

# Instaurazione della coscienza e rappresentazione architettonica

*Marco M. Olivetti, Roma*

Non è forse illusorio ritenere che l'addetto ai lavori nel campo della psicologia analitica possa trovare interesse ad un discorso filosofico il quale, pur nel rispetto dell'autonomia scientifica di entrambe le discipline, si accorda in larga misura con la prospettiva junghiana, traendo da ciò conferma e, se questo non si vuoi rifiutare, dando a sua volta conferma.

È noto come in **Psicologia e religione** Jung affermi che l'immagine religiosa è assai più ricca di significato della teoria filosofica: questa, rispetto alla prima, è sempre astratta e depauperata. Ebbene, una indagine filosofica intesa a mettere in evidenza la natura sempre « rappresentativa » (cioè immaginativa) del pensiero prende effettivamente, per interna necessità, i contorni di una filosofia della religione. Già Hegel aveva chiaramente individuato come forma tipica ed essenziale della religione fosse la rappresentazione; ma Hegel aveva ritenuto che il pensiero rappresentativo potesse essere superato nel

pensiero concettuale. La questione non è priva di significato da un punto di vista psicologico (nel senso lato del termine); infatti questa fiducia hegeliana in un « sapere assoluto », in un sapere concettuale, non più rappresentativo, era strettamente connessa con la fiducia nell'instaurazione della coscienza: una coscienza salda e definitivamente integrata come può essere quella dello spirito assoluto; uno spirito assoluto che è il « regno degli spiriti », cioè il regno in cui **l'identità della coscienza** è definitivamente messa al riparo da ogni possibilità di alienazione e di disintegrazione, perché esso è lo stesso **regno dell'identità**. La diffusione odierna della pratica analitica documenta ampiamente l'insostenibilità dell'ottimismo hegeliano e rappresenta un corrispettivo di quella « morte della coscienza » che in sede filosofica è stata ormai ampiamente teorizzata, prendendo le mosse dal discorso marxiano (per quanto riguarda gli aspetti sociali) e dal discorso freudiano (per quanto riguarda gli aspetti psichici). Bisogna, anzi, osservare che la pratica (analitica o politica) rappresenta l'aspetto più autentico di questo superamento della fiducia idealistica nel sapere assoluto, vale a dire nella **theoria** come sapere insuperabile, concettuale, redentivo, definitivamente integrante.

Le attuali teorizzazioni della morte della coscienza, pertanto, hanno in sé qualcosa di altamente contraddittorio, proprio in quanto ritengono di teorizzare ciò che invece rappresenterebbe — qualora dovesse ritenersi come un fatto definitivamente acquisito — l'impossibilità di ogni teorizzazione.

L'entusiasmo o la disperazione eccessivi ed ingenui con cui si è teorizzata la morte della coscienza vanno in realtà sostituiti da una più critica e matura (in realtà meno reazionaria) constatazione della crisi della coscienza: constatazione che non esclude la possibilità di un superamento della crisi e la doverosità di una pratica in questo senso; constatazione che, soprattutto, non destituisce sé stessa di senso come, invece, quella relativa alla morte della coscienza. Infatti teorizzare la crisi della coscienza è possi-

bile perché, se la condizione di possibilità di una teoria è data dalla coscienza, la teorizzazione della crisi può ancora avere una validità nella misura in cui una restaurazione della coscienza non è esclusa. Naturalmente tale restaurazione sarà il compito della pratica (proprio questo significa riconoscere che la coscienza è in crisi); ma tale pratica sarà, per così dire, una pratica « sapiente », una pratica che crea teorie, e che nella creazione di queste teorie trova uno degli strumenti per la desiderata restaurazione. La teoria come strumento è qualcosa di affatto diverso dalla teoria come fine; il sapere della pratica non è un sapere definitivo e autonomo, ma un sapere provvisorio e dipendente: un sapere dipendente non tanto o non solo dalla verifica, quanto e soprattutto dalla interpretazione degli altri.

Al sapere assoluto, dunque, si sostituisce il comprendere; il genuino corrispettivo teorico della pratica è l'interpretazione o ermeneutica. Il **lavoro** ermeneutico, la **pratica** interpretativa, dà luogo bensì a delle teorie, ma ciò essa fa sulla base del riconoscimento che il pensiero è sempre rappresentativo e dunque non definitivo come il preteso concetto hegeliano, perché la rappresentazione svela per la prima volta il proprio significato solo nell'interpretazione. La teoria, in tal modo, si rivela essa stessa fatta di immagini, di simboli di rappresentazioni, e dunque essa stessa aperta all'interpretazione. In quest'ordine di idee la filosofia viene ad assumere la fisionomia di una teoria della rappresentazione e del significato. Non è qui certamente il caso di illustrare perché una filosofia intesa in questi termini sia sempre una filosofia della religione; in questa sede è piuttosto il caso di sottolineare come un discorso di questo genere giustifichi un grande interesse del filosofo per il pensiero junghiano e, in genere, per la psicologia analitica; pur nella rispettiva autonomia, infatti, le due discipline vengono a condividere il presupposto fondamentale che **il significato è nella rappresentazione**, e a condividere anche la conseguenza di tale presupposto (sulla quale, come si è detto, qui

non è il caso di soffermarsi) e cioè che la rappresentazione è sempre rappresentazione religiosa (« numinosa », usava dire Jung).

Queste considerazioni, che sono certamente molto generali, e perciò stesso generiche, ci hanno però già condotto al punto in cui possiamo proporre in modo non arbitrario l'oggetto del nostro discorso. L'analisi dell'architettura contemporanea che qui avizzeremo è una analisi decisamente **sui generis** e quantitativamente molto ridotta rispetto alle considerazioni teoriche nelle quali essa si inserisce e dalle quali soltanto trae il proprio significato. Ma, come si vedrà, il linguaggio architettonico appare nel nostro discorso come un linguaggio che, attraverso la dialettica interno-esterno, esprime chiarissimamente la struttura della rappresentazione (1). Non sorprenderà dunque che l'architettura contemporanea documenti nel modo più chiaro quella crisi della coscienza di cui abbiamo testé parlato. D'altro canto se, come si è detto, la rappresentazione è intrinsecamente connessa alla dimensione religiosa, non sorprenderà nemmeno che un discorso « fondamentale » sull'architettura — cioè un discorso che rifletta 'su quello che è il suo fondamento, il suo **Grund**, vuoi filosofico, vuoi psicologico — prenda le mosse e si riferisca sempre all'archetipo del tempio. Il problema del tempio, invero, è strettamente connesso con quel problema del rapporto sapere-comprendere nel quale soltanto è possibile indagare radicalmente la situazione della coscienza odierna. Non sarà inutile insistere, prima di addentrarci nell'oggetto specifico delle nostre riflessioni, su ciò che può anche sembrare una banalità, ma che in realtà costituisce il punto fermo al quale bisogna sempre tenere lo sguardo: il comprendere presuppone l'esistenza del significato. L'istanza ermeneutica è, per sua natura, una richiesta di significato. La crisi della coscienza, che nella cultura contemporanea ha portato in primo piano il problema del comprendere, può ritenersi superabile solo se la richiesta di significato può essere soddi-

(1) Sull'essenzialità di questa dialettica interno-esterno nel linguaggio architettonico concorda pienamente uno dei più noti studiosi italiani di estetica, il quale non a caso proviene alla critica d'arte da una iniziale formazione psicoanalitica: si veda G. Dorfles, *Le dehors et le dedans*, in « Nouvelle revue de psychanalyse », IX, 1974. pagg. 229-238. Fra gli architetti, anche B. Zevi — che Dorfles ricorda nel suo articolo fra molti altri nomi rappresentativi — sostiene che senza creazione di spazio interno non si dà architettura. Obelischi, fontane, portali, archi di trionfo, ecc., quand'anche fossero di proporzioni enormi, non sono, dunque, secondo Zevi, da annoverare fra le opere architettoniche; la esteriorità, infatti, non dà luogo in essi ad una corrispettiva interiorità (cfr. B. Zevi, *Saper vedere l'architettura*, Torino 1948. pag. 28).

sfatta; diversamente la crisi della coscienza è veramente una crisi mortale.

L'esigenza che resistenza abbia un significato è certamente una esigenza la cui natura va precisata:

si tratta di ricondurre il problema del significato, nell'accezione stretta del termine, come significato linguistico, all'interno di questa accezione più ampia, mostrando come quella abbia in questo il proprio fondamento. Solo mostrando come il problema del significato linguistico — tormento di tutti gli specialisti della ricerca linguistica — trovi la propria soluzione a tale livello più profondo, si può evitare la **fin de non recevoir** che molti — chiamiamoli, in senso assai ampio, neopositivisti — presenterebbero senz'altro, negando la sensatezza, nonché della ricerca del significato dell'esistenza, dell'espressione stessa « significato dell'esistenza ». Intanto, però, possiamo fare affidamento sulla immediatezza del linguaggio comune, nel quale una siffatta espressione non sembra creare eccessive difficoltà di comprensione. Infatti, ciò che con essa viene evocato è in primo luogo un'esperienza psichica comune; certamente tale esperienza può non apparire comune qualora venga considerata nelle sue forme più raffinate e colte; ma queste forme non differiscono qualitativamente dalle forme più banali dell'esigenza di soddisfazione del **bisogno**. Tutte, invero, rispondono ad una struttura unitaria: uno squilibrio che genera l'esigenza di reintegrazione gratificante, di recupero dell'equilibrio distrutto.

Orbene, in quest'ordine di considerazioni, è indicativo il fatto che il tempio, come la storia delle religioni e la fenomenologia della religione documentano, sia quasi sempre un simbolo cosmico (2); in altre parole: il tempio risponde, antropologicamente, alla esigenza di significato. Il cosmo di cui il tempio è simbolo va inteso, infatti, come armonia prima ancora che come tutto; nel simbolo cosmico l'idea di totalità è subordinata a quella di armonia, nel senso che l'armonia vera, perfetta, assoluta non può non essere armonia **totale**, e perciò armonia del tutto.

(2) Per la letteratura relativa a questo argomento ci permettiamo di rinviare al nostro *Il tempio simbolo cosmico*, Roma 1967.

Questa subordinazione, o quanto meno questa indisciungibilità dell'idea di totalità dall'idea di armonia assoluta, e dunque totale, va presa seriamente in considerazione, perché solo essa può spiegare come la totalità simbolizzata dal tempio sia non contraddittoriamente, bensì costitutivamente connessa con l'idea di delimitazione e contrapposizione: il cosmo si contrappone al caos e nasce precisamente da una delimitazione che, separandolo dal caos, lo struttura e lo costituisce come ordine armonico:

« **Aderam quando certa lege et gyro vallabat abys-sos** » (3), si dice nel libro dei **Proverbi** con riferimento alla presenza della sapienza di Dio nel momento della creazione. È chiaro che il versetto biblico rappresenta precisamente l'efficacia cosmogonica o, meglio, cosmopoietica che possiede la delimitazione di un perimetro sulla superficie del caos:

mediante il solco del **gyrus** gli abissi caotici vengono per la prima volta ordinati da una **certa lex** e resi cosmo. Il **templum**, il Τέμενος, è precisamente la simbolizzazione di questo archetipo psichico, che Jung non avrebbe esitato ad attribuire all'« inconscio collettivo»; di fatto, anzi, Jung identificò questo archetipo allorquando, a più riprese, si occupò dei **mandala** e del simbolismo mandalico (semmai il problema è proprio quello della riconducibilità di questo archetipo all'inconscio, anziché alla coscienza, o meglio all'autocoscienza assoluta) (4). **Mandala** è nome indiano proprio a particolari strumenti di concentrazione religioso-ascetica che, seppure non consistenti in una struttura architettonica, sono in tutto e per tutto dei templi. Si tratta di una serie di cerchi concentrici (una specie di bersaglio, diciamo) intesi ad aiutare la concentrazione separando dalla superficie circostante una zona ben delimitata e restringendo il campo psichico della visione man mano fino al centro. Generalmente il mandala consiste di tre cerchi concentrici; quello più interno rappresenta per l'appunto il perimetro sacro che delimita la zona in cui sorge il tempio. Infine separato da un ultimo speciale anello, all'interno di questa zona sacra

(3) Proverbi. 8, 27.

