

Bisogna che il nascondere si veda: "sappiate che io sto nascondendovi qualcosa", questo è il paradosso attivo che devo risolvere: bisogna che, insieme, la cosa si sappia e non si sappia, che si sappia che non voglio darlo a vedere. Ecco il messaggio che rivolgo all'altro.

ROLAND BARTHES, *Frammenti di un discorso amoroso*.

*Quando ci apriamo ad intendere il modo con cui Martin Heidegger ci fa scoprire nel termine *alethés*, il gioco della verità, non facciamo che ritrovare un segreto cui essa ha sempre iniziato i suoi amanti, e da cui essi capiscono che è nel fatto di nascondersi che essa si offre loro nel modo più vero.*

JACQUES LACAN, *Il seminario su "La lettera rubata"*.

Nota semantica su un concetto

I concetti di *mistero* e *segreto* sembrano essere legati da una linea semantica consequenziale che porta dal primo al secondo. Se infatti si dovesse, per felicità sonora, abbinare a entrambi un verbo, probabilmente l'accostamento naturale che verrebbe in mente è "risolvere" (o sciogliere) per il termine *mistero* e "svelare" per il termine *segreto*.

Come dire che, sebbene essi siano a tutti gli effetti sinonimi, c'è una certa sfumatura diacronica che sembra accompagnare la tensione tra i due concetti, in maniera tale che il secondo sia percepito come l'esito, ancorché nascosto, di un'opera di disvelamento del primo.

Quasi sempre, "sveliamo un segreto", dopo aver "risolto un mistero".

La pratica dello svelare, allora, sembra portare il concetto di segreto in una sorta di meta-dimensione tra il non-più e il non-ancora: il mistero si risolve, ma il segreto, una volta svelato, continua a essere "un segreto", appunto, cioè una chiave di lettura per ciò di cui non si può o non si deve sapere alcunché. In altre

parole, anche una volta svelato, un segreto rimane tale: non diventa un "ex-segreto", ma continua a rimanere un segreto (svelato, ma segreto). Anche la linguistica ci offre scarse possibilità di confutare una teoria pur così claudicante e provvisoria: tanto nelle lingue romanze quanto in quelle sassoni, infatti, non è possibile rendere con un termine "altro" il concetto di "segreto che è stato svelato", se non ricorrendo a una perifrasi.

È come se, in qualche modo, lo svelamento non bastasse a far trasfigurare il segreto in qualcos'altro che posseda un proprio statuto e una propria dimensione, se non aggiungendo a esso che non si ha più di fronte un arcano. Anche il verbo *svelare* può essere interpretato in maniera diversa, a seconda che esso si espliciti a beneficio di una o pochissime persone, o al contrario che lo si diriga verso una collettività. Nel primo caso la pratica dello svelare ha a che fare col concetto di *rivelazione*, sul quale si fondano tutte le discipline esoteriche e che finisce per confluire nella tematica del *sacro*, cioè del separato dal mondo e dai più (i termini latini *secretum* e *sacer* hanno lo stesso tema verbale di *secernere*, cioè dividere, separare); nel secondo caso, svelare ha il significato di "render noto", "render pubblico", cioè mettere a disposizione di una comunità una informazione prima riservata. Questa seconda accezione sembra appartenere, nell'esposizione e negli esiti, a un campo d'analisi che costeggia sociologia e riflessioni socio-giuridiche riguardanti, ad esempio, il rapporto tra segretezza personale, privacy e media.

Ma attraverso quali ricadute di senso possiamo interrogare il binomio segreto-svelatezza, quando questo esce fuori dallo spazio pubblico, quando rimane nello spazio del "due", del *tra* (*Zwischen*) o, addirittura, nello spazio interlocutorio con se stessi?

