

eScholarship

California Italian Studies

Title

Il "Sud" come frontiera geosimbolica

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/8x70d7fx>

Journal

California Italian Studies, 1(1)

Author

Saffioti, Francesca

Publication Date

2010

DOI

10.5070/C311008845

Copyright Information

Copyright 2010 by the author(s). All rights reserved unless otherwise indicated. Contact the author(s) for any necessary permissions. Learn more at <https://escholarship.org/terms>

Peer reviewed

Il “Sud” come frontiera geosimbolica

Francesca Saffioti

Introduzione

Il testo che qui proponiamo si salda con le posizioni teoriche elaborate in un volume intitolato *Geofilosofia del mare*.¹ Il punto di vista geofilosofico assume le forme di una metodologia ermeneutica attraverso cui è possibile leggere ogni luogo come un testo,² dove si incrociano identità e differenze, continuità e rotture. L’orizzonte teorico adottato è quello di un’accettazione radicale del nichilismo, attraverso i suoi pensatori classici, e del suo consequenziale sradicamento, a partire dal quale, però, sperimentare le possibilità di un ritorno ad una terra che non avrà più, certamente, i caratteri ingenui del radicamento.

La prospettiva non vuole essere rigidamente disciplinare, piuttosto l’intento è quello di mescolare le posizioni teoriche a partire dalle loro esplicite differenze. È possibile far dialogare testi eterogenei fra di loro a partire da una posizione teoreticamente esplicita. Essa riconosce ed argomenta attorno ad una differenza specifica fra lo spazio mediterraneo, denso di differenze e costretto alla misura, e il mare aperto, come quell’infinito spazio vuoto divenuto l’immagine stessa della modernità. Per la doppiezza che è contenuta nel suo stesso nome, lo spazio mediterraneo non è mai del tutto privo della prospettiva terrestre e quindi della necessità di ripensare la finitezza, un modo di abitare, una dimensione politica. Franco Cassano è l’autore che maggiormente ha contribuito a trasformare la tradizione meridionalistica attraverso una nuova angolatura simbolica. Nel suo testo principale, *Il pensiero meridiano*, lo spazio geografico e la cultura mediterranea indicano – attraverso, ma anche oltre, un’analisi critica del modello occidentale – la necessità, sul piano filosofico, di radicare il pensiero nello spazio, dal momento che esso non si esprime “da nessun luogo” ed in forma indipendente dai presupposti e dalle relazioni culturali.³ Il riferimento al Mediterraneo non si restringe all’esplicitazione di un concetto geografico, dai contorni peraltro incerti, ma definisce una prospettiva filosofica e politica applicabile ad altri contesti. Albert Camus stesso riconosce come non si possa trattare, in modo fin troppo semplice e deterministico, di “nascere” mediterranei, ma di diventarli. Rivendicare la differenza di un luogo non costituisce una forma di localismo, in contrapposizione rispetto alla dimensione mondiale, ma piuttosto ne accetta le implicazioni, cercando di elaborare, a partire da esse, un modello che sappia pensare il globale e insieme renderlo compatibile con quell’abitare specifico, fitto di relazioni, linguaggi, pratiche, che riguarda ogni esistenza finita. Rispetto alla posizione teorica già esplicitata da Cassano, il testo qui proposto, alla luce delle tesi esposte in forma più articolata in *Geofilosofia del mare*, vuole accentuare il confronto con alcuni temi della filosofia contemporanea, ad esempio ripensando criticamente i concetti di identità e di alterità, di comunità e di relazione, di universalismo e di multiculturalismo. Nonostante il

¹ Francesca Saffioti, *Geofilosofia del mare. Tra Oceano e Mediterraneo* (Reggio Emilia: Diabasis, 2008).