(4) In considerazione anche di quanto si dirà appresso a proposito del Selbst, non è inopportuno precisare che per la concezione junghiana il Selbst è un'entità sovraordinata all'io cosciente, un'entità di cui non è sperabile che si possa raggiungere piena consapevolezza. Il Selbst, per Jung, rappresenta bensì la totalità u-mana, ma anche l'inde-scrivibilità e l'indeterminabilità di tale totalità. Per la differenza che, pertanto, intercorre fra visione junghiana e visione idealistica della coscienza (e per alcune riserve me-

todologiche nei confronti di Jung) si vedano le precise pagine di A. Ossicini, -nel capitolo junghiano dell'opera Orientamenti metodologici nella psicologia moderna, Roma 1972. pagg. 105-126.

(5) C. G. Jung, Concerning Mandala Symbolism, C. W. vol. IX-1. 1959, pagg. 356-357. Sul mandala si veda G. Tucci, Teoria e pratica dei Mandala, Roma 1949. Per una interpretazione del mandala in termini di antropologia strutturale, si veda il saggio di Léo Apostel, Symbolisme et anthropo-logie philosophique: vers une herméneutique cybernétique, in « Cahiers internationaux de symbolisme », 1964. n. 5, pagg. 7-32 (v. pag. 18).

(6) C. G. Jung, Concerning Mandala Symbolism, cit., pag. 361.

viene il centro, il fine essenziale della contemplazione. Esso è trattato in maniere diverse, ma di regola presenta Shiva, il punto inesteso, che nell'eterno abbraccio con il suo opposto femminile genera il cosmo. Attraverso la contemplazione, lo yogi diviene cosciente della propria natura originariamente divina, e perciò volta le spalle al caos delle esistenze individuali, immergendosi nella totalità divina del cosmo (5). Sebbene designati con diverso nome, mandala del tutto simili si trovano diffusamente in Tibet e in Cina, così come, per quanto con funzione diversa, nella tradizione alchimistica. Jung fu sorpreso di constatare la coincidenza fra tutti questi simboli religiosi e i mandala che disegnavano i suoi pazienti. Tali mandala apparivano precisamente nei casi di caos psichici, di disorientamento, di angoscia. Il loro scopo, secondo Jung, era appunto di ridurre la confusione a ordine (diremmo a cosmo), sebbene ciò non fosse mai nella intenzione cosciente del paziente. Generalmente però nella cosciente intenzione dei pazienti questi mandala esprimevano pensieri e idee religiose, cioè — precisa Jung — *numitêμεοgnose*, o in loro luogo idee filosofiche (6). In essi il centro ha sempre importanza fondamentale; spesso vi viene disegnata una sorta di cippo a quattro facce (che Jung interpreta secondo il simbolismo cosmico della quaterna). Tutto ciò che contorna il centro è sempre inteso come contenuto; i cerchi che circondano il centro rappresentano spesso una specie di coppa, di vaso: ciò che contiene un contenuto, proprio come Shakti è una attualizzazione di Shiva. I pazienti sottolineavano il beneficio, il senso di distensione, di riordinamento psichico che ricevevano da questi loro disegni.

La recinzione in cui consiste il *Têμεος*; è il simbolo di un atto strutturante e cosmopoietico, che totalizza nello stesso momento in cui delimita, opponendo il **fanum** (tempio) al **profanum**. L'ingresso all'interno di questa struttura, o la sua delineazione sul suolo, è un'operazione che risponde e soddisfa — o, storica-

mente, ha soddisfatto — all'esigenza del significato nell'accezione ultima del termine, come esigenza di gratificazione totale e, dunque, di integrazione nel tutto e del tutto. Certamente la delimitazione del tempio ha, da un punto di vista tecnico di storia delle religioni, una funzione precisa, e cioè quella di determinare il « luogo del sacro ». Ma l'idea di sacro non va anteposta a quella di Τέμεος, quasiché il recinto archetipico ottenesse la sua qualificazione dalla ierofania; l'idea del sacro infatti, come la storia delle religioni documenta ampiamente, è essa stessa innanzitutto una idea di separazione e di differenza qualitativa assoluta (una « rottura del piano ontologico », per esprimerci con Eliade). Sicché il Τέμεος; è, in quanto tale, archetipo sacrale, rispondendo a quello che potremo chiamare l'aspetto strutturale del sacro. La delimitazione del luogo sacro è la definizione del « luogo » nel senso qualitativo e irriducibile, incommensurabile del termine: un luogo, si vuoi dire, che, se è simboleggiato da una resezione **quantitativa** dello spazio, rappresenta però, in realtà, una differenza **qualitativa** assoluta. Il carattere qualitativo della differenza, e dunque la sua absolutezza, va sottolineato, perché si connette intrinsecamente a quella opposizione che non esclude, bensì implica essenzialmente la totalità.

Hegel **nell'Enciclopedia**, iniziando la trattazione della filosofia della natura, esordisce precisando le nozioni di spazio, tempo e luogo; il luogo di cui parla qui Hegel, il luogo come « porsi dell'identità dello spazio e del tempo », è un luogo **qualunque**, un luogo in cui la determinazione qualitativa trapassa immediatamente nella determinazione quantitativa. Nella **Logica** la qualità trapassa nella quantità come nella propria verità; l'a quantità è definita nella **Logica** « la determinatezza divenuta **indifferente** all'essere, un **limite** che nello stesso tempo **non è un limite** » (7). È proprio questa situazione che si ripete a proposito del luogo nella filosofia della natura, sicché noi abbiamo ritenuto di parlare di luogo qualunque: « il luogo è immediatamente **indifferente** ver-

(7) G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Jubiläumsausgabe, voi. IV, pag. 219; i corsivi sono nostri.



so sé stesso in quanto è come questo o quel luogo determinato, è esterno a sé, è la negazione di sé ed è un altro luogo» (8). Attraverso l'autorevolezza, se non l'autorità, di Hegel abbiamo qui introdotto alcune nozioni essenziali per il nostro modesto discorso: in primo luogo la nozione di indifferenza — l'indifferenza del qualunque — come connessa a quella di differenza (« la quantità — asserisce ancora Hegel — è la determinazione che non è più costitutiva della natura delle cose, bensì è una **differenza indifferente** ») (9). Già da questo si intuisce che l'indifferenza non si oppone alla differenza, come invece l'identità. Identità che nei testi richiamati non è esplicitamente menzionata, ma che occorre subito alla mente, non solo per opposizione al concetto di differenza, ma anche per evocazione diretta da parte della nozione di « sé », che il testo hegeliano esplicitamente menziona: il luogo quantitativo, il luogo qualunque, è il luogo che è « esterno a sé ». Da questa exteriorità alla propria identità si genera il movimento, che infatti Hegel tratta in unico paragrafo insieme alla nozione di luogo nell'introduzione alla filosofia della natura. Tocchiamo così le altre due nozioni che i passi hegeliani a cui abbiamo fatto riferimento ci consentono di evidenziare: la nozione di exteriorità, come connessa all'indifferenza del quantitativo, e la nozione di interiorità, come connessa all'identità del qualitativo, all'identità assoluta, all'autodeterminazione trasparente del sé. In quanto indifferente a sé, in quanto esterno a sé, il luogo di cui Hegel parla nella filosofia della natura non permane nell'identità del sé, ma entra nel movimento alienante: esso « è la negazione di sé ed è un altro luogo».

(8) G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, ed. Lasson, voi. V, pag. 221; il corsivo è nostro, gli spaziati sono

(9) G. W. F. Hegel, *Philosophische Propädeutik*, *Jubiläumsausgabe*, voi. Ili, pag. 120; il corsivo è no-

« è la negazione di sé ed è un altro luogo» (8). Attraverso l'autorevolezza, se non l'autorità, di Hegel abbiamo qui introdotto alcune nozioni essenziali per il nostro modesto discorso: in primo luogo la nozione di indifferenza — l'indifferenza del qualunque — come connessa a quella di differenza (« la quantità — asserisce ancora Hegel — è la determinazione che non è più costitutiva della natura delle cose, bensì è una **differenza indifferente** ») (9). Già da questo si intuisce che l'indifferenza non si oppone alla differenza, come invece l'identità. Identità che nei testi richiamati non è esplicitamente menzionata, ma che occorre subito alla mente, non solo per opposizione al concetto di differenza, ma anche per evocazione diretta da parte della nozione di « sé », che il testo hegeliano esplicitamente menziona: il luogo quantitativo, il luogo qualunque, è il luogo che è « esterno a sé ». Da questa exteriorità alla propria identità si genera il movimento, che infatti Hegel tratta in unico paragrafo insieme alla nozione di luogo nell'introduzione alla filosofia della natura. Tocchiamo così le altre due nozioni che i passi hegeliani a cui abbiamo fatto riferimento ci consentono di evidenziare: la nozione di exteriorità, come connessa all'indifferenza del quantitativo, e la nozione di interiorità, come connessa all'identità del qualitativo, all'identità assoluta, all'autodeterminazione trasparente del sé. In quanto indifferente a sé, in quanto esterno a sé, il luogo di cui Hegel parla nella filosofia della natura non permane nell'identità del sé, ma entra nel movimento alienante: esso « è la negazione di sé ed è un altro luogo».

Ebbene, ora che abbiamo introdotto queste nozioni essenziali per il nostro discorso, possiamo dire che l'archetipo del  $\tau\acute{\epsilon}\mu\epsilon\omicron\varsigma$ ; è il luogo qualitativo che non trapassa nella quantità e non diviene qualunque, indifferente, bensì permane nell'identità del sé, ricco di significato, assolutamente differente dall'altro come qualunque. Della qualità che trapassa nella quan-

tità Hegel poteva dire — come abbiamo visto — che in essa «la determinatezza diventa indifferente all'essere, un limite che nello stesso tempo non è limite»; ebbene il Τέμεος, è quella determinatezza che non trapassa nell'indifferenza, è un limite — il limite — che permane limite, definendo il luogo qualitativo. Il tempio, il « luogo del sacro », è il luogo della qualità, il luogo del significato. Il luogo qualitativo, il Τέμεος, è quello rispetto al quale non ci può porre **all'esterno**. Porsi all'esterno del tempio significa porsi in una situazione alienata. Nella posizione **alienata** il tempio appare un **altro** luogo, e con ciò un luogo qualunque, vale a dire si vanifica come Τέμεος, come luogo qualitativo. È ben vero che, dall'esterno, è il tempio che appare un **altro** luogo; ma **alienata** è la stessa posizione esterna, perché da questo punto di vista diviene impossibile l'interiorità, il luogo qualitativo, l'identità che non trapassa nell'indifferenza del qualunque, il sé. La perdita del sé (il **Self**, il **Selbst**), è appunto l'alienazione. L'accezione psicopatologica che si affianca a quella teoretica del termine di alienazione, come qui viene utilizzato, ha una sua precisa ragione. A rigore, il divenire altro del sé non è definibile come un « divenire altro da sé »; Hegel, beninteso, usa proprio questa espressione; ma ciò accade perché, in realtà, egli si è assicurato fin dall'inizio l'esito del discorso, o comunque è assolutamente deciso fin dall'inizio a concludere il proprio discorso nell'affermazione trionfante del sé, dell'autocoscienza e dello spirito assoluto. Hegel può tranquillamente dire, nella filosofia della natura, che il luogo diviene « altro da sé » perché il suo discorso presuppone la fine — come già osservava Feuerbach — (10) e cioè presuppone il raggiungimento del luogo nel senso qualitativo del termine:

il regno dello spirito, o, quanto meno, il tempio della filosofia, nel quale, con «sacerdozio isolato» (11), si coltiva lo splendore fiammeggiante dell'autocoscienza assoluta. Ma se non si può preventivamente fare affidamento su questo esito, se non si fa, paradossalmente, presupposizione della fine, il divenire

(10) Cfr. L. Feuerbach, Zur Kritik der hegelschen Philosophie, in Sämtliche Werke, a cura di W. Bohm e F. Jodl, voi. II. pagg. 158-204.