Cercheremo di seguire questa pista, alla ricerca di una interpretazione del segreto come "ciò che rimane dopo lo svelamento", ma per far questo bisogna scegliere a quale metodo affidarsi. Nell'opinione di chi scrive, un oggetto d'analisi così sfuggente e inafferrabile per definizione, mal si presta - come si è provato a fare - a un'indagine di tipo fenomenologico, perché, se la fenomenologia si costituisce come il logos dell'apparire, la disciplina del "venire a presenza", un concetto che invece, come si vedrà, è per sua natura semantica votato all'ineffabile alternanza tra la presenza e l'assenza, tra il manifestarsi e il nascondersi, rischierebbe di ricevere un'*imprinting* fortemente univoco e proditorio.

Ricostruire una traccia del concetto di *segreto* probabilmente esige un approccio più pudico e "gentile" che faccia salva la riservatezza di ciò di cui si vuole parlare. Del segreto, parafrasando Nietzsche, non ci sono fatti, ma solo interpretazioni.

La proposta, pertanto, è quella di interrogare il rapporto tra segretezza e svelamento non già cercando di ricostruirne un'unità organica ma, al contrario, provando a tracciare un'archeologia dei significati disseminati (e che disseminati, probabilmente, chiedono di rimanere) che da esso partono e in esso confluiscono, in un discorso, ad esempio, in cui una mistione di approcci quali quelli dell'ermeneutica e della psicanalisi possa garantire tale rispettosa fluidità di senso.

Qualsiasi pensatore si sia imbattuto nel rapporto segreto-svelatezza, in ogni caso, ha dovuto fare i conti con la questione che di questo rapporto sta alla base, ovvero il problema della *verità*, non fosse altro che per motivi di ordine linguistico. Il termine che in greco esprime il concetto di "verità", come è noto, è *alétheia*, che al suo interno contiene il verbo *lanthàno*, nascondere. I greci, dunque, pensavano la verità come "non-nascondimento", non in una definizione "positiva", ma come la negazione del nascondimento, come se quest'ultimo, in termini di priorità temporale o semantica, venisse prima del concetto stesso di verità. Questa affascinante questione del nascondimento esistente nella svelatezza della verità ha catturato, tra gli altri, Martin Heidegger e Jacques Lacan, i quali nell'*alétheia* hanno rintracciato uno dei nodi gordiani della stessa esistenza umana. Nonostante le riflessioni del filosofo e quelle dello psicanalista si muovano su terreni speculativi e arrivino a esiti, naturalmente, molto diversi, ciò che li lega al problema è la convinzione che i grumi di verità/svelatezza che ruotano attorno alla costellazione dell'*alétheia* siano portatori del messaggio che già Eraclito (penso ai frammenti 16 e 50) mormorava: sarebbe legittimo, una volta tanto, chiedersi se non sia la verità a "violentare" ciò che ama nascondersi e che probabilmente è costitutivo, proprio nella sua "velatezza", della natura umana.

Heidegger: svelamento e paideia

Il discorso di Heidegger sulla verità ha un andamento rapsodico attraverso il corpus della sua produzione¹ ma probabilmente l'opera che analizza in maniera programmatica questo tema, intitolata,

appunto, *Dell'essenza della verità* (una conferenza del 1930 edita solo nel 1943) e lo scritto *Alétheia* (un seminario del 1943), sono le riflessioni che più interessano, in questa sede, il rapporto tra verità e mistero/segreto.

La convinzione di Heidegger è che, se esiste una "verità originaria" (siamo in un periodo storico-culturale in cui esistenzialismo e fenomenologia pretendono di decodificare il *sensu* del rapporto tra uomo e mondo), questa si identifica con la *libertà*, intesa non nell'accezione antropologica del "libero arbitrio", ma in quella ontologica del "lasciar-essere" l'ente nel suo disvelamento. Da questa convinzione, che Heidegger definisce come "pedagogica" (perché "accompagna" il pensiero senza "dirigerlo"), deriva l'attacco a tutte quelle dottrine che hanno ridotto la verità a una "proprietà" dell'uomo, rappresentate, di volta in volta, dalla *dianoia* di Aristotele, dall'*intellectus* di Tommaso, dal *cogito* di Cartesio, dalla *noesis* di Husserl. Ma, continua Heidegger ne *L'essenza della verità*, la storia del pensiero occidentale non nasce con tale antropologizzazione e soggettivazione della verità, basti pensare alle teorie di Anassimandro o ai frammenti di Eraclito, dalla cui lettura il concetto di verità esce sempre molto ridimensionato a vantaggio di una visione del mondo polisemica e in trasformazione, all'interno della quale la verità, se esiste, "manifesta" l'essere, ne svela o ne rivela i modi di espressione. È Platone il primo filosofo che rovescia questo rapporto: la ragione è lo sguardo sull'essere e la verità rappresenta la correttezza di questo sguardo; dunque la verità diventa una proprietà del conoscere umano.

