero la loro capacità di conoscere il mondo in cui vivono ed agiscono, e di agire perciò con cognizione di causa. Ma non aiuta, quanto a risposta, volgersi come fa Evola a Guenon, e contrapporre la magia dell'“antico” al disincanto del mondo “moderno”. Occorre piuttosto trovare un terreno comune ad entrambe, o meglio, un “luogo comune”.

Ora, il luogo comune primario a cui tutti gli altri si riconducono, è che gli uomini parlano. E ovviamente, ai nostri tempi, scrivono. In Italia, sullo sfondo dell'opera di Evola sull'individuo assoluto, c'è il neo-idealismo dominato, più che da Benedetto Croce, da Giovanni Gentile, che nel 1916 scrisse *Teoria generale dello spirito come atto puro*: perfetto esempio del dilemma teorico inerente al parlare ed allo scrivere. Il problema teorico, infatti, è quello di dire la verità sull'atto. Ma come è possibile farlo, se la teoria è immaginata come rappresentazione oggettiva, mentre l'atto è del soggetto o comunque lo coinvolge? Qualunque cosa si dica su di esso, non è l'atto – che sfuggirebbe perciò, è la conclusione che se ne è tratta a cominciare da Nietzsche fino ai nostri giorni, alla nozione di “verità”.

Ecco, il problema sta nel *dire*, o meglio, sta tra il *dire* e il *detto*: la verità riguarderebbe comunque, quale che si sia cioè la teoria, il “detto”, e quindi le cose di cui si parla. Parlando, si parla anche del parlare, per determinare cosa si intende in quel che si dice. Sempre e comunque il linguaggio è perciò il luogo della riflessione, in cui si viene a configurare quel che chiamiamo *filosofia*. Ma diverso è il modo in cui il soggetto che parla può essere incluso nella riflessione, ed in questo la moderna filosofia si differenzia dall'antica *philosophia*, al punto da rendere il nome stesso pressoché ambiguo. Non corrisponde però, alla diffusa percezione post-moderna della differenza tra le due, alcun consenso nel riconoscimento di ciò in cui essa consiste, e di conseguenza la filosofia, modernamente intesa, permane come una ipoteca anche nel pensiero di autori che, come Evola, hanno cercato di andare al di là di essa.

Chiamiamo, in generale, *filosofia* il movimento di riflessione su ciò che facciamo (ordinariamente e straordinariamente). In epoca moderna la filosofia si vuole descrizione degli atti (sensazioni, intellezioni, volizioni) che compiamo, includendo nella descrizione anche la riflessione. Il de-

scrivere, però, come discorso che qualcuno indirizza a qualcun altro, resta in quanto tale fuori della riflessione; e raramente anche dopo è stato reincluso in essa nell'ambito di quella che ancora chiamiamo filosofia, pure quando si qualifica come "filosofia del linguaggio".

Qualunque discorso fa appello, indirizzandosi ad un interlocutore, alla sua esperienza in prima persona: quella che Edmund Husserl chiama la *Erlebnis*, il suo "vissuto". Ma lo stesso Husserl ha sottolineato che il "vissuto" è di per sé intenzionale: che la coscienza è sempre "coscienza di...", e lo stesso si dica di qualunque atto umano, di cognizione e di volontà. Diciamo perciò in questo senso che un soggetto intende un oggetto; non lo intende però come qualcosa di indifferente, come dimostra il nostro parlare anche delle intenzioni che qualcuno ha riguardo a qualcosa.

Mettendo quindi a fuoco l'attenzione sui nostri atti, di ciascuno di noi singolarmente, individui sciolti da ogni relazione, diciamo che il soggetto, intendendo l'oggetto, intende se stesso: ovvero, variando un poco, che il soggetto intende se stesso attraverso la mediazione dell'oggetto, e viceversa, che l'oggetto è inteso attraverso la mediazione del soggetto. Immediatezza (della *Erlebnis*) e mediazione di soggetto ed oggetto: ecco il grande tema dell'idealismo.

Nel "detto" della teoria idealistica, dunque, il discorso si fa racconto di come un soggetto singolare – chiamiamolo pure con Evola un "individuo assoluto" – prende coscienza di sé in relazione con altro da sé. A voler essere un po' più precisi, è il racconto dell'atto con cui il soggetto "pone" (afferma) al contempo se stesso e l'oggetto. Ma poiché si determinano in questo modo, come ho detto, le intenzioni del soggetto, ciò che afferma si qualifica al contempo come valore. Il valore così affermato nel singolo è il tema di *Teoria dell'individuo assoluto* di Evola.

Egli giustamente nota che ci ritroviamo qua davanti ad una "opzione"⁴: "oggettiva" o "soggettiva".