(11) Cfr. G. W. F. Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. ed. Lasson, voi. XIV. pag. 231.

altro **del** sé non può propriamente essere definito divenire altro **da** sé, perché in tal maniera si terrebbe fermo nell'identità quel sé, che invece si aliena. L'alienazione del sé è la perdita dell'identità, e dunque la perdita di quel punto di riferimento che consente di identificare la stessa alterità come tale, nel suo costitutivo essere altro dall'identità. L'alienato è alienato proprio perché — e fintantoché — non si sa come altro da sé; questa consapevolezza sarebbe il primo passo verso il recupero della propria identità. Se, però, il Τέμεος è il luogo rispetto al quale non ci si può porre all'esterno, non bisogna sottovalutare il fatto che la determinazione di interiorità è una determinazione spaziale, o spazializzante, che implica necessariamente, come proprio correlato, la nozione di esteriorità (non è certo un caso che per denotare il sé si ricorra spesso al termine di « interno » o di « intimo »). Si può dire che proprio questa situazione precaria, per cui l'attestazione del sé a sé non può prescindere dal porre, contemporaneamente, una esteriorità, da luogo alla edificazione del tempio, alla operazione « integratrice » e rassicurante consistente nella delimitazione del Τέμεος. È quanto dobbiamo vedere.

Il reciproco implicarsi di interiorità ed esteriorità descrive a livello rappresentativo quello che a livello concettuale andrebbe descritto come reciproco implicarsi di identità e differenza; dire che l'interiorità del sé non può riconoscersi come tale se non riconoscendo, contemporaneamente, l'esteriorità di ciò che è altro da sé, significa dire che il sé non può riconoscersi nella sua identità, nella medesimezza, nella sua **Selbstheit o Selfhood**, se non differenziandosi da ciò che riconosce come altro. Parliamo, chiaramente, del sé empirico, cioè della coscienza individuale, e non di una autocoscienza assoluta di tipo hegeliano, la cui possibilità qui, per l'appunto, è in questione. Come abbiamo già fatto allusione, il regno dello spirito hegeliano risponde precisamente a quel luogo qualitativo che la delimitazione del

Tέμεος tenta anch'essa, a suo modo, di raggiungere ed instaurare; ma parlando del sé empirico e della coscienza dell'uomo in carne ed ossa, la situazione è piuttosto ribaltata rispetto a quella che Hegel, fin dalle sue prime opere pubblicate, tentava di definire; in questo caso, infatti, non è possibile parlare di identità dell'identità e della differenza, come Hegel avrebbe fatto, e bisogna invece parlare di differenza della differenza e dell'identità: il sé individuale si pone nella sua identità **differenziandosi** da ciò che è altro da sé e dunque rappresentandosi come interno rispetto all'esterno. Di questa situazione, di cui si può dare, chiaramente, una trascrizione in termini di psicologia dinamica, era ben consapevole la filosofia romantico-idealistica quando si rappresentava la nascita della soggettività individuale come colpa, anzi come la stessa caduta d'origine. D'altro canto, meglio riconoscersi colpevole che riconoscersi innocente, allorché si intenda salvare l'identità. La colpa infatti può essere perdonata, ma l'innocenza non può; nemmeno Dio può perdonare l'innocenza. Detto in altri termini: se la differenziazione con cui il sé individuale si instaura è colpevole, vuoi dire che ad essa precede, per così dire, una grande identità, che l'individuazione della coscienza infrange introducendo la differenza, ma che può essere recuperata in qualche modo: magari con l'aiuto e la degnazione di Dio, della grande identità, e magari conservando i vantaggi della colpa, cancellandone, insieme, la negatività. In effetti è il tema cristiano della **felix culpa**, redenta precisamente della finitizzazione di Dio stesso, ciò che domina il pensiero romantico-idealistico, soprattutto la filosofia dell'identità schellingiana e, in genere, la filosofia dell'arte romantica, da Schelling a F. Schlegel, a Solger.

Ma se l'individuarsi della coscienza non è una colpa, se esso non infrange un ordine ed una armonia precedenti, vuoi dire che esso è semplicemente una differenziazione fra le altre, un episodio fra gli altri all'interno dell'oscuro differire della differenza, un episodio che non instaura una differenza qualitativa ed

un effettivo « interno » in seno alla differenza, perché vera differenza qualitativa — e dunque, rappresentativamente parlando, vera interiorità — si avrebbe solo qualora all'individuazione della coscienza presiedesse l'identità, e non lo stesso differenziarsi della differenza. Se è il differenziarsi della differenza che presiede all'instaurazione del sé, questo è appunto un luogo qualunque, un luogo rispetto al quale si possono ripetere le parole di Hegel: esso è « immediatamente indifferente verso sé stesso [...] è esterno a sé, è la negazione di sé ed è un altro l u o-g o ». La richiesta di significato che il sé elevasse in questa situazione, sarebbe una richiesta che lo porterebbe ad incontrare l'assurdo, **l'Unsinn**. In una situazione siffatta, l'unico modo di sfuggire alla disperazione dell'assurdo, è quello di riconoscere l'indifferenza delle differenziazioni della differenza. La accettazione dell'indifferenza e la tacitazione della richiesta di significato è la sola via per evitare l'alienazione: ciò che non pretende di costituirsi come identità non corre il rischio di divenire altro.

La situazione della cultura contemporanea sembra caratterizzarsi precisamente per il riconoscimento, forse insuperabile, del trionfo della differenza, senza però che a tale riconoscimento faccia seguito una definitiva rinuncia al raggiungimento del significato. Da ciò 'i tratti decisamente alienati della cultura attuale; è ben vero che vistosi fenomeni di costume sembrano alludere ad un superamento della richiesta di significato (pensiamo alle pittoresche manifestazioni di un mondo più o meno giovanile che si abbandona ad una vita « estetica » e ludica); ma è anche innegabile che queste manifestazioni si pongono, nonostante tutto, **all'esterno** di una società che esse rifiutano, proprio in quanto ancora protesa alla ricerca di una identità che, per altro verso, si dà per dissolta. Nella situazione di trionfo della differenza la pretesa di instaurare l'identità non può realizzarsi che in forme ideo-logiche repressive, totalitarie ed alienanti. È in questo quadro che va inserita la stessa nascita e la stessa enorme diffusione della psicoanalisi (nel senso più

lato del termine, comprendendo, dunque, anche le scuole eterodosse rispetto all'insegnamento freudiano). Diciamo questo non solo con riferimento alla sua enorme diffusione terapeutica — che testimonia in linea di fatto, come osservavamo all'inizio, la disintegrazione della coscienza — ma anche e soprattutto con riferimento al quadro teorico — se si vuole di psicologia dinamica — che essa implica. Al momento della nascita, l'equilibrio assoluto fra sé ed ambiente (quell'equilibrio per cui essi formano un solo sistema) si rompe, generando il bisogno o il desiderio come richiesta di identità e di recupero dell'equilibrio distrutto. Senonché le pulsioni ed i legami con la identità originaria appartengono all'inconscio; **l'identificazione della coscienza** invece, è tanto maggiore quanto maggiore è la **coscienza della differenziazione**. La psicologia dinamica e la psicoanalisi nel suo momento teorico riprendono e radicalizzano la convinzione romantico-idealistica della coscienza empirica come di una identità posta sotto il segno della differenza; a ciò però non corrisponde — e forse non può corrispondere, proprio perché il problema non si pone, per definizione, a livello empirico — una soddisfacente definizione del problema della grande identità, la quale consiste in sé, senza bisogno di differenziarsi da altro. Il problema resta bensì, perché costituisce il presupposto stesso di quella ricerca di significato e di reintegrazione, alla cui insoddisfazione la terapia cerca di ovviare; ma una definizione teorica della grande identità non può essere data in termini empirici. Non è forse senza significato il fatto che Freud non solo non abbia fornito una teoria generale dell'adattamento, ma dell'adattamento non abbia nemmeno definito il concetto (12); così come non è senza significato il fatto che nel dibattito post-freudiano i rapporti fra conscio ed inconscio, da un lato, e fra es ed io, dall'altro, così come gli stessi rapporti fra la sistemazione topologica (inconscio, pre-conscio e coscienza) e la sistemazione dinamica della personalità (es, io e superio), siano oggetto di controversie e di difficoltà teoriche notevoli.

(12) In proposito si veda M. Olivetti Belardinelli, *Identificazione e proiezione*. Bologna. 1971. pag. 60. Ma per un recupero epistemologico della metodologia psicoanalitica in termini di teoria dei sistemi si veda M. Olivetti Belardinelli, *La costruzione della realtà come problema psicologico*, Torino

1973, in particolare il paragrafo « Possibilità di una interpretazione omeostatica della dinamica organismo-ambiente ».

Quale che sia la validità terapeutica dell'approccio psicoanalitico, esso implica dei problemi teorici che votano al fallimento ogni sforzo di sistemazione: la grande identità è infatti, insieme, il presupposto della terapia analitica ed il punto di riferimento che essa dissolve, alludendo al trionfo della differenza.

(13) In questo senso ci sembra di estremo interesse un orientamento di ricerca che si va diffondendo ampiamente e che mira ad accertare le motivazioni psicologiche di termini e locuzioni linguistiche. Tale orientamento (che finalmente sembra poter dare risposte soddisfacenti a quel problema semantico che la linguistica si vedeva costretta ad accantonare) tende a ricondurre la stessa fonazione e la stessa articolazione acustica del significante a precisi meccanismi determinati dal bisogno o dal desiderio (cioè dalla richiesta del significato o della « grande identità », come l'abbiamo chiamata). Si veda es. T. Thass-Thienemann, La formazione subconscia del linguaggio, Roma 1968; I. Fonagy, Les bases pulsionnelles de la fonation. Le sous, in « Revue française de psychanalyse », XXXIV, 1970, ; I. Fonagy, Les bases pulsionnelles de la fonation, La prosodie, ivi, XXXV, 1971, n. 4.

Comunque, ciò che più ci interessa notare in questa sede è come le prospettive teoriche dischiuse dalla psicoanalisi e dalla psicologia dinamica confermino integralmente i termini in cui si pone oggi una teoria generale del significato (13). In generale, infatti, si può dire che, affinché si instauri il processo di significazione, sono necessario due condizioni, senza delle quali il rinvio del significante al significato non si instaura nemmeno. In primo luogo è necessaria la non-identità tra significato e significante; senza la scissione fra i due termini non vi sarebbe, ovviamente, rinvio; si avrebbe forse — ma questo resta da vedere — la **Deutiichkeit**, la significatività trasparente e tautegorica, ma non la **Be-deutung**, il rinvio verso l'altro, l'allegoria. D'altro canto, se si vuole che il rinvio abbia successo e raggiunga veramente ciò che è significato dal significante, bisogna che fra questi due termini sussista una non-differenza; qualora fra di essi intercorresse una differenza assoluta e qualitativa, il rinvio non potrebbe certamente compiersi, e nemmeno instaurarsi; la pretesa di instaurarlo renderebbe assurdo quel termine **a quo** che si vuoi porre come significante e che non si vuole accettare semplicemente come insignificante. Tuttavia bisogna anche notare che la definizione puramente negativa delle due condizioni alle quali è possibile instaurare il rapporto di significazione — la non-identità e la non-differenza — è una definizione che scaturisce da un singolare ὕστερον πρότερον, che, come vedremo, porta nel pieno di una problematica temporale. La definizione negativa, infatti, nasce da una considerazione retrospettiva, (una considerazione quale è possibile allo sguardo della civetta di Minerva): quando il regno dell'identità è instaurato e il

luogo del significato è raggiunto, ciò che cronologicamente precedeva è superato, **aufgehoben**, e dunque ciò che prima esisteva positivamente viene considerato negativamente ed è posto come tolto. Non per nulla Hegel, già nello scritto sulla **Differenza** al quale abbiamo alluso, parlava non di identità dell'identità e della differenza, bensì di identità e della non-identità (14). Nella considerazione retrospettiva il prima, in quanto superato, viene concepito come mera negazione del dopo, ed è ovvio che, venendo esso definito negativamente, la definizione si presenti ancipite, duplice: non-identità, come negazione precedente di quello che poi è stato; non-differenza come negazione attuale di quello che è stato prima. La doppia negazione è forse l'unico modo per porre qualcosa come tolto. Naturalmente sullo statuto logico di questa situazione si potrebbe discutere a lungo; ma non è una discussione di questo genere che qui si vuole affrontare (si potrebbe anche affermare che la doppia negazione è la conseguenza non tanto di una illusoria teorizzazione speculativa, quanto di una effettiva indefinibilità teorica del problema della grande identità: ciò che prima osservavamo a proposito dell'approccio psicoanalitico e psicodinamico); piuttosto si vuole mettere in evidenza come la proiezione dell'identità al di fuori della coscienza empirica e la delimitazione del Τέμεος corrisponda precisamente a questa logica del significato. L'edificazione del tempio, infatti, è rassicurante e gratificante proprio per il fatto che essa proietta l'identità all'esterno del sé, facendo in modo che l'esterno non appaia più come l'angosciante circoscrizione della differenza, che minaccia di dissolvere la coscienza, bensì come esso stesso **identità**; entrando nel tempio il significato è raggiunto e definitivamente instaurato. L'esistenza individuale non è più ne insignificante ne assurda, perché essa è lo stesso significante che rinvia al significato. Entrando nel tempio e raggiungendo il significato l'esistenza è bensì « tolta », soppressa, ma essa rinasce ad una nuova vita, definitivamente integrata. Il significante è soppresso nel