² Non vi è incompatibilità fra il riferimento al luogo e quello al linguaggio come testo. La scrittura rende ancora più evidente, rispetto al discorso orale, il riconoscimento di come ogni lingua non esprima delle semplici procedure formali, ma si iscriva, si “incida”, in un luogo e in una dimensione culturale. Al tempo stesso non vi è un elemento di semplice “materialità” nel riferimento al luogo, dal momento che quest’ultimo presenta sempre un carattere simbolico. Ogni paesaggio possiede un linguaggio, una sedimentazione di significati e una possibilità di interpretazione rivolta ai soggetti che vi appartengono e al tempo stesso contribuiscono a formarlo.

³ Franco Cassano, *Il pensiero meridiano* (Roma/Bari: Laterza 1996).

riferimento privilegiato al Mediterraneo, non si vuole indicare una sorta di escatologia che attribuirebbe a quest'ultimo un ruolo salvifico. A questo proposito è significativa la posizione di Serge Latouche, il quale, pur riconoscendo la specificità mediterranea nella pratica di una saggezza moderata e dialogante, che si contrappone all'uniformità del razionalismo poi tradottosi in un modello altrettanto omologante di occidentalizzazione, è ben consapevole del pericolo insito in un elogio acritico della cultura mediterranea. Interrogandosi sull'esistenza stessa di tale cultura, è necessario non fermarsi ad un'analisi di tipo geografico, storico o antropologico. Si tratta di combinare queste letture con una prospettiva filosoficamente pregnante. Il riferimento all'essere-in-comune di Jean-Luc Nancy appare decisivo. La geofilosofia può essere la prospettiva adatta per provare a localizzare la riflessione sulla comunità del filosofo francese. Se l'appartenenza ad un luogo non restituisce mai un'identità stabile ed unitaria, se ogni condivisione è possibile solo a partire dal riconoscimento dell'irriducibile distanza di un'esistenza dall'altra – per preservare questa irriducibilità Jacques Derrida preferisce riferirsi ad una politica dell'amicizia piuttosto che ad una politica della comunità – è ipotizzabile che il legame politico da ripensare non possa più riferirsi alla terra, con il linguaggio dell'appartenenza identitaria, ma al mare-terra, come esperienza di distacco e insieme di relazione. Su questo punto appare indispensabile il riferimento a Massimo Cacciari e al concetto di Arcipelago.⁴ Anche in questo caso naturalmente si tratta di far giocare le prospettive. Cacciari insiste su come il Mediterraneo faccia parte dell'epoca del nichilismo, della fine dell'Occidente. Seguendo la linea tracciata nel testo presentato si tratta di approfondire le possibilità che non sono terminate con questo inequivocabile tramonto. Anche l'esplicito riferimento di molti degli autori citati a Martin Heidegger è comprensibile, considerando l'importanza della riflessione di quest'ultimo sul rapporto fra radicamento e sradicamento, abitare e spaesamento. Si tratta, rispetto al discorso heideggeriano, di accentuare i caratteri di espropriazione dell'identità già in esso contenuti.

Il testo qui proposto affronta preliminarmente l'analisi del concetto di geosimbolo, per chiarire come il Sud e il Mediterraneo siano figure spazialmente determinate che esemplificano la valorizzazione di quelle caratteristiche storico-culturali che possono trasformare uno spazio marginalizzato in spazio qualitativamente emergente. Con una scelta precisa si è deciso di lasciare oscillare il termine Sud fra lo spazio concreto e lo spazio simbolico. Vi è infatti un elemento di simbolicità in ogni determinazione spaziale e un elemento di concretezza in ogni spazio simbolico. Il Sud non è una sostanza immutabile, un dato genetico o una forma di determinismo geografico. Diventare mediterranei è possibile se si accetta l'esperienza di mediazione con l'altro, senza poter escludere la violenza. È questa l'esperienza propria di una storia del Mediterraneo, ma soprattutto di una geo-storia capace di mettere in luce il legame fra la dimensione geografica e quella simbolica. La geofilosofia accetta il compito gravoso di confrontarsi criticamente sia con il tradizionale modello terraneo che con quello postmoderno della deterritorializzazione. Si tratta di articolare il rapporto fra spazio e comunità senza cedere, da una parte, ad una mondializzazione senza luoghi e differenze, dall'altra ad un radicamento reattivo e rivendicativo che rischia di ricadere in aspirazioni terranee e visioni organicistiche della comunità. È possibile ripensare lo spazio senza piegarlo alla logica del possesso intimamente dialettica e conflittuale? Senza usare la violenza per fonderlo e difenderlo? È possibile non legare l'identità al potere? Separarla dall'autoreferenzialità? Pensare l'identità come alterità? Pensare la politica non come difesa del proprio ma come ospitalità verso l'altro? Pensare di nuovo e in modo nuovo la democrazia?