Nella "opzione oggettiva"⁵, il soggetto si intende con riferimento all'altro da sé, "posto" o affermato come oggetto del desiderio. Questo è però sempre destinato a sfuggirgli. Sempre si sottrae infatti, osserva Evola, nell'indefinito divenire, in cui il soggetto cerca continuamente in un oggetto successivo (come nell'indefinita serie numerica di $n + 1$) il proprio completamento. Il miglior esempio che mi viene in mente a questo riguardo è quello del Don Giovanni di Mozart, il collezionatore di donne che le seduce e subito le abbandona, una dopo l'altra.

L'"opzione soggettiva" sta invece nella "pura autoaffermazione"⁶. Con essa il soggetto – Evola dice sempre alla maniera degli idealisti "l'io" – afferma se stesso, si "pone", e "pone" con sé l'oggetto. Cosa implichi questa opzione lo mostra una interessante pagina di *Teoria*, in cui si vede anche come essa si ricolleggi per Evola alla "tradizione primordiale" di cui si fa portavoce in *Rivolta*. Vi dice che "l'io" diventa signore di se stesso, perché si afferma nella riflessione superiore ad ogni suo atto finito, con cui intende oggetti finiti.

Interessante in questa pagina è l'evocazione matematica del "transfinito" teorizzato nel Diciannovesimo Secolo da Georg Cantor: non

⁴ Sezione quarta, p. 60.

⁵ Op. cit. Sezione quinta.

⁶ Op. cit. Sezione sesta.

l'infinito $n + 1$, in cui ogni limite raggiunto è sempre superabile, ma l'infinito che è trans-finito perché include in sé il "limite assoluto". Pensiamo allo zero, che è il limite che divide algebricamente i numeri positivi e negativi, ma evoca così il suo inverso: l'infinito appunto, rispetto al quale si dà il senso dei limiti che esso rappresenta. Potrei dire, a mo' di chiarimento, che nella consapevolezza dell'infinito il soggetto si riconosce finito, ma non è precisamente così che si esprime Evola.

A suo dire qualsiasi determinazione intenzionale di soggetto ed oggetto viene meno in una "affermazione assoluta", e "rivela", nel venir meno, il "soggetto, il nudo trascendente", nella sua signoria. E conclude: "È così che [...] ogni fenomeno acquista, in quel che esso ha carattere oggettivo o puramente rappresentativo, valore di *mito*; proprio la sua *realtà* rimanda ad altro, lo fa trasparente di un significato. Ad un mondo del fenomeno subentra un mondo della *rivelazione*."⁷ (p. 82)

2. Sacrificialità del dire

Teoria prelude così, anche nella sua riscrittura, al passaggio realizzato in *Rivolta* con il richiamo alla tradizione primordiale. È come se Evola avesse avvertito l'inadeguatezza della pura teoria di stampo idealista, in quanto narrazione, mito dell'atto, in cui l'atto manca; e ritenesse che, solo riconoscendosi in una tradizione, il mito acquistasse, letteralmente, attualità. Ma anche qui la soluzione di continuità tra antico e moderno conferisce a quel richiamo, come ho accennato, un carattere puramente narrativo, e quindi, letteralmente, inattuale.

Il "limite assoluto" di *Teoria* è il "sacro" di *Rivolta*: l'"altro" dalla sciapa mondanità fenomenica, a cui dà accesso il rito. Possiamo dire infatti che, con il rito, il mito diventa attuale: in altre parole, che il rito è mito in atto⁸. Alla "affermazione assoluta" di *Teoria* corrisponde dunque, nel mondo della tradizione preso in analisi da *Rivolta*, il sacrificio, visto come il rito per eccellenza. Ma il richiamo evoliano alla tradizione si rivela astratto, ed inattuale, proprio nel suo tentativo di ricostruire il senso del sacrificio, identificandolo, nella sua esemplarità, con il "sacrificio vedico".

Anticamente (lo dico in un senso puramente cronologico) il pensiero hindu ha reso conto ad un certo punto del sacrificio con il mito del Purusha: così chiama il soggetto unico primordiale che, smembrandosi, avrebbe dato origine con il suo sacrificio al mondo differenziato dei *varna*⁹. E presenta in questo modo una teoria del sacrificio per la quale il sacrificante, identificandosi tramite la vittima con l'atto originario del Purusha, contribuisce alla ricostituzione della sua originaria integrità.

Ho detto "ad un certo punto", perché Jan Heesterman ha persuasivamente argomentato nel suo studio sul sacrificio vedico che il mito del Purusha non è in effetti arcaico, ma è frutto della riflessione dei ritualisti autori dei *brahmana* (i libri vedici dedicati alla pratica dei sacrifici). Rispet-

⁷ Op. cit. p. 82.