(14) Cfr. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie*, ed. Lasson, voi. I, pag. 77.



momento in cui raggiunge il significato, ma nello stesso tempo è inverato come significante solo grazie a questo raggiungimento; esso, potremmo dire hegelianamente, è « posto come tolto ». Diversamente il significante rimane una richiesta insoddisfatta, una richiesta che, non potendo trovare risposta, resta bensì come richiesta, ma che da questo suo permanere è ben più radicalmente annichilita, in quanto il permanere la definisce come assurdo e come **Unsinn**.

Nel tempio non è possibile l'alienazione, perché una volta che la coscienza è entrata nel tempio non c'è più esteriorità, non c'è più una alterità che possa fagocitare e distruggere l'identità. La grande identità è tutta interna a se stessa perché essa non ha bisogno per attestarsi di differenziarsi dall'alterità. Tuttavia la grande identità contiene al proprio interno, come superata, la non-identità; è proprio questo quanto consente di parlare — con il linguaggio della rappresentazione — di interiorità della grande identità a sé stessa; se essa non contenesse come tolta la non-identità non sarebbe coscienza e trasparenza, non sarebbe **Selbtheit**, non apparirebbe a sé. L'essere presente a sé. infatti, pone come tolta la nonidentità di ciò che appare con ciò a cui esso appare:

essi sono lo stesso, sono **Selbst** Nel togliere in sé i peccati del mondo — soprattutto quella differenziazione originaria con cui si costituiva la coscienza empirica — la grande identità conserva l'interiorità ed elimina l'esteriorità, rendendo **felix** ciò che era **culpa**. Sono, questi, temi ovvi dopo la grande esperienza idealistica. Tuttavia ci pare chiara l'intenzione che anima questa nostra rievocazione: nell'evidenziare il tema dell'interiorità come costitutivo della grande identità, si vuoi sottolineare la non superabilità, o per lo meno il non superamento attuale della rappresentazione e, quindi, del linguaggio della rappresentazione (e, ancora, del linguaggio come rappresentazione). L'immagine spaziale è l'essenza stessa della rappresentazione, della **Vor-stellung**, di quel porre innanzi a sé che è tutt'uno con la distinzione di un

interno da un esterno e che, pertanto, attesta la permanenza della differenza fra differenza e identità nonché l'origine dell'identità individuale da un primordiale atto di differenziazione, che ancora non può apparire, stante la permanenza della differenza, come produttività dell'identità. Che la differenziazione originaria sia un atto di produttività dell'identità, può essere solo una fede ed una scommessa (non un sapere), proprio perché non possiamo prescindere dalla rappresentazione, cioè dalla posizione dell'esteriorità, nel momento stesso in cui vogliamo garantire per sempre l'identità del sé ed il significato dell'esistenza. È ben vero che la rappresentazione, in quanto pone l'esteriorità, instaura il rinvio del rapporto di significazione (ed è in tale senso che prima parlavamo del linguaggio come rappresentazione;

ma a questo tema non potremo fare qui che rapide allusioni, intese ad aprire uno spiraglio sulle necessarie conseguenze del discorso sul tempio). Ma che l'instaurazione di questo rinvio si concluda veramente con il togliimento della differenza fra la coscienza e l'alterità, e cioè che l'instaurazione del rinvio si concluda veramente con il raggiungimento del significato, ponendo così l'esistenza come significante nel momento stesso in cui viene tolto il suo ex-sistere, il suo differenziarsi dall'alterità, è cosa che resta da vedere. Nel regno della rappresentazione tutto reca il segno della differenza e in primo luogo reca questo segno lo stesso differenziarsi dell'individualità individuale da ciò che essa si rappresenta come esterno. Ma in questo ordine di considerazioni l'archetipo tematico occupa un posto particolare, in quanto esso è la **rappresentazione del superamento della rappresentazione**; esso è la rappresentazione di quell'autocoscienza assoluta, di quella grande identità, di cui non è possibile il concetto, il sapere in senso assoluto, il sapere come identificazione reale e totale, il sapere come autoidentificazione del **Selbst**. Ecco perché rispetto al tempio non è possibile se non un linguaggio inadeguato. Il linguaggio, per sua natura, non può essere che rappresentativo;

ma, rispetto al tempio, la rappresentatività cerca di superare se stessa, inducendo a parlare di una interiorità senza exteriorità o — che è lo stesso — di un luogo qualitativo. La storia delle religioni distingue, come si conviene all'approccio analitico che le è proprio, fra vari tipi di tempio: ad es., il puro recinto, cioè il Τέμενος nel senso stretto del termine, e l'edificio; e poi l'edificio stabile e la tenda, o il palo sacro; e poi ancora l'edificio come abitazione o luogo della manifestazione della divinità e l'edificio come luogo di raccolta dell'assemblea. Inoltre essa constata nelle religioni il vagheggiamento di una età primordiale senza tempio e, talvolta, il vagheggiamento di una età futura senza tempio (15).

Ma è chiaro che dal punto di vista dal quale ci siamo posti, queste tipologie, legittime ed anzi necessarie in una considerazione rigorosamente analitica, si unificano come rispondenti ad una sola dinamica esistenziale, (e psichica), consistente in quella proiezione dell'identità all'esterno che garantisce per sempre la coscienza empirica della sopraffazione della differenza. Da questo punto di vista, anzitutto, è inessenziale che il tempio sia posto come luogo al quale si può accedere o come luogo al quale è interdetto assolutamente l'accesso. Mentre l'eventuale inaccessibilità del tempio si spiega con la « rottura del piano ontologico » che essa simboleggia visivamente, la sua eventuale accessibilità non è mai disgiunta dalla necessità di morire e di rinascere ad una nuova vita. L'ingresso nel tempio si accomuna da questo punto di vista alle cerimonie iniziatiche, che sempre simboleggiano ultimamente la morte dell'uomo vecchio e la nascita di un uomo nuovo; non infrequentemente, infatti, il tempio inaccessibile è, tuttavia, accessibile ai sacerdoti, o al sacerdote, cioè alla persona sacra, all'esistenza che differisce qualitativamente da quella che abbiamo chiamato esistenza empirica. L'equivocità fenomenologica, dunque, che ci è documentata dall'esistenza storica di templi accessibili e templi inaccessibili, si spiega con l'equivocità essenziale della rappresentazione

(15) V., ad es., K. Goldammer, Die Formenwelt des Religiösen, Stuttgart 1960, pagg. 190-205

che paradossalmente, **rappresenta**, il superamento della rappresentazione; la posizione del luogo qualitativo è — ripetiamo — la posizione di una **esteriorità** che vale come assoluta, definitiva ed esclusiva **Interiorità**. È ovvio dunque che la rappresentazione in questa equivoca situazione di autosuperamento non possa fare altro che accentuare l'uno o l'altro dei due versanti spaziali, nei quali essa, per il fatto stesso di essere rappresentazione, **Vor-stellung**, si concreta: l'esterno o l'interno. A questo punto, anzi dovrebbe essere evidente come non vi sia una differenza qualitativa fra la cerimonia iniziatica — la consacrazione dell'esistenza empirica — e la delimitazione del tempio; quali che possano essere i rapporti che storicamente, nella concreta fenomenologia delle religioni positive, intercorrono fra esistenza e tempio — totale inaccessibilità; accessibilità al solo uomo sacro; accessibilità a tutti, previa, però, la morte alla vecchia vita — è evidente che esistenza e tempio si corrispondono, appunto, come quei due versanti — interno ed esterno — che la rappresentazione vuole superare nel suo ultimo, paradossale tentativo e che, tuttavia, rimangono disgiunti per la inevitabile spazialità della rappresentazione medesima. Il tentativo di instaurare la grande identità per mezzo della rappresentazione può solo riuscire a dar luogo ad una **omologia** fra i termini che essa presuppone. Siffatta omologia è stata ampiamente rilevata dalla storia delle religioni, la quale ha messo in evidenza come il tempio simbolizzi assai frequentemente il corpo dell'uomo, del fondatore, del re, di Cristo, ecc.; ma su questo tema dovremo tornare più innanzi, quando, essendo stato completato l'esame fenomenologico, esso potrà essere considerato nella completezza delle sue implicazioni, consentendo così di chiarire definitivamente la struttura aporetica della rappresentazione che rappresenta il proprio superamento.

Per ora converrà notare che anche un'altra equivocità fenomenologica di fronte alla quale ci pone la

storia delle religioni, si lascia ricondurre alla struttura necessariamente equivoca della rappresentazione autosuperantesi. Vogliamo dire che, dal punto di vista che abbiamo assunto, trova unificazione anche l'altra fondamentale distinzione fra tempio come luogo di manifestazione o di abitazione della divinità e tempio come luogo di riunione dell'assemblea. In entrambi i casi, infatti, l'interiorità del tempio è il simbolo di quella grande identità in cui il sé è definitivamente garantito in quella nuova vita ove esso è tolto come interiorità che si differenzia dall'esterno e che, pertanto, è minacciata dalla differenza. L'assemblea può, ad esempio, essere considerata il corpo di Cristo, il corpo mistico di colui che, ponendosi come superatore, **Aufheber**, della religione del Tempio, aveva potuto dire ai suoi accusatori

« distruggete questo tempio ed io lo farò risorgere in tre giorni » (16). È chiaro come in queste stesse parole, che annunciano la fine della rappresentazione, la rappresentazione si reintroduca dialetticamente: il corpo è pur sempre delimitazione, Τέμεος; il corpo, anzi, « prende corpo » precisamente come confine fra interiorità ed esteriorità. Nelle parole di Gesù, pertanto, la fine della separazione e della rappresentazione, in quanto è purtuttavia rappresentata, non può configurarsi se non come uno spostamento dell'accento dal versante esterno che la rappresentazione implica (il Tempio di Gerusalemme), al versante interno (il corpo dell'esistente). È ovvio che, conformemente a questo superamento rappresentativo della rappresentazione (superamento che, va notato, si attua, comunque, attraverso una morte ed una resurrezione), anche le altre precedenti distinzioni « temeniche » siano tolte: il popolo eletto, separato qualitativamente dalle altre genti — o dalle genti « altre » — non è più tale, perché tutte le genti, con questa morte-resurrezione, rientrano nell'identità del grande corpo. D'altro canto però è anche ovvio che, in quanto il superamento della rappresentazione resta pur sempre rappresentativo, l'accesso di tutti alla nuova identità non possa attuarsi se non attraverso il manteni-

(16) Giovanni, 2, 19.