⁴ Massimo Cacciari, *L'arcipelago* (Milano: Adelphi, 1997).

Nell'indicare il Sud-Mediterraneo come spazio significativo per un radicale ripensamento delle categorie politiche della modernità, non si tratta di applicare un processo di "orientalizzazione," secondo la terminologia di Edward Said. La dimensione geografica è tuttavia sempre il frutto di una lettura simbolica, e non naturalistica; per questo il Sud-Mediterraneo può diventare il prototipo, non astratto ma spazialmente determinato, di un modello filosofico e politico che può essere applicato ogni qual volta si presenta la necessità di una rivendicazione della specificità dei luoghi in contrapposizione al modello dell'omologazione planetaria. Certamente il Sud-Mediterraneo ci indica un modo specifico di ripensare questa necessità, attraverso l'esperienza di un pluralismo culturale, linguistico, religioso, spesso conflittuale, comunque mai ridotto ad unità. In questo particolare spazio nessuna comunità può dirsi "una," identitaria, radicata. Ogni identità è costretta ad uscire da sé a causa della vicinanza con l'altro. L'esperienza della differenza, del mare, del viaggio, è una possibilità che su queste sponde non si può evitare. Uscire da sé vuol dire correre il rischio di essere esposto all'altro, anche alla sua possibile violenza. Questa esperienza altera definitivamente l'idea di sé, di "proprio," di "casa," di "comunità."

In questa cura della differenza, la geofilosofia del Mediterraneo non assume una prospettiva utopistica, sia perché non rimanda ad un compimento futuro, sia perché il riferimento stesso al luogo non è compatibile con quel senza-luogo che caratterizza l'u-topia. In questo spazio plurale piuttosto si sperimenta concretamente come ogni identità non possa esistere senza l'altro. Si può dichiarare dunque che l'alterità a cui si è esposti è irriducibile, anche quando la violenza riesce ad attraversare lo spazio di questa relazione. L'ospitalità nei confronti dell'altro, richiesta da questo mare-terra, è preliminare rispetto a qualsiasi garanzia e preservazione della propria identità individuale e politica.

Geosimbolo

Il termine potrebbe essere definito riferendosi ad una differenza irriducibile al pensiero. Questa differenza si può chiamare "luogo" (*anima, genio, Stimmung*⁵). Al luogo si attribuisce una dimensione geografica, spaziale, una persistenza materiale e, al tempo stesso, un sostrato simbolico.⁶ Il luogo è visibile nelle sue caratteristiche spaziali, geografiche, perché riconoscibile attraverso una narrazione. Se ogni relazione con il luogo, dando vita ad un paesaggio antropizzato, è sempre di natura storica e culturale (inscindibile dall'interpretazione che lo traccia, dalla sua stessa de-finizione), ciò dimostra che tale paesaggio non si può ridurre a qualcosa di semplicemente visibile.⁷ Al contrario, la rappresentazione teoretica ed estetica di un paesaggio, canonizzata sul criterio della visibilità, è già il risultato di una delimitazione culturale che ne definisce il concetto, e con esso lo statuto dello sguardo e la posizione dell'osservatore. Ciò che del paesaggio resta invisibile è ciò che lo costituisce come linguaggio, come modo di pensare e dichiarare il rapporto con il luogo, come *ethos*, in cui l'identità si misura in uno spazio comune. In questo senso il paesaggio esprime un valore pre-conoscitivo, linguistico ed

⁵ Il termine si trova nel saggio di Georg Simmel sulla filosofia del paesaggio. Si veda Georg Simmel, *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte*, trad. a cura di Lucio Perucchi (Bologna: Il Mulino, 1985). La natura non forma ancora un paesaggio. Esso è l'espressione di una "tonalità" (*Stimmung*) che coinvolge tanto la specificità del luogo che quella del soggetto. Il paesaggio appare una possibilità della vita spirituale in cui fare esperienza di una dimensione né puramente soggettiva né oggettiva.