Molto più verosimilmente, osserva al contrario Heidegger, la verità dovrebbe essere pensata proprio nei termini dell'*alétheia* greca, come *non-nascondimento*, nel senso che l'illuminazione della verità implica un cooriginario nascondersi in essa, come il concetto di luce implica - e non può non farlo - il concetto di oscurità, in maniera tale che l'uno non avrebbe senso senza l'altro e viceversa. In questo gioco di alternanza tra il manifestarsi e il non manifestarsi dell'essere che avviene nel concetto di *alétheia*, sintetizza Heidegger, consiste lo stesso "mistero" della natura umana.

L'ermeneutica heideggeriana diventa più abissale quando in *Alétheia*, il seminario sul frammento 16 di Eraclito, il discorso sulla svelatezza della verità si sposta verso l'interpretazione del tema verbale che, all'interno del termine greco *alétheia*, costituisce lo

zoccolo duro del “nostro” discorso sul segreto, ovvero il *-leth-* del verbo *lanthàno*, nascondere.

Secondo il filosofo questo verbo esprime il suo più profondo significato, non come transitivo (io nascondo qualcosa) ma come medio-passivo intransitivo (*lanthànomai*, io “resto nascosto”); in questa accezione, il verbo descrive uno dei modi fondamentali dello stare al mondo:

Il nascondimento descrive qui il modo in cui l'uomo deve essere presente tra gli uomini. [...] La lingua greca ci fa noto che il nascondersi, e cioè, nello stesso tempo, il rimanere non-nascosto, ha una posizione predominante rispetto tutti gli altri modi in cui l'essere è presente. Il tratto fondamentale dell'essere stesso è determinato dal restare nascosto e non-nascosto. (Heidegger 1954, p.179)

Cosa significa? Probabilmente è più facile cogliere il senso della suggestiva scrittura di Heidegger se si aggiunge che il filosofo suggerisce di tradurre l'*alétheia* greca non col termine tedesco *Warheit*, alla lettera “verità” (nel senso di “possesso del vero”), ma con *Unverborgenheit*, parola che riprende pari pari il concetto greco: *Un-*, corrispondente dell'alfa privativa e *Verborgenheit*, sostantivo del verbo *verbergen*, nascondere (identico al *lanthànein* greco). Quest'ultimo, a sua volta, è un composto (di valore rafforzativo) del verbo *bergen*, che significa ripararsi/albergare. Ecco allora che, nella spiegazione di Heidegger, la semantica del segreto che dà di sé svelamento è contenuta in una gamma di significati che ruotano attorno ai concetti di “ritiro”, “ritegno”, “pudore”: il carattere fondamentale della verità/svelatezza è “ritegnoso” (cfr. anche Rovatti, Dal Lago 1990), come una fanciulla che si affaccia alla finestra per poi ritirarsene. Heidegger porta l'esempio dell'emozione che rapisce Ulisse durante l'ascolto del canto dell'aedo Demodoco nel palazzo del re dei Feaci (Odissea, VIII, 83 ss.): Omero racconta «*enth'allous mén pàntas elànthane dàkruan léibon*», ossia «allora egli rimase nascosto versando lacrime»: Ulisse non nasconde le lacrime, ma rimane “egli” nascosto, per proteggere il pudore sacro di quel momento di avvicinamento alla verità tramite l'arte del cantore. Egli non ha “vergogna” delle lacrime, ma si riserva di albergare (*bergen*) la sua dimensione di *pathos* estetico, nascondendosi alla manifestatività del pubblico:

«Omero sembra dunque utilizzare le lacrime dei suoi eroi per ricongiungerli all'essenziale» (Semeraro 2005, p. 22).