⁸ Non entro con questo nelle controversie sulla precedenza di mito o di rito, o se sia possibile vedere in ogni rito l'esecuzione di un mito altrimenti espresso. Comunque sia, il rito ha un suo copione da rispettare, e questo è già di per sé un mito.

⁹ Le tre grandi caste dei *brahmana*, degli *kshatryia* e dei *vaishia*, che, con l'aggiunta dei fuori casta *sudra*, formano l'umanità.

to ai più arcaici miti riportati nelle raccolte di inni, questi libri appaiono perciò, relativamente parlando, “modernizzanti”.

Heesterman nota la discrepanza tra i due tipi di testi, la mitologia rituale degli inni e le minuziose regole rituali di cui i racconti mitologici dovrebbero dare conto: “Mentre le regole dispiegano un ordine globale ed esaustivo che governa ogni gesto e ogni parola con estenuante precisione, le spiegazioni mitologiche parlano di un ordine totalmente differente: fanno di continuo riferimento al conflitto, alla competizione, alla battaglia. I Deva e i loro avversari, gli Asura, sono perennemente in lotta”¹⁰.

Un famoso verso del *Rigveda* riportato da Heesterman dice che “per mezzo del sacrificio gli dei sacrificarono il sacrificio. Quelli furono i primi ordinamenti”. Strana duplicazione, anzi triplicazione riflessiva dello stesso termine. Se non altro, essa sta a significare un certo gioco relazionale rappresentato dall’azione rituale, in cui le parti in causa si identificano in base alla loro capacità di dare, che ne fa appunto figure del sacrificio. Oggetto del contendere, dunque, tra Deva ed Asura (solitamente tradotti con “dei” e “titani” o “demoni”), è il possesso del sacrificio, e con esso il dominio dell’ordine che viene dal compimento dell’atto sacrificale: è l’azione, il *karman*, che dispiega i suoi effetti secondo una precisa legge¹¹.

Potrei dire, ripetendo la stessa duplicazione, che essi devono sacrificare per conquistare il sacrificio. Che cosa significa questo? Che al di là delle regole rituali o della stessa uccisione della vittima il sacrificio consiste nel supremo atto di disinteresse con cui si conquista l’altro¹². Hegel aveva intuito qualcosa di questo con la famosa dialettica di servo e padrone, ma parlarne ci porterebbe lontano; anche Evola lo ha intuito nel passo sopra discusso. E tuttavia, allo stesso modo in cui, come ha mostrato Heestermann, nella riflessione dei ritualisti vedici tutta l’azione si concentra sul sacrificante come attore unico, così restano fuori della riflessione filosofica gli interlocutori ai quali essa si rivolge per conquistarne l’assenso.

Si spiega così quella somiglianza tra l’idealismo ed il pensiero hindu che avevo precedentemente notato, ma si spiegano anche le differenze che avvertivo. Nella riflessione, i più arcaici miti si scindono in due tipi di testi: i racconti concernenti la lotta per il possesso del sacrificio, e le istruzioni rituali sulle procedure da seguire, che poi diventano “magiche”, e infine tecniche. La differenza sta nel contesto di interlocuzione ed interazione in cui il discorso di riflessione si inserisce, per cui la riflessione dei ritualisti hindu porta all’affermazione dell’*homo hierarchicus* caratteristico della società di casta indiana; mentre quella idealista porta all’affermazione dell’*homo aequalis* della moderna società individualista¹³.

Potrebbe sembrare che tutto ciò non dica nulla di risolutivo sull’integrazione di teoria e prassi che mi ero proposto di affrontare con Evola: parrebbe infatti che mi sia limitato a opporre diverse *teorie* del sacrificio, e che perciò il discorso resti puramente teorico. Ma non è questo

¹⁰ Cfr. Jan Heesterman, *Il mondo spezzato del sacrificio*, trad. it. Milano 2007.

¹¹ di azione, reazione, retroazione.

¹² Cfr. G. Salzano, *Il dono proibito*, Bari 2001.

¹³ Ho ripreso i titoli di due libri di L. Dumont, *Homo hierarchicus* del 1967 e *Homo aequalis* del 1977.

il caso: la descrizione degli effetti del sacrificio non resta fine a se stessa, bensì serve ad illustrare quel che facciamo ordinariamente, anche solo parlando. Aiuta perciò ad includere nuovamente, come accennavo, il *dire* nel *detto*, e quindi a fare pure del discorso descrittivo l'oggetto di riflessione.

Per essere più precisi, ciò che è reincluso nella riflessione non sono i discorsi in quanto descrizione di quel che ciascuno fa nella sua separata – sciolta, assoluta – individualità, ma in quanto interlocuzione, per cui sono indirizzati da qualcuno a qualcun altro. Parlare, raccontare, dire, è pur sempre un atto, diciamo pure con la sua ritualità, che coinvolge più “persone”, e mai solo un fantomatico “io” quale “individuo assoluto”¹⁴.