⁶ Luisa Bonasio, *Filosofia del paesaggio* (Milano: Mimesis, 1997).

⁷ Rosario Assunto, *Il paesaggio e l'estetica* (Napoli: Giannini, 1973).

espressivo, che ne rende possibile la ricezione. Conosciamo un luogo solo perché vi apparteniamo, così come apparteniamo alla sfera del linguaggio.

Il rapporto con il luogo è stato sempre segnato dal primato della vista, dunque dall'idea di una presenza da "sussumere" nel pensiero. Un rapporto con il luogo, che preceda invece la contrapposizione soggetto-oggetto, rispetta quell'inappropriabilità che accompagna ogni percezione dell'alterità. Il luogo non è un oggetto che possa dirsi presente, immediato, visibile. Questa non presenza, non immediatezza, non visibilità, costringe all'interpretazione, a leggere il paesaggio come un testo, a mettersi in ascolto del suo specifico linguaggio, ma anche ad accettare le distorsioni di ogni traduzione. Al tempo stesso il rapporto con il luogo, sfuggendo ad una dimensione puramente estetica, si sottrae al sentimento del gusto, del soggettivo, dell'irripetibile.⁸ La dimensione geosimbolica si nutre della sintesi inscindibile fra le caratteristiche qualitative di ciascun luogo e la sua costruzione culturale; ecco perché riesce ad unire insieme la dimensione geografica, che non è la natura (oggettiva), e la dimensione simbolica, che non è il sentimento (soggettivo). La dimensione geografica non è la dimensione oggettiva, nel senso che il dato geografico non è acquisito in modo naturale, ma riguarda sempre una costruzione culturale e simbolica che lo interpreta. La dimensione simbolica non è il sentimento soggettivo, l'inclinazione romantica, l'interiorizzazione della natura e la proiezione del proprio spirito su di essa, perché il luogo va riconosciuto come differente da sé. Esso manifesta certe caratteristiche qualitative che non sono il frutto di una proiezione del soggetto. Si tratta di sperimentare precisamente la situazione contraria. Fare uscire il sé dall'interiorità e comprendere che esso può darsi solo in uno spazio e in un tempo definiti.

Il luogo manifesta una forma, uno stile, ed insieme un contenuto di senso che si esprime attraverso la costruzione e condivisione di un *ethos*, di un modello dell'abitare. Dalla pura visibilità è necessario procedere verso un'idea di storicità, verso un divenire del paesaggio, legato a variabili culturali; al tempo stesso, dalla storicità è necessario passare alla spazialità, al riconoscimento di una specificità qualitativa che incide sulla trasmissione culturale. Lo sguardo sul paesaggio non può essere solo di tipo analitico, teoretico, ma dovrebbe riuscire ad esprimere una particolare sintesi delle differenze che non abbia la pretesa di riportarle ad unità. Dalla solitudine ontologica del soggetto, culminante nell'appropriazione visiva, è possibile passare, in chiave geosimbolica, alla condivisione di una dimensione finita e singolare che caratterizza tanto il soggetto che il luogo, riconoscendo il limite, e dunque la dimensione spaziale, come costitutivo del sé. Dal Mondo che viene oggettivato, reso presente e visibile, piegato all'uso, si può guardare alla Terra,⁹ alterità imprevedibile, che mantiene un carattere di ritrazione e di invisibilità, per lasciarsi interpretare ed abitare ogni volta in una declinazione singolare. La molteplicità dei caratteri del luogo, non riconducibile alla forma di un oggetto, inclina non verso un spazio uniforme (rappresentabile geofilosoficamente come Oceano) ma verso uno spazio plurale. Il luogo, se ha delle qualità, avrà delle caratteristiche specifiche, irriducibili, che si combinano insieme e che sembrano richiamare geofilosoficamente il rapporto fra mare e terra. È questo il luogo da cercare ai confini del Sud-Mediterraneo.