mento di una differenziazione radicale quale è quella che delimita l'**intra** dall'**extra ecclesia**. Per varcare il limite bisogna ripetere quella morte al vecchio che consente di risorgere nel nuovo corpo. La nuova vita, però, non è più la vita della coscienza empirica; non è più il singolo esistente che vive, ma è la vita della coscienza empirica; non è più il singolo esistente che vive, ma è la grande identità che vive in lui. L'immersione nell'acqua battesimale lava la colpa d'origine e ben **rappresenta** la nuova situazione in cui fra il sé risorto e l'ambiente non v'è più differenza. Queste espressioni rinviano alla dimensione psicologica che abbiamo già evocato; la nascita segna precisamente quella separazione del corpo dall'ambiente intrauterino, data la quale, come si è detto, l'identificazione della coscienza è tanto più solida, quanto maggiore è la coscienza della differenziazione. Non rientra tuttavia nelle nostre intenzioni — e nella nostra competenza — illustrare analiticamente temi ormai ampiamente noti e forse abusati come quelli del valore simbolico che, in sede analitica, possiederebbero l'immersione nell'acqua o l'ingresso nel tempio. Piuttosto qui vogliamo sottolineare come il grande corpo — cioè la grande identità che non può dunque essere pensata se non rappresentativamente, e che proprio per questo non ci facciamo scrupolo di qualificare insistentemente come « grande » — vogliamo sottolineare, dunque, come il grande corpo possa essere rappresentato indifferentemente come corpo individuale (ciò che è più evidente in sede psicologica) o come corpo sociale. Non siamo noi ad inventare la metafora « corpo sociale », la quale, evidentemente, è d'uso comune; proprio l'ovvietà di tale riferimento al corpo dimostra la unificabilità di queste diverse prospettive — individuale e sociale — che in tanto si differenziano, in quanto scaturiscono entrambe dalla natura costitutivamente equivoca della rappresentazione che tenta di superare se stessa. L'essenziale è che l'identità sia la **grande** identità, e il corpo sia il **grande** corpo. Dal punto di vista in cui ci siamo posti, è poi irri-

levante che il luogo qualitativo, nella sua dimensione sociale, sia pensato come corpo mistico (la « grande madre » Chiesa), come regno dello spirito, o come regno dei proletariato: la morte è comunque la condizione per la resurrezione nell'identità totale o nella totalità come identità, e noi non vogliamo qui giudicare — o scommettere — se questa morte che supera definitivamente l'alienazione debba essere quella religiosa, quella filosofica, o quella della rivoluzione. In quella filosofica, non meno che in quella politica o religiosa, la situazione della rappresentazione autonegatrice non è superata: come si sono ricordate le aporie rappresentative dell'immagine del corpo di Cristo (date le quali la religione che doveva eliminare il tempio antico ha ripreso ad edificare i suoi edifici sacri), così si potrebbero ricordare le aporie rappresentative del regno dello spirito o del regno del comunismo: non per nulla Hegel ricorre all'immagine schilleriana del **calice**, circoscritto bensì, ma totale (**Aus dem Kelche dieses Geisterreiches/ schäumt ihm seine Unendlichkeit**) e Marx ricorre all'immagine hegeliana del proletariato come **classe**, opposta bensì, ma universale. Immagini tutte che sono chiaramente riconducibili all'archetipo temenico e alle aporie, o alla essenziale equivocità (nel senso etimologico del termine) della **Vorstellung** che tenta di superare se stessa per garantirsi definitivamente dall'alienazione.

Ciò detto, si può ben intendere come anche l'altra importante differenza di fronte alla quale ci pone la storia delle religioni — il tempio come edificio stabile o come oggetto mobile: tenda, palo, eco. — sia riconducibile ad una sostanziale identità e ad una identità sostanzialmente equivoca. La questione va considerata da un punto di vista soprattutto funzionale: la funzione a cui assolvono questi oggetti temenici è la medesima, vale a dire una funzione cosmopoietica. Intorno al tempio si coordina e si armonizza definitivamente il caos dell'ignoto; il Τέμεος costituisce la diga intorno alla quale si infrangono

i flutti alienanti della differenza. Il tempio, sia esso un edificio, un recinto, un monte, una tenda, un palo, ecc., appare sempre come il centro del mondo, **l'axis o l'umbilicus mundi**; esso è dunque, volta per volta, il punto in cui cielo e terra si toccano, il luogo ove la coppia tantrica suprema si è unita nell'amplesso cosmogonico, la croce su cui è avvenuto il sacrificio redentivo. e così via. Qui finalmente abbiamo modo di mettere in evidenza come concretamente si configuri quella paradossale limitazione totalizzante che è propria del luogo qualitativo. Il tempio. dicevamo all'inizio, è il luogo rispetto al quale non ci si può porre all'esterno; ebbene, stanti le aporie a cui la rappresentazione da luogo in questo tentativo di autosuperamento, l'unico modo per affermare la totale interiorità del Τέμεος, negando l'esteriorità della differenza, è quello di considerare il Τέμεος alternativamente come orizzonte e come centro. Allorché si è, fisicamente, all'interno del tempio, questo appare come la totalità del cosmo e il suo perimetro è l'orizzonte totalizzante e coordinante. Rispetto all'orizzonte totalizzante non avrebbe senso porsi la questione dell'ulteriorità (spaziale e, come vedremo, temporale). D'altro canto, allorché si è, fisicamente, all'esterno del tempio, questo appare come il centro unificatore, altrettanto totalizzante e coordinante. Questa continua sistole e diastole, questo pulsante ed illusorio scambio fra centro ed orizzonte, è il modo precario in cui viene superata, rappresentativamente, l'altra precarietà, ben più minacciosa, che è quella per cui alla salvezza dell'interno continua a corrispondere la **nulla salus**, la dannazione dell'**extra**. Accettando l'esteriorità, il luogo qualitativo è esposto al pericolo di divenire luogo qualunque, dissolvendo così il significato dell'esistenza; è il rischio dell'alienazione che abbiamo espresso con le parole di Hegel: « il luogo è immediatamente indifferente verso sé stesso [...] è esterno a sé. è la negazione di sé ed è un altro luogo». Rifiutando l'esteriorità, si dà bensì luogo ad un movimento continuamente ripetuto, come quello dello scambio cen-



tro-orizzonte; ma questo movimento è forse la pulsazione stessa dell'identità; non, dunque, quel movimento che Hegel associava al luogo quantitativo nella sua introduzione alla filosofia della natura, ma lo stesso spumeggiare a sé stesso dello spirito assoluto, la rappresentazione di quella vibrante trasparenza di sé a sé che la coscienza vorrebbe raggiungere. **Vorrebbe** raggiungere: invero si tratta pur sempre di una rappresentazione, di una rappresentazione che scaturisce dalla negazione che la rappresentazione fa di sé come di ciò che pone, insieme, interiorità ed exteriorità. Questa rappresentazione non toglie, bensì presuppone la dialettica di **intra** ed **extra**, non la supera, bensì vive negativamente come, e solo come, costante negazione di quel presupposto. Se questo presupposto fosse tolto (17), verrebbe meno anche l'instabile rappresentazione dello scambio centro-orizzonte. Verrebbe meno per lasciare il posto alla stabilità dell'idea? Forse, e così si può anche scommettere. Ma noi non possiamo fare altro che rappresentare. Comunque, tanto che lo scambio evidenziato costituisca la fibrillazione dissolvente della differenza, quanto che esso costituisca la pulsazione vitale dello spirito che si preannunzia nella sua pienezza, si può ben intendere come esso rappresenti un movimento assai più interessante di quello che può caratterizzare il tempio come tenda, come palo, o come altro oggetto mobile. Quest'ultimo, infatti, è un movimento puramente esterno e quantitativo, che le scienze empiriche possono facilmente spiegare nell'ambito loro proprio (riferendosi, principalmente, al nomadismo del popolo in questione); quello, invece, è un movimento totalmente interno, che si determina precisamente nella costante negazione della exteriorità. A questo punto si può anche riprendere, in un quadro fenomenologico e interpretativo sufficientemente completo, la questione dell'omologia, che **rappresenta**, ma non è l'identità. Precedentemente avevamo avuto modo di riferirci all'omologia uomo-tempio (o corpo-tempio), mettendo in evidenza come essa corrispondesse al tentativo di negare rap-

(17) Sia detto per inciso: è Schelling che, nella Filosofia della rivelazione, assimila Vor-stellung a presupposto; ciò però avviene in un diverso contesto sul quale non è qui possibile soffermarsi.

presentativamente la differenza interno-esterno; ebbene, ora possiamo completare il discorso, considerando come a questo stesso tentativo corrisponda l'omologia tempio-cosmo. Lo scambio centro-orizzonte è, ovviamente, il fondamento rappresentativo di questa omologia che la storia delle religioni documenta **ad abundantiam**. Le nostre considerazioni, anzi, avevano preso le mosse proprio dalla constatazione del costante simbolismo cosmico del tempio;

adesso però è evidente che il termine « simbolo » è troppo generico per denotare questa complessa e precisa realtà del tempio, alla quale meglio si conviene il termine di « omologia ». L'omologia dunque è la « rappresentazione » dell'identità. Uomo-tempio-cosmo si corrispondono nel tentativo della instaurazione rappresentativa dell'identità e della eliminazione della differenza per mezzo della **Vor-stellung**. Quando il mondo appare come esteriorità, si edifica il tempio; quando il tempio stesso appare come esteriorità, si instaura il tempio del proprio corpo:

il corpo come tempio dello spirito, in attesa che lo spirito — l'interiorità senza esteriorità — elimini il corpo. È, questa, una considerazione a ritroso e dissolvente di quella omologia uomo-tempio-cosmo che la rappresentazione vorrebbe instaurare per negare sé stessa. Considerazione possibile — anzi storicamente realizzata nell'ambito della civiltà cristiano-occidentale — proprio perché lo scambio centro-orizzonte non toglie, bensì presuppone 'la differenza rappresentativa interno-esterno. Il **regresso** interiorizzante è il necessario corrispettivo del paradossale **progresso** interiorizzante, il corrispettivo di quella proiezione dell'interiorità all'esterno la quale cerca di negare la differenza, ma non vi riesce, perché nel regno della rappresentazione la redenzione presuppone la condanna e perché la **Vor-stellung**, nel proiettare l'interno verso l'esterno, pone necessariamente l'interno stesso come esteriorità. Lo scambio centro-orizzonte — pulsazione o fibrillazione? — ci pare dunque di fondamentale importanza, in quanto esso costituisce l'essenza stessa di quella che abbiamo

chiamato « dialettica del pensiero rappresentativo ». Ora però non si può fare a meno di notare che nella cultura attuale le due nozioni rappresentative di « centro » e di « orizzonte » sono entrate entrambe decisamente in crisi. Sulla crisi della nozione di centro è financo inutile soffermarsi, tanto ovvia ed ampia è la fenomenologia alla quale ci si potrebbe richiamare; per rimanere nell'ambito accademico si potrebbero ricordare, ad esempio, la pessimistica constatazione che Hans Sedlmayr ha fatto del **Verlust der Mitte** nel campo delle arti rappresentative, o l'ottimistica tematizzazione dell'« onnicentrismo » da parte di Ugo Spirito; ma per scendere ad un livello empirico si potrebbero fare amplissimi riferimenti alle critiche dei centralismi politici e religiosi (connesse queste ultime alla messa in questione del sacerdozio sacramentale, così come le prime sono connesse alla messa in questione della differenza qualitativa del Cesare rispetto all'uomo comune); si potrebbe inoltre fare riferimento alla individuazione relativizzante che l'antropologia ha fatto dei molti — e perciò stesso vicendevolmente annullantisi — etnocentrismi. Ma potrebbe mai una rassegna del genere raggiungere una sufficiente completezza dopo che le colonne d'Ercole sono state varcate e il « folle volo » di dantesca memoria si è rivelato, almeno tecnicamente, savio? Si può ancora cercare il paradiso terrestre, come l'Ulisse di Dante, dopo che il παράδεισον, l'**hortus conclusus**, l'archetipo temenico che era al centro del mondo, non è più pensabile? Si può ancora parlare di cosmo dopo la vanificazione del geocentrismo, dopo quello che A. Koyré ha chiamato il passaggio « dal mondo chiuso all'universo infinito »? Si può ancora salire sullo Ziqqurat a contemplare le stelle, dopo che ognuno di noi può contemplare dalle stelle la terra, profanando quell'esterno, quel **profanum** (letteralmente: ciò che sta dinanzi al tempio) che consentiva, comunque, di rappresentarsi l'interno? Lo Ziqqurat — la torre di Babele — è crollato; la confusione delle lingue è la perdita del significato. La profanazione del profano è, forse, più gravida di

conseguenze della profanazione del sacro. Fuor di metafora (ma si tratta di una metafora che utilizza pur sempre il riferimento al tempio e a ciò che è dinanzi al tempio, **vor-gestellt** ad esso: il **pro-fanum**, per l'appunto): la condanna dell'esterno è la condizione non toglibile per l'attestazione dell'interno e la posizione redentrica dell'identità; senza condanna non c'è nemmeno redenzione e, dunque, invece della instaurazione della grande identità si assiste al trionfo della differenza che dissolve il significato.