In questo verecondo alternarsi di presenza e assenza della manifestatività dell'essere, starebbe l'equazione verità-segreto.

È possibile isolare (quanto meno) un elemento metodologico da questa visione del rapporto tra verità e nascondimento come alternanza dinamica e "vereconda" della natura umana? Probabilmente la risposta più adeguata a questa domanda ce la fornisce Vattimo nella prefazione di *Saggi e discorsi* di Heidegger, quando afferma che il filosofo ci pone di fronte a un modo di pensare "altro" rispetto a quello caratterizzato dal rapporto soggetto-oggetto, diverso «dalla coscienza-consapevolezza come istanza suprema» (Heidegger 1954; tr. it. 1976, p. XVII), un modo, cioè, di pensare l'uomo come differenza e dislocazione rispetto al centro in cui l'umanesimo lo aveva identificato e collocato. Pensare l'uomo in questi termini di incessante trasformazione, pensarlo non diretto verso un modello definitivo, ma sempre "in cammino" (per orientare il quale non bisogna fornire indicazioni univoche, ma *Wegmarken*, tracce, segnavia), costituirebbe, nelle intenzioni del filosofo, allo stesso tempo il mistero dell'uomo e la cifra metodologica per interpretarne lo stesso cammino. È su questa considerazione che Heidegger, in *La dottrina platonica della verità* (1942), opera un passaggio abbastanza radicale all'interno della speculazione sul problema dell'*alétheia* e del nascondimento, arrivando a identificare - quasi sostanzialmente - quest'ultima con un altro termine greco, la *paidéia*.

Alétheia e *paidéia*, *Unverborgenheit* e *Bildung*, ossia verità e formazione, spiega Heidegger, sono entrambi concetti "vittime" di una mistificazione: la prima, come si è visto, è stata troppo spesso - e continua a essere - considerata come l'atto univoco dell'appropriazione del vero da parte dell'uomo, la seconda, la formazione/educazione, viene vista anch'essa come l'atto - vettoriale e intenzionale - col quale si tende a "imprimere un modello".

In quest'ottica la *Bildung*, alla lettera *formazione*, «forma (cioè imprime un carattere) in quanto, nello stesso tempo, con-forma già a qualcosa di determinante che ha in vista, e che perciò si chiama forma-modello (*Vorbild*). "Formazione" (*Bildung*), significa allora imprimere un carattere e conformare a un modello.» (Heidegger 1942; tr. it. 1987, p. 172 ss.).

Questo modo di definire la *Bildung*, tuttavia, farebbe torto e violenza al significato originario della *paidéia* greca², perché se essa è (nella definizione che Platone ne dà nel *Mito della caverna*) «*periagoghé òles tes psykés*», tradotto da Heidegger con «guida di tutto l'uomo, nella sua essenza, a un mutamento di direzione»³, sembra abbastanza evidente come il suo carattere principale sia dinamico e non statico come la definizione classica di *Bildung* ci porterebbe a pensare. Detto altrimenti, la *paidéia* non aspira a un modello (*Vorbild*), raggiunto il quale il suo "cammino verso la buona formazione" si possa dire completato, ma allude a una dimensione e-ducativa (*e-ducere*, del resto, significa "trarre fuori", e non "imporre un modello") che si-forma attraverso continui aggiustamenti, adattamenti, corresponsioni a verità multiple e che, di volta in volta, vengono avvertite come le *issues* con le quali bisogna fare i conti.

Se allora, come dice Foucault, le rivoluzioni future dovranno essere di ordine "etico", Heidegger sembra suggerire come la faccenda sia quella di tornare all'etimologia del termine *etica*: *ethos* (in tedesco *Aufenthalt*) significa "soggiorno", ossia "atteggiamento soggiornante", non solo verso le cose, ma anche verso il sapere (e quindi verso l'educazione). Poiché dunque, il concetto di soggiorno, per sua stessa semantica, racchiude un carattere plurale (perché se il soggiorno fosse singolo e solo non sarebbe più tale, ma si parlerebbe di dimora stabile), nella dimensione dell'attraversamento dei vari soggiorni - etici, estetici, epistemologici - che di volta in volta la vita ci presenta, probabilmente pulsa il senso del rapporto tra la polisemia della *alétheia* e il principio di trasformazione della *paidéia* «"formazione" e "verità" si compongono subito in un'unità essenziale» (*ivi*, p. 174); perché «la riflessione sulla *paidéia* e il mutamento dell'essenza *dell'alétheia* sono tra loro connessi e fanno parte della stessa storia del passaggio da un soggiorno all'altro» (*ivi*, p. 188).