⁸ Sarebbe necessario, naturalmente, analizzare il rapporto fra soggettività e oggettività nell'analisi kantiana del gusto, che non a caso viene associato al giudizio, dunque approfondire, alla luce della dimensione intersoggettiva ad esso attribuita, la relazione fra immaginazione ed intelletto.

⁹ Il rapporto fra Mondo e Terra viene elaborato da Martin Heidegger ne "L'origine dell'opera d'arte," in *Sentieri interrotti*, trad. di Pietro Chioldi (Firenze: La Nuova Italia: 1968), 3-69.

Sud

Da questa premessa potrebbe risultare più chiaro il proposito di applicare un'analisi geosimbolica al "Sud." Intanto questa scelta determina un mutamento dello sguardo. Se il pensiero va sempre radicato in uno spazio, in una persistenza che lo precede, guardare al Sud vuol dire guardare *da* Sud, fare del pensiero stesso un'espressione del "genio del luogo," uscendo da una condizione di subalternità in cui esso è sempre stato relegato proprio perché "guardato" da altrove, a partire da un paradigma precostituito, quello modernista, che rende ogni spazio funzionale alla sua organizzazione e al suo sfruttamento. Il Sud come soggetto del pensiero non indica l'esigenza di affermare un'identità univoca e radicata, come se si trattasse di ritornare ad un'origine naturale, in contrapposizione dialettica rispetto ad una ragione che si è affermata in modo tanto più universale quanto più si è dimostrata astratta e tecnica, autonoma rispetto ad ogni fondamento spaziale. Piuttosto, il momento in cui il Sud può attribuirsi la qualità di soggetto è quello in cui esso depone ogni istanza fondativa. Il soggetto è tale solo perché si ritaglia da uno sfondo, come finito fra finiti, parte fra le parti, emergendo dunque dalla dimensione di uno spazio condiviso, comune ad ogni uno, ma da nessuno appropriabile. Non appena si dà come soggetto, il Sud-Mediterraneo non può dirsi più uno, riconoscendosi piuttosto in un essere plurale che precede l'unità e l'identità. Facendo riferimento alla possibilità di un carattere "meridiano" del pensiero, si può affermare che esso esibisca una logica che non si costruisce sulla risoluzione degli opposti.¹⁰

Dal punto di vista geofilosofico risulterebbe egualmente inefficace il prevalere di uno dei due elementi (mare o terra) rispetto alla dimensione di un Medi-terraneo che risulta piuttosto costituito da entrambi, come rivela la sua stessa matrice etimologica. Cassano definisce infatti come "fondamentalistica" questa contrapposizione.¹¹ Da una parte, tale carattere dialettico si manifesterebbe nell'esaltazione del nomadismo acquatico, conseguenza storica ed esistenziale di quell'assenza di confini propria dell'elemento marittimo. Attraverso tale negazione "utopica" (termine da intendere qui nel suo significato etimologico di assenza di luogo) viene meno il riferimento alla terra, a quello spazio qualitativo in cui possono aprirsi identità plurime entro luoghi riconoscibili. Il fondamentalismo del mare è rappresentabile geosimbolicamente nell'immagine dello spazio vuoto dell'Oceano, espressione di una mobilità liquida, aderente ad una forma di deterritorializzazione, perfettamente coerente con la mobilitazione dei capitali su scala mondiale, dato che questa richiede, nel suo processo espansivo, uno spazio assolutamente libero, privo di limitazioni. D'altra parte, sarebbe semplicemente reattivo un fondamentalismo che si richiamasse alla terra, al radicamento, alla rivendicazione di antiche appartenenze, all'affermazione di un'identità senza incertezze, alla difesa del localismo, alla nostalgia del ritorno all'origine. Il Sud-Mediterraneo, quale distesa di mare fra le terre, è chiamato storicamente e geosimbolicamente a mantenere l'equilibrio fra i due elementi, rivendicando l'esperienza aporetica del confine, in cui il due, e il più di due, prevale sempre sull'uno. Non si tratta dunque di un'apologia del Sud nel senso di una nuova filosofia della storia. La prospettiva geosimbolica implica la prevalenza dello spazio sul tempo, dunque l'abbandono di una dimensione storicistica, sia ove essa volesse relegare l'esperienza di un Sud-Mediterraneo ad un passato, ad una "archeologia," come ricerca di un'origine pura, incontaminata dal mito del progresso, sia ove essa lo volesse proiettare nel futuro, in una altrettanto inadeguata dimensione