Già in questa rapida esemplificazione della perdita del centro si è potuto osservare il costante rinvio della nozione di centro a quella di orizzonte totalizzante; la perdita del centro è tutt'uno con l'impossibilità della totalizzazione e dunque con l'impossibilità della conclusione del rinvio la quale toglie la differenza tra significante e significato — il rinvio della **Be-deutung** — instaurando il regno della significatività intraneante, cioè della significatività senza ulteriorità (spazio-temporale), della **Deutlichkeit**. Ma se già la perdita del centro illustra la vanificazione dell'orizzonte, non sarà inutile ricordare come, al di là della implicazione nella nozione di centro, la nozione di orizzonte subisca anche direttamente una crisi molto significativa. Questa affermazione può forse suscitare qualche dubbio, dal momento che mai forse come oggi la nozione ricorre nel lessico filosofico e, in genere, nel lessico intellettuale. Soprattutto dopo le grandi esperienze dell'esistenzialismo tedesco, **Horizont e Umgreifendes** sono termini ricorrenti e qualificanti del linguaggio colto attuale. Ma si tratta di un uso che contrasta decisamente con l'accezione totalizzante alla quale abbiamo fatto riferimento, o meglio di un uso che deriva precisamente dal proposito di negare ogni **apparenza** totalizzante. Mentre nel caso del tempio si parte dal limite per negarlo, negando l'esteriorità ed assumendo il limite come totale interiorità, come orizzonte totalizzante ed identificante, nel caso delle utilizzazioni contemporanee della nozione di orizzonte si parte dall'apparenza totalizzante che contraddistingue tale nozione,

per poi negarla, negando l'apparenza come totalità e riconoscendo l'orizzonte nella sua natura di limite, di attestazione ultima dello scarto e della differenza ontologica. L'apparenza non è la totalità, perché non è la luminosa e trasparente manifestazione del sé a sé. ma è piuttosto quell'apparire della differenza che rinvia alla notte e alla inapparenza del fondamento. L'orizzonte come limite è la fine del sé, di ogni trasparenza e di ogni totalità; l'apparenza è precisamente il segno del limite e della impossibilità del sé, l'apparenza è l'attestazione di una opacità insuperabile e di uno scarto che dissolve l'interiorità, tenendo a realizzare una totale exteriorità. Naturalmente la espressione « **totale** exteriorità » è inadeguata, e deriva dalla essenziale equivocità del pensiero rappresentativo, che abbiamo ampiamente teorizzato a proposito dell'archetipo temenico. Solo che qui la equivocità è assunta in termini radicalmente ribaltati, perché, mentre nel caso del simbolo cosmico l'esterno veniva assunto solo per affermare l'interno, qui l'interno viene assunto solo per affermare l'esterno. Proprio da questa assunzione si è indotti ad usare l'espressione «totale exteriorità»; ma è chiaro che siffatta espressione vuole precisamente indicare, con l'equivocità della rappresentazione che tenta di superare se stessa (questa volta nel senso della differenza, anziché in quello dell'identità), l'esteriorità come impossibilità della totalità. Il sé non è più a casa sua, non è più nell'interiorità del suo ambiente, perché non c'è più casa in cui stare presso sé. La sua casa non c'è più. perché all'esterno non c'è più proprietà. La proprietà è, in primo luogo, la proprietà del sé a sé; ma la morte della coscienza è la morte di ogni proprietà nel senso ontologico del termine. La opacità del limite sembra contrastare con l'affermazione di una definitiva uscita del sé dalla propria interiorità; ma questo avviene, appunto, perché la rappresentazione è equivoca, e dunque nemmeno nel caso del tentativo di un suo superamento nel senso della differenza (la « totale » exteriorità) essa può prescindere dalla correlativa posizione di una interiorità.

In realtà, per quanto la rappresentazione appaia equivoca, 'la totale esteriorità è rappresentativa precisamente della posizione del limite come scarto insuperabile ed opaco. Nella migliore delle ipotesi, per un pensiero che non sia dimentico della dottrina hegeliana della spirito oggettivo, l'orizzonte riconosciuto come limite e come apparente totalità può dare luogo ad una **Horizontverschmelzung**; ma la « fusione degli orizzonti » di cui parla Gadamer, mentre è un'immagine rappresentativa che dissolve ogni significato totalizzante della nozione di orizzonte, moltiplica all'infinito i fuochi dell'universo interpretativo: un universo che non ha più centro (18). Forse nessuno come Nietzsche ha rappresentato con efficacia di immagini la nichilistica dissoluzione dell'orizzonte e la perdita del centro, proprio nel passo della **Gaia scienza** in cui parla del folle annunzio della morte di Dio: « Chi ci dette la spugna per cancellare tutto l'orizzonte? Che facemmo noi quando liberammo la terra dal suo sole? In che direzione si muove ora essa? In che direzione ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non precipitiamo noi ora di continuo? Indietro, dai lati, innanzi, da tutte le parti? C'è ancora un sopra? Un sotto? Non erriamo noi come per un nulla infinito? Non ci investe il soffio dell'abisso? Non s'è fatto più freddo? Non viene la notte, sempre più notte?» (19). Questo il contesto rappresentativo in cui si inserisce il folle annunzio; ma è possibile un annunzio che non sia quello della follia, dopo che si è riconosciuto l'orizzonte come limite e coi remi si è fatto ala al folle volo, per andare alla ricerca di un centro paradisiaco che quel riconoscimento ha per sempre vanificato? È possibile un « buon annunzio » (eùocYY^^) dopo che la luce del sapere si è spenta? Quali « parole di vita eterna » sono possibili, se esse non sono di uno solo, vale a dire se esse proliferano in una infinità di significati, che ci impedisce di **sapere il significato**? Il significato non è indissolubilmente legato al sapere e a quel compimento del rinvio che instaura la trasparenza luminosa, togliendo la differenza tra significante e signi-

(18) L'introduzione della pianta ellittica — e quindi la sostituzione dei due fuochi all'unico centro — in certa architettura sacra barocca è un fenomeno il cui vero significato può essere colto solo mettendo per così dire, in parallelo la storia dell'arte con la storia della teologia e la storia della filosofia.

(19) F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. V-2, Milano 1965. pagg. 124-125.

ficato ed instaurando il regno dell'identità? La vita eterna non è più pensabile; se la vivente coincidenza del sé con sé è annichilita non resta che « morire la morte », come si esprime Kierkegaard. La vita della coscienza diviene allora una malattia mortale. « La disperazione — così Kierkegaard nella **Malattia mortale** — è una malattia nello spirito, nel sé, e così può essere triplice: la disperazione di non essere consapevole di avere un sé [...]; la disperazione di non voler essere se stesso; la disperazione di voler essere se stesso » (20). Solo che per Kierkegaard la messa in crisi dell'autocoscienza hegeliana non è totale, perché egli non rifiuta la **Vor-stellung** della identità; la disperazione infatti è « il peccato » (21), e il peccato è « **davanti** (vor) a Dio [...] disperatamente voler essere sé stesso o non voler essere sé stesso » (22); la condanna implica quella proiezione dell'identità all'esterno, la quale rende possibile l'ingresso nel tempio e l'instaurazione di una interiorità senza esteriorità. Se il rimanere all'esterno del tempio è concepito come una colpa, questa posizione esterna non dissolve il tempio, ma lascia aperta la speranza, o la fede che il limite escludente si trasformi in orizzonte includente, redimendo la colpevolezza dell'extra e instaurando la trasparenza perduta: « La formula che descrive lo stato del sé quando la disperazione è completamente estirpata — così Kierkegaard conclude il paragrafo introduttivo della **Malattia mortale**, del quale abbiamo ricordato l'esordio — è questa: mettendosi in rapporto con sé stesso, volendo essere sé stesso, il sé si fonda **in trasparenza** nella potenza che l'ha posto » (23). Ma se l'esteriorità non è una colpa, non resta che morire la morte, rinunciando alla vita eterna e alle parole che la **rappresentano** (la vita eterna come ingresso nel regno dei significati).

(20) S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, trad. tedesca in Gesammelte Werke, a cura di E. Hirsch, voi. XXIV-XXV, pag. 8.

(21) « La disperazione è il peccato » suona precisamente il titolo della seconda parte della Malattia mortale.

(22) S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, cit., pag. 75. Il tema del « davanti a Dio », o « di fronte a Dio » è connesso con il peccato già in Aut aut: si veda il significativo « Ultimatum » di quest'opera, i cui titoli suonano precisamente: « L'elemento edificante presente nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto » (in Gesammelte Werke, cit., voi. I, pagg. 361-378). E' ^superfluo ricordare l'origine luterana del tema del peccato come peccato coram Deo.

(23) S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, cit., pag. 10.

Orbene, questo discorso, che può sembrare estremamente astratto e concettualizzato nel momento stesso in cui cerca di mostrare la inevitabile rappresentatività del pensiero, trova ampio riscontro

anche a livello di simbolizzazione spaziale e architettonica. Non stupirà di certo che la morte della coscienza, o meglio la malattia mortale della coscienza, — che la morte, come quella di Lazzaro, osserva ancora Kierkegaard, non è veramente mortale — sia rappresentata dall'architettura contemporanea. Data la natura spazializzante della rappresentazione, si può ben intendere come un'arte, o una τέχνη, la cui essenza consiste nella conformazione dello spazio, rifletta quella che abbiamo chiamato « dialettica del pensiero rappresentativo ». Bisogna, anzi, essere più precisi; la conformazione architettonica dello spazio risponde ad una finalità precisa: essa è costitutivamente intesa **all'abitare**, vale a dire alla trasformazione dello spazio, come semplice exteriorità, in ambiente, in casa dell'uomo, cioè in una exteriorità che non è più mera estraneità, bensì diviene proprietà, ed in tale appropriamento supera lo stato della pura differenza (o della pura indifferenza), rispecchiando quel tentativo estremo di proiezione dell'identità all'esterno, che lo psicologo interpreta come tentativo di ritorno intrauterino, e che il filosofo generalizza come risposta all'esigenza di significato e di integrazione totale. La cosmopoiesi architettonica, dunque, è la effettiva posizione all'esterno di quella **Vor-stellung** dell'interiorità che nel campo del pensiero resta ancora confinata all'interiorità della coscienza. « **Dichterisch wohnet der Mensch** », osserva Heidegger citando il prediletto Hölderlin (24). Vale a dire che il fare architettonico rappresenta all'esterno precisamente il tentativo paradossale della rappresentazione che cerca di superare rappresentativamente se stessa. È ovvio quindi che l'essenziale equivocità di questo tentativo — più volte sottolineata — trovi una precisa corrispondenza nella cultura architettonica. La ineliminabile e reciproca implicazione di interno ed esterno, viene tra-dotta, transposta dal linguaggio architettonico all'esterno (come, peraltro, da ogni linguaggio, in quanto esso è rappresentazione; solo che, a differenza dell'architettura, negli altri linguaggi l'essenziale natura « abitativa » del processo di si-