Ecco che, unendo nei significati nascosti *paidéia* e *alétheia*, Heidegger, allo stesso tempo, confuta la teoria platonica della verità come soggiogamento dell'idea: se svelatezza e formazione/educazione appartengono alla stessa costellazione di significati, è in virtù della loro comune lontananza dalla pretesa di *orthotés*, di "giustezza" oggettiva rispetto alla gamma storico-emozionale che gioco-forza la vita propone. Non si tratta allora di isolare una verità e di pianificare una educazione che abbiano caratte-

re di correttezza e attinenza a un modello, ideali di una *Bildung* che Lessing nel 1780 descriveva in *L'educazione del genere umano*, ma di pensarle in maniera "euristica", di ricerca e trasformazione (*Umbildung*).

Lacan: dal nascosto al segreto

In queste caratteristiche possiamo legittimamente rintracciare quei caratteri di pudore e alternanza che il termine *alétheia* da sempre suggerisce.

Sarebbe interessante chiedersi, a questo punto, compiendo un'apparente passo a ritroso, qual è la dimensione all'interno della quale la *lethe* dell'*alétheia* non viene svelata e si mantiene segreta. In altre parole: abbiamo visto che la verità è pensabile, più che come oggetto definitivo, come alternanza di svelamenti e nascondimenti, ma cosa succede quando questi ultimi vengono sottratti ai primi, ovvero: come transita un (semplice) nascosto nella dimensione del "segreto"? Se esiste una differenza tra i due, come fa il primo a trasformarsi nel secondo?

A fornirci una differenza tra nascosto e segreto, sebbene nella sua produzione scritta non lo abbia mai fatto esplicitamente, è Jacques Lacan, il quale ha sempre fatto flirtare la (sua) psicanalisi con letture filosofiche, prime fra tutte le lezioni di Kojève sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e l'ermeneutica dello stesso Heidegger (celeberrima la boutade *mangia il tuo Dasein!*). Lacan, come si diceva, non ha mai dedicato uno scritto o un seminario al tema del segreto in quanto tale, tuttavia la sua impostazione/revisione della psicanalisi, incentrata sull'importanza del linguaggio (innesto della linguistica strutturale di De Saussure e di temi heideggeriani), ne è impregnata.

Secondo Lacan «l'inconscio è strutturato come un linguaggio», cioè più che "nascondersi", come spesso si tende a pensare, esso "parla" (*ça parle*) all'interno di una struttura che è, appunto, discorsiva e quindi caratterizzata da simbolizzazioni e figure retoriche (metafore e metonimie in primis) che appartengono all'ordine del linguaggio. Se dunque l'ES è strutturato come un linguaggio, profondo e loquente, l'IO (Lacan rispetta la divisione delle istanze psichiche di Freud, nei confronti del quale, anzi, esorta un "ritorno") è «strutturato come un sintomo», ovvero esprime e rende visibile l'oggetto del discorso dell'ES. Questo significa, dice Lacan, in

una prospettiva assolutamente antiegologica e anticartesiana, che sarebbe più corretto affermare che noi «siamo parlati», piuttosto che parlare, in quanto la retorica dell'inconscio è il vero protagonista dei messaggi che consapevolmente mandiamo e riceviamo. Ciò che crediamo di comprendere come significato dei nostri contenuti mentali in realtà potrebbe definirsi un «sintomo», nel senso che porta alla luce, in maniera criptata, il messaggio dell'inconscio, di cui possiamo invece solo cogliere i significanti (sogni, lapsus, prossemica, cinesica ecc.), cioè la forma stessa del linguaggio che parla.