¹⁰ Franco Cassano riprende l'espressione "pensiero meridiano" da Albert Camus, *L'uomo in rivolta*, trad. di Liliana Magrini (Milano: Bompiani, 1957).

¹¹ Franco Cassano, *Homo civicus. La ragionevole follia dei beni comuni* (Bari: Dedalo, 2004).

salvifica, in un'“altra” storia. L'analisi geosimbolica oltrepassa quella storica rivolgendosi alla dimensione essenziale del rapporto pensiero-spazio.

Da questo punto di vista il rimando al Sud non ha una funzione estetizzante, semplicemente in contrapposizione all'utilitarismo della *ratio* moderna, identificabile con la tradizione occidentale, ma implica il riferimento filosofico ad una ontologia della finitezza, all'esperienza, condivisa da ogni singolarità, dell'appartenenza ad una dimensione spaziale che è preliminare rispetto ad ogni scelta etica, estetica, politica. I caratteri geosimbolici del Mediterraneo (compresenza dei contrari, apertura dei confini, prevalere della differenza sull'identità) diventano, in questa prospettiva, costitutivi e precedenti la sua stessa concettualizzazione. Non si tratta di preservare un'identità del Sud, da sempre data, di garantire la “musealizzazione” di un luogo rispetto ai mutamenti storici. Piuttosto si tratta di riconoscere che solo la “qualità” che il luogo possiede lo rende riconoscibile come singolarità. Il Sud-Mediterraneo può definirsi luogo solo se manifesta un “volto,” una sedimentazione di significati e di pratiche politiche. Il rapporto con lo spazio è frutto di una simbolizzazione attraverso cui vengono elaborati i concetti di identità e di appartenenza, e questa operazione è attuabile solo a partire dal riconoscimento di una persistenza qualitativa dello spazio stesso. Il luogo si dà attraverso l'interpretazione culturale e, al tempo stesso, la rende possibile, ecco perché può presentarsi simultaneamente come elemento familiare ed estraneo al pensiero. Avere cura per i luoghi vuol dire sospendere su di essi il monopolio della visione e comprendere che sono essi stessi che *ci* guardano, che ci riguardano, che toccano in profondità la nostra identità proprio laddove essa si espone sul confine, in uno spazio che per definizione è doppio ed aperto all'altro.¹²