Ad esso ha volto l'attenzione il filosofo oxoniense John Austin, quando ha preso in esame “come facciamo cose con le parole”¹⁵, prendendo però così radicalmente le distanze dalla filosofia (moderna) precedente. Ma è soprattutto fuori di quella che continua ad essere chiamata filosofia che si è prestata attenzione alla ritualità degli atti che coinvolgono gli uomini in relazione. Ricollegandosi ad Austin, il linguista Emil Benveniste ha messo in evidenza che vi sono discorsi che non hanno altro senso che di impegnare chi parla in ciò che dice: per esempio quando si fa una promessa¹⁶; non solo, ma mostra che a questo modo qualunque discorso, qualunque cosa si dica, impegna chi parla nell'affermazione della veridicità di qual che dice. In questo modo le analisi del linguista Benveniste evocano la nozione teologica di “sacramento”: nella sua definizione essenziale di “segno efficace”, la cui significazione sta in quel che realizza.

Ogni affermazione comporta perciò qualcosa di “sacrificale”: la così detta oggettività non consiste in altro, infatti, che nella capacità di chi parla di mostrarsi disinteressato, fuori da sé, come se avesse estinto il proprio punto di vista particolare. Evola sembra averlo intuito, benché l'ipoteca della filosofia moderna ed una inadeguata concezione del sacrificio non gli abbiano permesso di render conto propriamente della relazione sacrificale che coinvolge le persone in uno stesso atto.

Dire che così l'interlocuzione è “re-inclusa” nella riflessione significa che c'era un tempo in cui già lo era: già lo era infatti nella filosofia classica. Non sono pochi gli autori che si sono occupati nelle loro opere delle peculiari differenze tra la filosofia moderna e quella classica, ma è raro trovare tra essi la dovuta attenzione all'interlocuzione, che andava anticamente sotto il nome di “retorica”. La retorica è una pratica, ma era anche, nell'antichità classica, una teoria¹⁷, ed è su di questa che si volge la riflessione filosofica classica.

Per Platone, così come per Aristotele, la questione era quella di un detto che non fosse in contraddizione con l'atto interlocutorio del dire. Tutta la dialettica socratica, ben illustrata nei dialoghi platonici, non consiste soltanto nella disamina dei concetti, ma mira essenzialmente a mettere l'interlocutore in contraddizione con se stesso; e la prima contraddizione da superare è quella del sofista che, ponendosi fuori del gioco relazionale, separa la teoria dei discorsi dalla pratica dell'interlocuzione. Aristotele, poi, offre, con la sua enunciazione del principio di non contraddi-

¹⁴ Cfr. G. Salzano, *Alla ricerca dell'uomo*, Roma 2006.

¹⁵ Titolo del suo famoso saggio del 1962.

¹⁶ Cfr. *Saggi di linguistica generale*, trad. it. Milano 1971.

¹⁷ Cfr. il *De oratore* di Cicerone.

zione, la migliore formulazione teorica della pratica socratica di mettere l'interlocutore in contraddizione con se stesso.

Si è cercato nei secoli di fare di questo un principio mono-logico, concentrando l'attenzione sull'impossibilità di dare ed al contempo non dare il proprio assenso a qualcosa; ma così la contraddizione si manterrebbe nell'ambito del "detto", mentre invece per Aristotele quel principio è eminentemente dia-logico, poiché riguarda la contraddizione che si inserisce tra il "detto" ed il "dire": che è sempre un dire la verità, un affermare che non si può in quel che si dice negare¹⁸.

Il mancato riconoscimento della centralità della retorica nella riflessione filosofica classica la rende inattuale, relegandola dalla parte degli "antichi", in cui vengono confusamente riuniti tutti quelli che sarebbero irriflessivamente legati alla magia del mondo, di contro agli smalzati "moderni", per i quali la riflessione filosofica avrebbe dissolto quella magia. O dovremmo piuttosto dire la riflessione sofistica, incapace di elevarsi a quella davvero filosofica? per cui anche la rinnovata attenzione portata sulla ritualità retorica delle azioni e dei discorsi umani non si sottrae alla forza dissolvente dello scetticismo, quando la riflessione si incentra sull'"io" di chi afferma se stesso rifiutando ogni sacrificio.

Invece, quando il detto esplica l'autoriflessività del linguaggio, per cui parlando parliamo del parlare, e così definiamo chi siamo gli uni in rapporto agli altri, allora diventa una teoria dell'atto: un dire la verità sull'atto. Come sempre, l'interlocutore è invitato a riconoscersi in quello che si dice, ma in questo caso l'invito ha un carattere sacramentale, perché è invitato a riconoscersi nel rapporto di cui si fa la teoria.

¹⁸ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, libro 4 capitolo 4, 1006 a 11.