Senza entrare ulteriormente nella, peraltro molto complessa, teoria psicanalitica lacaniana, ci limitiamo ad aggiungere, a vantaggio del nostro discorso, che se la verità che parla attraverso il linguaggio criptato dell'inconscio (*moi, la vérité, je parle*) deve essere interpretata in un «altrove», dice Lacan, cioè in un posto che non è quello immediatamente analizzabile del discorso dell'IO, questo significa che non esistono messaggi «nascosti», ma solo «segreti», cioè «corrotti nella struttura». Il fenomeno psicanalitico della rimozione, allora, perde lo status di *primadonna* nell'interpretazione delle psicopatologie: è possibile immaginare un trattamento analitico all'interno del quale «come si parla» conta almeno quanto «ciò che si dice».

I segreti racchiusi nel «come si parla» sono a disposizione, ma bisogna usare un'altra grammatica per leggerli: essi non sono mai nascosti, dice Lacan, ma segreti, non occultati, ma truccati; la differenza tra nascosto e segreto, quindi, sembra essere strutturale: ciò che è nascosto (rimosso, evitato, dimenticato) lo si nasconde perché resti tale; il segreto, invece, deve portare il segno di se stesso, deve attestare la presenza di qualcosa senza però rivelarla, sembra suggerire Lacan, così come il *secrétaire*, il mobile ottocentesco in cui si custodivano a chiave le carte e i documenti importanti, testimoniava la presenza degli stessi!

In quest'ottica, i segreti non sarebbero mai «nascosti», ma sempre latenti e dissimulati, come nel racconto *La lettera rubata* di Edgar Allan Poe (che peraltro anche Lacan, per esiti differenti, usa in un suo celebre seminario). La trama del racconto sembra insinuare che il miglior modo per nascondere i segreti sia quello di metterli dove tutti li possano vedere: in breve, c'è un Ministro che ha rubato alla Regina una lettera importantissima, che, se rivelata, potrebbe causare la caduta del governo. Il Capo della Polizia,

secondo i suoi metodi tradizionali, va con una squadra di poliziotti a cercare nel palazzo del Ministro questa lettera, e giunto colà fa frugare dappertutto, dentro tutti i mobili, infilando spilloni in mezzo ai divani, aprendo tutti i libri ma, naturalmente, la lettera non viene scovata. A quel punto, l'ultima possibilità risiede nell'affidarsi all'intuito di Dupin, l'astutissimo investigatore protagonista dei racconti di Poe, il quale, assoldato dalla Regina per recuperare la lettera, va nello studio del Ministro e la vede lì, come abbandonata per caso, su un caminetto. Esattamente, da questo caminetto vede penzolare un portacarte, di poco prezzo, con un nastro blu cucito sopra. Dentro questo portacarte c'è una lettera e Dupin capisce subito che quella è la lettera rubata.

Questo è il segreto: una traccia, direbbe Derrida.

Ma nell'essere traccia, il segreto porta il suo carico di simboli, il primo dei quali, verosimilmente, è proprio il fatto di custodirsi, appunto, come segreto.

A questo punto il contributo di Lacan e quello di Heidegger sembrano costituirsi in una unità di senso armonica il cui anello di connessione giace nel concetto di segretezza come "verità dell'inaccessibile"; la verità dell'essere, spiega Caterina Resta (1996), si può immaginare come quel presentarsi e sottrarsi (Heidegger) che però è sempre escluso dalla rappresentazione (Lacan).

Anche in questo caso affidare una spiegazione alle suggestioni della semantica del termine è forse più illuminante che tentare analisi cervellotiche: la parola che in tedesco esprime il concetto di segreto è *Geheimnis*, composto di *Heim*, casa.