gnificazione e di cosmopoiesi può non essere **co-sciente**). Mentre, però, sino ad oggi tale costitutiva equivocità tra interno ed esterno veniva indirizzata nel senso di un privilegiamento dell'interno, oggi, invece, viene indirizzata nel senso di un privilegiamento dell'esterno. Questa affermazione può non convincere solo qualora si consideri l'architettura contemporanea superficialmente, accontentandosi di quella che, evidentemente, è la sua **apparenza** abitativa; ma la questione, come si è visto, sta precisamente nel fatto che l'apparenza non è più la totalità o il preannuncio rappresentativo della totalità come trasparente apparire del sé a sé, bensì è il segno dell'impossibilità della totalizzazione, il manifestarsi dell'opacità del limite e dello scarto -ineliminabile. Oggi abbiamo bensì un'architettura sacra — non sappiamo ancora per quanto — ma quel che conta è che il tempio non serve più da modello al fare architettonico, non costituisce più l'archetipo dell'abitare. La storia delle religioni e dell'architettura hanno ampiamente rilevato l'omologia della casa e della città con il tempio nelle culture antiche e meno antiche; rilevare questo significa semplicemente constatare l'intenzionalità integratrice dell'attività architettonica, il suo operare al fine dell'instaurazione della coscienza, del luogo qualitativo e totale. L'abbandono di questa omologia non può dunque essere ricondotto semplicisticamente ad un progresso tecnico o ad una generica ed imprecisa secolarizzazione della civiltà contemporanea: alla secolarizzazione ci si può anche riferire, purché si sia consapevoli che essa implica la dissoluzione della dialettica **fanum-profanum** e dunque, presa in senso rigoroso, indica precisamente la dissoluzione dell'archetipo temenico, del **fanum**. Casa, tempio, città erano sempre simbolo cosmico e centro del mondo; alla loro comprensione in termini di centro corrispondeva la comprensione del limite — della soglia, del vallo, delle mura — in termini di orizzonte, e la persistenza dell'esteriorità veniva negata, rappresentativamente, mediante l'evidenziato scambio centro-orizzonte. Ma la perdita del

centro e la dissoluzione dell'orizzonte (si che il limite è pura attestazione di differenza) caratterizzano precisamente il linguaggio architettonico contemporaneo. L'architettura si risolve, nella generalità della dottrina attuale, in urbanistica; la casa non è più pensabile come Τέμεος, ma solo come un brano di città. Quest'ultima, lungi dal coordinarsi attorno ad un centro — sia esso il tempio o altro edificio privilegiato — è caratterizzata da un essenziale policentrismo, corrispettivo alla dissoluzione dell'orizzonte. Tale dissoluzione è certamente da ascrivere ad esigenze pratiche connesse così all'estendersi dell'urbanizzazione come al venir meno della necessità di una difesa attraverso un perimetro fortificato (25); ma per chi ricerca non un significato, bensì il significato, il fenomeno è certamente significativo di quella perdita della totalità che definisce l'impossibilità stessa del significato; si che questo si mostra solo nei termini di una ripetuta negazione. Non mancano certo i piani urbanistici, ma essi rispondono a modelli spazialmente aperti, che superano la stessa dimensione della città in quella del territorio, e a modelli temporalmente aperti, si che qualcuno ha teorizzato, anni addietro, **l'action planning**, in conformità all'**action painting** allora in voga.

(25) Ma sul significato simbolico e cosmico delle stesse fortificazioni vedi P. Marconi, F. P. Fiore, G. Muratore, E. Valeriani, *La città come forma simbolica*. Roma 1973.

Sarebbe fraintendere il senso del nostro discorso ritenere che esso rappresenti un'assurda **laudatio temporis acti**, la quale non è nemmeno in grado di rendersi conto dell'inevitabilità o dell'assoluta necessità tecnica e scientifica di certi fenomeni; qui si fa, per l'appunto, una fenomenologia, convinti che il fenomeno nel suo apparire, nel suo φαίνεσθαι, manifesti il significato; il fenomeno manifesta il significato sia positivamente, cioè come affermazione di esso, sia negativamente, cioè come suo dissolvimento (tale dissolvimento essendo, nella situazione negativa, l'unica possibilità del significare). Agli occhi del fenomenologo (in senso hegeliano, o meglio posthegeliano) i fenomeni — in questo caso i fenomeni scientifici e tecnici — hanno un significato — il loro significato — che non coincide immediatamente con lo

stesso significato scientifico e tecnico; quest'ultimo, piuttosto, è un loro aspetto, un significante, che il fenomenologo cerca di ricondurre al significato a cui esso rinvia. Da questo punto di vista sarebbe inadeguato ricondurre i fenomeni ricordati alla loro dimensione scientifica o tecnica, che invece è precisamente ciò che va spiegato. È indiscutibile che determinate soluzioni architettoniche siano rese possibili per la prima volta dall'utilizzazione di tecniche e materiali nuovi o dall'adozione di diversi e più sofisticati metodi di calcolo; ma che queste soluzioni nuove divengano un fatto di stile, cioè di linguaggio e di espressione, è cosa che dimostra come lo stesso reperimento tecnico della loro possibilità sia un fenomeno carico di significato. Quando pertanto l'architettura contemporanea ci mette di fronte all'abbandono della simmetria, all'adozione di elementi standardizzati, ecc., non ci si può rifiutare di ascoltarla; risolvendo la parola nel modo in cui avviene la fonazione, non si può credere di negare che il linguaggio parli. Nell'architettura sacra contemporanea l'adozione di elementi standardizzati (contrastanti con l'unicità dei qualitativo), l'adozione di soluzioni asimmetriche (che negano l'ordine instaurato dal Τέμενος, la **certa lex** del **gyrus**) e di soluzioni policentriche (che negano il valore coordinante e totalizzante del centro unico), la costruzione della parete privilegiata — quella su cui aggetta l'altare — o dell'intero Τέμενος in vetro (ciò che nega l'interno come totalità e apre la prospettiva sull'esterno) ed altre soluzioni stilistiche, sono tutti fenomeni che sarebbe ingenuo ricondurre semplicemente alle inedite possibilità dischiuse dalle nuove tecniche di costruzione, e che invece, dopo quanto si è detto, appaiono l'assunzione contraddittoria e dissolvente di rappresentazioni anti-temeniche nel tema-limite del vecchio universo rappresentativo.

Ma non è sul commento di queste contraddittorie manifestazioni dell'architettura sacra contemporanea che intendiamo concludere il nostro discorso; la va-

nificazione della omologia casa-tempio e città-tempio è forse più importante, per la messa in evidenza della vanificazione del luogo qualitativo nell'età della tecnica, che un esame degli ultimi, contraddittori residui della vecchia cultura nella cultura nuova. Da questo punto di vista ci interessa piuttosto mettere in evidenza le conseguenze di quella che è stata chiamata l'inserzione della « quarta dimensione » in architettura, vale a dire la dimensione temporale. I fenomeni ricordati — diciamo riassuntivamente: la asimmetria e l'eliminazione di prospettive privilegiate; vale a dire: la vanificazione dell'orizzonte totalizzante e la perdita del centro cosmopoietico — sono tutti riconducibili a quella poetica dell'opera aperta, ampiamente teorizzata con riferimento a tutte le arti, la quale sostituisce rappresentativamente all'interiorizzazione l'esteriorizzazione, e alla **spazializzazione del tempo**, prima dominante, la **temporalizzazione dello spazio**. Fin qui abbiamo sempre parlato della dimensione spaziale della rappresentazione come **Vor-stellung**, e abbiamo detto come la trasformazione del limite in orizzonte — la quale avviene ponendosi rappresentativamente, all'interno del tempio — togliesse ogni ulteriorità spaziale e temporale rispetto all'orizzonte totalizzante. La trasformazione dell'orizzonte in limite e la perdita del centro sono, invece, fruizioni che pongono **ipso facto** la questione dell'ulteriorità spazio-temporale. La conclusione del rinvio fra significato e significato trovava rappresentazione simbolica nella proiezione dell'interiorità all'esterno e nella delimitazione del Τέμεος; l'ingresso nel tempio rappresentava l'accesso al regno del significato proprio perché mediante tale ingresso ogni differenza era tolta ed ogni rinvio concluso, felicemente concluso. Tempio e tempo sono termini etimologicamente affini, in quanto si riferiscono entrambi all'originaria rappresentazione di quei τέμνειν che, paradossalmente, nel differenziare identica e nel distinguere totalizza. Il rinvio al significato è un rinvio del significato, vale a dire un rinvio di quel raggiungimento che solo e per la prima volta instaura il

significato (onde **tempus**, etimologicamente, è connesso anche a **tendere**); rinviare è differire, e differire senza fine significa dichiarare il trionfo della differenza e la dissoluzione del significato. Se la rappresentazione, la **Vor-stellung**, è, in primo luogo spazializzante, ciò dipende dal fatto che essa, essendo intrinsecamente connessa ad una istanza significativa, si sostanzia in quella delle due « forme generali della differenza » — per utilizzare una espressione di Schelling — che da luogo precisamente all'identificazione della differenza, o del differente: lo spazio, per l'appunto. Nel caso-limite del tempio, la rappresentazione che rappresenta il proprio superamento pone una spazialità totalizzante che, essendo tutta interna a se stessa, toglie ogni rinvio ed ogni ulteriorità spazio-temporale, garantendo la coincidenza e l'assoluta trasparenza tra significativo e significato (ciò che, avendo in mente un passo delle **Lezioni sulla filosofia della religione** di Hegel, abbiamo chiamato **Deutlichkeit**) (26).

26) Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. Lasson, vol. XII, pagg. 0-31, in cui si distingue la doppia accezione della richiesta di significato (il concetto richiede la rappresentazione, la rappresentazione richiede il concetto) e si precisa come la soddisfazione di tale richiesta renda deutlich il concetto e la rappresentazione.

Non è davvero il caso, in questa sede, di dedurre o costruire speculativamente la funzione identificata di quella forma generale della differenza che è lo spazio, né di dedurre o costruire la funzione differenziante dell'altra forma generale della differenza, vale a dire il tempo; oltre tutto si tratterebbe di deduzioni che difficilmente potrebbero evitare di incontrare una ragionevole diffidenza storicizzante. È assai più opportuno invece riferirsi alla funzione identificante che di fatto, storicamente, la spazializzazione, e in particolare la spazializzazione totalizzante del tempio, ha posseduto. La scansione del tempo (onde esso nella lingua 'latina viene denotato precisamente come **tempus**) è quanto consente di ricondurre il differire informale di questo entro limiti precisi che lo identificano parzialmente o totalmente. Anche oggi noi, rappresentando, usiamo dire « uno spazio di tempo », mentre sarebbe impossibile, almeno a tutt'oggi, rappresentarci un « tempo di spazio ». Non è senza significato che il **templum** latino fosse la condizione di possibilità e, per così dire, la

struttura stessa dell'attività degli àuguri: all'interno del tempio, e solo all'interno della recinzione totalizzante, l'augure poteva osservare i segni anticipatori che gli consentivano di predire il futuro; il diritto augurale, risalente a quell'epoca in cui diritto e sacro coincidevano totalmente, era precisamente l'ordine, la **certa lex** cosmopoietica conseguente al fatto che tramite l'attività augurale l'ulteriorità del tempo poteva essere ricondotta all'interno, ed il suo differire futuro poteva essere identificato (27).