Sembra dunque venire a galla una "segreta" linea tematica con i precedenti numeri del *Quaderno*. Si è parlato di desiderio e di "accesso al desiderio", si è parlato del rapporto tra spaesamento e riconoscimento, rapporto catalizzato dalla tematica dell'*Unheimlich*, cioè del familiare che "nasconde" elementi di inquietante estraneità. Ora l'interpretazione del segreto, suggerisce la Resta, ci chiede di tornare ancora una volta nel regno di Hestia, nella casa pensata come l'asilo degli ori da custodire:

Ge-heimnis dice infatti il mistero e il segreto come quel raccogliersi nell'intimità della casa, nel suo luogo più riposto e inaccessibile. [...] Punto di uno spazio non geometrico e matematicamente calcolabile, perché appartenente a un altro ordi-

ne, quello qualitativo, a partire dal quale ha luogo ogni cosa.
(Resta 1996, p. 112)

Violare questo luogo, dunque, non accettandone le continue "verità in trasformazione", significherebbe profanare la stessa essenza dell'uomo, la libertà. «Chissà quanti segreti ci nascondono le persone che amiamo» diceva Sergio Rubini nel film *Denti*, di Gabriele Salvatores. Non lo sapremo mai. Ma è questo il senso del segreto: la libertà di custodire, in tempi di "comunicazione illimitata", uno spazio infrangibile e inalterabile. Uno spazio "qualitativo" il cui accesso è consentito solo a noi stessi.

note

¹ Già in *Essere e tempo* (1927), Heidegger aveva contestato il concetto di verità come *adaequatio intellectus et rei*, cioè di "corrispondenza" nel senso medievale di *realitas*, opponendo a questa visione il concetto di "apertura" come caratteristica fondamentale dell'Esserci/uomo.

² Cfr. Jaeger 1944.

³ *Periagoghé*, sostantivo del verbo *periàgo*, mutare di direzione, conserva comunque anche l'accezione del verbo *àgo*, guidare. Heidegger, dunque, lo traduce «guida... a un mutamento di direzione».

riferimenti bibliografici

Deleuze G., Guattari F. 1991, *Che cos'è la filosofia?*, tr. it. Einaudi, Torino 1996.

Ferraris M. 1998, *L'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari.

Ferraris M., Derrida J. 1997, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari.

Fiorentino G. 2003, *Il valore del silenzio*, Meltemi, Roma.

Foucault M. 1969, *L'archeologia del sapere*, tr. it. Rizzoli, Milano 1980.

Granese A. 2003, *Principia educationis*, Cedam, Padova.

Heidegger M. 1947, *Lettera sull'umanesimo*, tr. it. Adelphi, Milano 1995.

Heidegger M. 1943, *Dell'essenza della verità*, in Id., 1967.

Heidegger M. 1943, *La dottrina platonica della verità*, in Id., 1967.

Heidegger M. 1967, *Segnavia*, tr. it. Adelphi, Milano 1987.

Heidegger M. 1944, *Alétheia*, in Id., 1954.

Heidegger M. 1954, *Saggi e discorsi*, tr. it. Mursia, Milano 1976.

Jaeger W. 1944, *Paidéia. La formazione dell'uomo greco*, tr. it. Bompiani, Milano 2003.

Lacan J. 1966, *Scritti*, tr. it. Einaudi, Torino 1974.

Lacan J. 1973, *Il Seminario, Libro XI*, tr. it. Einaudi, Torino 1979.

Lacan J. 1991, *Le Séminaire livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris.

Kojève A. 1961, Introduzione alla lettura di Hegel, tr. it. Adelphi, Milano 1996.

Poe E. A. 1845, *La lettera rubata e Lo scarabeo d'oro*, tr. it. Demetra, Verona 2001.

Resta C. 1988, *La misura della differenza*, Guerini, Milano.

Resta C. 1996, *Il luogo, le vie*, Franco Angeli, Milano.

Rovatti P.A., Dal Lago A. 1990, *Elogio del pudore*, Feltrinelli, Milano.

Semerano G. 2001, *L'infinito: un equivoco millenario*, Bruno Mondadori, Milano.

Semeraro A. 2005, *Omero a Baghdad*, Meltemi, Roma.

Vattimo G., Rovatti P.A. (a cura di) 1983, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.

Vegetti M. 1983, *Tra Edipo e Euclide. Forme del sapere antico*, Il Saggiatore, Milano.