Ma un discorso del genere vale anche con riguardo al differire del presente. Infatti l'edificazione del simbolo cosmico nella storia delle religioni si presenta sempre come una **ripetizione** della cosmogonia o della cosmopoiesi originaria. La ripetizione, però, ha luogo non solo nel momento in cui il simbolo cosmico viene per la prima volta edificato, bensì tutte le volte che l'esistente ritorna in pellegrinaggio al luogo sacro originario (sia esso il centro della Mecca o il centro di Roma nell'« anno santo ») e in genere tutte le volte che egli entra nel tempio, ripetendo quest'atto un numero indefinito di volte. Tuttavia è evidente che questa ripetizione — termine che rappresentativamente implica, per l'appunto, una temporalità — appare tale solo agli occhi di chi considera la questione **dall'esterno; all'interno** del tempio la ripetizione non è più tale, che il tempio rappresenta precisamente la presenza intransigente del fatto cosmopoietico. È superfluo ricordare qui quel che è stato scritto — con copiosità anche eccessiva — sul tempo mitico e su quello che Eliade ha chiamato « mito dell'eterno ritorno ». A noi piuttosto interessa osservare come il modo in cui rappresentativamente aveva luogo la spazializzazione identificante del tempo — pur nella inevitabile equivocità della contrapposizione del tempo sacro al tempo profano, ed anzi in conseguenza di essa — corrisponda precisamente a quello scambio centro-orizzonte che abbiamo illustrato ampiamente come il modo in cui la rappresentazione tenta di superare rappresentativamente se stessa nel senso dell'identità. Se questo è evidente nei miti dell'eterno ritorno,

(27) Sulla connessione fra il tempio e il diritto augurale vedasi, ad es., P. Catalano, Contributi allo studio del diritto augurale, voi. I, Torino 1960 (con bibliografia).

è non meno evidente nell'ambito di quella cultura religiosa giudaico-cristiana che solitamente è considerata come l'apportatrice di una storia lineare di contro alla temporalità ciclica delle altre culture. È difficile negare l'evidenza del fatto che la religione giudaico-cristiana da luogo anch'essa — sia pur con una accentuazione particolare, forse non priva di conseguenze — all'evidenziato scambio centro-orizzonte o, detto in termini temporali, presenza-storia totalizzata. Anche nel suo momento peregrinante, il tempio ebraico, o meglio la tenda che custodisce l'arca santa, è una presenza intranseunte che garantisce la totalizzazione di una storia compresa entro i limiti di una colpa e di un perdono. Nell'ambito del cristianesimo, la dialettica del « già » e del « non ancora » (ci vengono alla mente le suggestive pagine di Bultmann sulla dialettica di indicativo presente e di imperativo in Paolo e Giovanni) (28) corrisponde precisamente allo scambio centro-orizzonte totalizzante; l'anamnesi del **pridie quam pateretur** da luogo a quella ripetizione efficace per la quale il successivo viene ricondotto al passato come al vero presente, ed il futuro — esso stesso un successivo — viene controllato e saputo in anticipo come « non ancora » destinato a rientrare nel « già » e a celebrarne più magnificamente la gloria. Non diversamente dagli àuguri, il cristiano sa il futuro; se questo si presenta ancora, parzialmente, come an-gosciante, ciò dipende dal fatto che la rappresentazione, la **Vor-stellung**, del « non ancora », non potendo superarsi che rappresentativamente, non toglie l'equivoco (nel senso etimologico) e non può non presupporre la condanna dell'extra, nel quale il cristiano teme di essere definitivamente coinvolto. Ad ogni buon conto, per sfuggire a questa condanna, è bene ripetere, nell'anamnesi della morte redentrice, quella commestione della vittima sacra che, come nelle altre religioni, rappresenta pur sempre la riappropriazione, l'interiorizzazione (lo psicologo direbbe l'introiezione) dell'identità proiettata all'esterno. Superfluo a questo punto commentare il ripetersi

(28) Cfr. R. Bultmann, *Neu-Lies Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in *Kerygma und Mythos*, vol. I, Hamburg-Bergstedt 1967<sup>5</sup>, pagg 15-48.

dell'anno liturgico, piccolo centro-orizzonte all'interno di quel più ampio spazio di tempo che è la storia. Nell'ambito vetero-testamentario, poi (sia nella comprensione giudaica che nella comprensione cristiana), cioè nell'ambito di quella temporalità che precede il centro, la differenza è tolta anche qui, rappresentativamente, mediante un'omologia. Questa omologia ha ricevuto un nome tecnico nel campo della teologia biblica: «tipologia»; la tipologia è precisamente la considerazione degli eventi precedenti l'evento totalizzante e, in questo senso, centrale come omologhi, come anticipazione e prefigurazione dell'evento decisivo, che già ora mostra, in tal modo. La sua centralità, la sua forma identificante e il suo significato cosmopoietico. In definitiva, dunque, anche nella cultura giudaico-cristiana la temporalità trova il suo modello rappresentativo nell'archetipo tematico e nello scambio centro-orizzonte che esso implica. L'umana avventura, l'avventura dell'avvenire è così controllata, identificata e condotta all'interno del regno del significato, ogni differire del rinvio essendo tolto e concluso in anticipo. Nel luogo qualitativo, nel luogo che è tutto interiorità, la priorità dello spazio sul tempo toglie il movimento. nel senso che lo pone come superato. Se nella filosofia della natura Hegel poteva trattare, dopo spazio e tempo, il luogo in una con il movimento, le cose andavano diversamente dal punto di vista della filosofia dello spirito; da questo punto di vista non erano ingiuste le osservazioni dei posthegeliani, da Schelling, a Kierkegaard, a Trendelenburg, a Feuerbach, quando mettevano in questione la natura e la possibilità del movimento nello sguardo retrospettivo della civetta di Minerva: nella totalità dell'apparenza e nell'apparenza come totalità della coscienza che si mostra a sé ed è presso di sé, il movimento è tolto; se si parla ancora di movimento anche nel discorso per concetti, ciò avviene perché in realtà tale discorso è rappresentativo e tenta di rappresentare, ma non instaura, l'identità del significato e la significatività senza rinvio.



Tuttavia in questo tentativo il discorso si costituisce positivamente come significante.

Negativamente significante, invece, e dunque non insignificante, bensì anticipatrice della dissoluzione del significato, assurda, è la temporalizzazione dello spazio di fronte alla quale ci pone la fenomenologia contemporanea. Ci troviamo in un'età senza tempo: non l'età senza tempo vagheggiata dalle religioni che aspiravano all'instaurazione definitiva dell'identità e del cosmo, bensì un'età che tenta di rappresentare **l'eschaton** tragico in cui la differenza trionfa definitivamente. Nella civiltà senza tempo l'unico modo per sfuggire alla malattia mortale della coscienza e all'oppressivo trionfo dell'ideologia che rimpiazza un sapere non più possibile, sarebbe quel modo di vita estetica al quale abbiamo già rapidamente fatto allusione. Ma il carattere inevitabilmente rappresentativo del pensiero non pare possa consentire la posizione di una totale exteriorità senza la correlativa, e in questa situazione disperante, posizione di una interiorità; si che non è forse senza ragione che per superare la malattia della coscienza si faccia ricorso a mezzi esterni come la droga, i quali dovrebbero, dall'esterno, procurare quell'alienazione veramente totale, in cui il sé non è più interno a sé, ma è totalmente esterno a sé. Solo se l'alienazione è totale, essa non è più una malattia, essa non è più, propriamente, alienazione: l'alienazione è quel divenire altro da sé che presuppone il sé come termine identificante della stessa alterità; ma il totale divenire altro del sé dissolve insieme al termine identificante anche l'alterità (e dunque ogni alienazione), instaurando il puro differire della differenza. Solo in una situazione di « alienazione totale » (continuiamo ad usare, come non sarebbe possibile diversamente, l'inadeguata immagine rappresentativa) si può fruire il significante come tale, senza essere rinviiati al significato o senza naufragare nell'assurdo. Il dissolversi dell'orizzonte temenico. la temporalizzazione del perimetro dell'edificio sacro pone questo come «opera aperta»: aperta alle infinite fruizioni di una soggettività alienata, che di-

viene sempre altro senza potersi alienare totalmente. Il sempre nuovo emergere di significanti instaura un universo interpretativo ove la differenza è posta, per così dire, definitivamente e dove il rinvio è senza fine. La dissoluzione del tempio è il crollo babelico che moltiplica infinitamente i significanti, avendo, però, escluso la possibilità del raggiungimento del significato. La situazione babelica è il rovesciamento di quella pentecostale. Il miracolo della Pentecoste — il dono dello spirito, santo ed assoluto, l'instaurazione definitiva dell'interiorità e dell'identità della coscienza — non è il dono delle molte lingue, bensì il dono del significato unico: le molte lingue — « l'Arabo, il Parto, il Siro in suo sermone l'udì » — sono la molteplicità dei differenti significanti che lo spirito riconduce all'identità dell'unico significato. La dissoluzione del Τέμενος ed il suo apparire sempre come nuovo limite, come nuova differenza, come nuovo scarto, fa proliferare il significato, dissolvendolo in una molteplicità che tenta di annichilire l'interiorità e di instaurare, rappresentativamente, la totale esteriorità.

Ma la fenomenologia della rappresentazione non è mai tragica, proprio perché essa non è mai, per definizione definitiva. L'essenziale equivocità della rappresentazione — sulla quale abbiamo tanto insistito — ponendo sempre, contemporaneamente, interno ed esterno nel momento stesso in cui cerca di negare un termine mediante l'altro, non è mai definitivamente esclusiva di uno dei due termini. Il tentativo di superarsi definitivamente nel senso dell'identità o nel senso della differenza, resta sempre, per la sua natura costitutiva, un tentativo. Come lo scambio centro-orizzonte lasciava aperto il dubbio circa l'effettiva instaurazione dell'identità, che pure esso avrebbe voluto rappresentare, così lo scambio limite-totale esteriorità lascia aperto il dubbio circa l'effettiva instaurazione della differenza che, purtuttavia, esso tenta di rappresentare. Morire la morte può certamente significare la dissoluzione del significato; ma « la disperazione è il peccato »: morire

la morte, per chi spera, può anche essere la vita malata, la vita che è colpa e che, pertanto, può essere redenta e restaurata nel cosmo dell'identità. Chi spera può rappresentarsi la morte della morte, magari nel « corpo » di Colui che ha trionfato della morte. In una delle sue opere tarde, riprendendo la questione dei simboli mandalici che i pazienti disegnavano allorquando riconquistavano uno stato integrato della coscienza, Jung osservava di non sapere se il centro, il **Selbst**, fosse il simbolo di Cristo, o se Cristo fosse il simbolo del **Selbst** (29). Né la rappresentazione lascia risolvere un simile interrogativo, proprio perché non può superarsi. Ma la riconquista del tempio è il segno della speranza, che pone fine alla « disperazione », alla « malattia mortale ». Naturalmente anche la rappresentazione te-menica — come quella della morte eterna a cui allude la fenomenologia contemporanea — è equivoca; essa non instaura l'identità, ma da luogo alla ripetizione, che attesta il permanere della differenza. Solo — ed è questo che si voleva dire — la ripetizione può essere il preannuncio dell'identità. Per questo, con implicito riferimento critico a certe teorizzazioni contemporanee (più precisamente pensavamo a **Différence et répétition** di Deleuze, nonché alla introduzione di Foucault a quest'opera), abbiamo tanto insistito nel sottolineare l'essenziale carattere ripetitivo delle rappresentazioni temeniche, cioè di quelle rappresentazioni in cui la rappresentazione tenta di superare sé stessa nel senso dell'identità. La ripetizione — se si vuole la « coazione a ripetere » — non è necessariamente il trionfo della differenza, proprio perché è rappresentativa e, dunque, non può prescindere dalla posizione dell'interiorità; questa, infatti, nella dialettica del pensiero rappresentativo, è il non superabile presupposto per la negazione stessa dell'interiorità. La ripetizione **può** rappresentare il trionfo della differenza; ma, proprio perché la rappresentazione è equivoca, può darsi che 'la ripetizione « rappresenti » il trionfo dell'identità. Se questa è la conclusione a cui perviene un'inda-

(29) Cfr. C.G. Jung, Anion. Researches into the Phenomenology of the Self, C.W., vol. IX-2, pagg.67-69

gine filosofica intorno alla struttura e all'essenza della rappresentazione, bisogna allora osservare che, dal punto di vista del filosofo, il senso della critica di Jung alla prospettiva freudiana e alla sua concezione del simbolo (già ne **La Libido**) corrisponde precisamente ad una opzione nel senso dell'identità. È solo restituendo alla rappresentazione — al simbolo — un valore non necessariamente patologico, ma anche, e principalmente, integrante e identificante, che si può salvare, insieme alla possibilità di una ermeneutica « sapiente ». la possibilità di una effettiva instaurazione della coscienza.