È solo rispetto all'astrattezza dei parametri economici della mondializzazione, sradicati da ogni esperienza del luogo, che il Sud può essere considerato una identità in negativo, da trasformare rapidamente nel suo contrario. Il Sud ha subito un impoverimento interpretativo, prima ancora che una costante spoliazione umana e materiale, nel momento in cui ha rinunciato alla sua specificità, alla sua soggettività plurale, all'elaborazione di un pensiero “da Sud,” per inseguire un modello astratto e uniforme di industrializzazione. In questo allontanamento da sé si è reso povero di bellezza. Quest'ultimo carattere non indica, come abbiamo già ricordato, semplicemente la presenza di un valore estetico. Al contrario, al Sud viene spesso riconosciuta una singolare bellezza, quasi esotica, quasi inversamente proporzionale alla produttività economica. La bellezza non riguarda soltanto il piacere estetico, definibile dal punto di vista di un soggetto esterno, di un fruitore, di un consumatore, ma il modo di vivere, la stratificazione delle abitudini, la centralità delle relazioni. La bellezza può fare riferimento non semplicemente a qualità archeologiche, monumentali, paesaggistiche, indubbiamente presenti nell'intera area mediterranea, ma forse, più radicalmente, a qualità che riguardano il modo di essere, la capacità di confronto con l'altro, la persistenza di differenze, interne ed esterne ai confini, la compresenza dei due elementi del mare e della terra, irriducibili l'uno all'altro ma non ostili, differenti ma complementari. La marginalità del Sud-Mediterraneo rispetto al modello economico occidentale, l'incompleta trasformazione paesaggistica in senso industriale, possono rivelare una bellezza che non si vende, che non viene esposta negli itinerari turistici, ma che può essere compresa solo nella quotidianità dell'abitare. È questa la particolare, e per molti versi indefinibile, bellezza, che si offre nell'esperienza della frontiera geosimbolica. Muovendosi fra il mare e la terra, essa lascia intravedere la figura dello straniero che si agita appena oltre lo stretto che separa una terra dall'altra, che implica la compresenza del fuori e del dentro, dell'esteriorità e dell'intimità,

¹² Così si esprime Franco Cassano: “Il confine è il luogo dove due differenze si toccano, esperiscono ognuna tramite l'altra la propria limitatezza” (Cassano, *Il pensiero meridiano*, 48).

dell'estraneo e del proprio. Questa doppiezza segna l'impossibilità della chiusura, del radicamento, del fondamentalismo, pur rischiando sempre di non riconoscere le proprie frontiere, di non riconoscersi alle proprie frontiere, dunque di ricadere in un atteggiamento reattivo di difesa dell'identità. Quando i confini non vengono più percepiti come luogo costitutivo della differenza, essi si prestano a forme unilaterali di rivendicazione dell'identità, in cui non è più possibile distinguere quella violenza simbolica, che può essere sublimata culturalmente da pratiche e rituali di relazione, e dalla violenza reale, che rifiuta il contatto per timore di un'implicita assimilazione.

Lo spazio mediterraneo obbliga, per la sua apertura, a conoscere l'altro e a riconoscerlo dentro di sé proprio rispettandone l'inconoscibilità, l'irricoscibilità, allontanando dunque la pretesa di ridurlo a sé. Cassano riconosce un ruolo particolare all'Italia all'interno dello spazio mediterraneo.¹³ Con la sua conformazione peninsulare, essa contempla insieme la natura dell'isola, nella sua navigazione solitaria sul mare, e il legame mai sciolto con la terraferma, che consente di mediare il rapporto con l'altro nella costruzione di una dimensione politica. L'Italia sembra poter rappresentare pienamente il modello medi-terraneo, anche se questa doppiezza, che la spinge storicamente verso direzioni opposte, laddove prevalga il richiamo del mare o quello della terra, spesso si traduce in una difficile relazione fra il Nord e il Sud, fra la spinta verso l'Europa continentale, aderendo agli standard dell'economia capitalistica occidentale, e la condizione geografica che la lascia per gran parte immersa nel Mediterraneo, nelle sue contraddizioni, ma anche nelle sue risorse plurali.

Se non è più necessario, per la Megamacchina occidentale,¹⁴ neppure l'esercizio della forza per affermare la propria absolutezza, se questa supremazia si è tradotta, al di là dell'adozione di uno stesso modello di sviluppo, ben più profondamente nell'aspirazione ad uno stesso modello di desiderio, occorre *formare un nuovo immaginario* che, da Sud, faccia proprio il riguardo per i luoghi, la convivenza sul confine, la differenza, la qualità, la lentezza,¹⁵ il viaggio da terra a mare, accogliendo l'esperienza del nuovo, e il ritorno da mare a terra, portando il nuovo dentro di sé, fino a modificare intimamente il concetto di identità. Anche luoghi non organizzati per la fruizione, non canonizzabili dal repertorio turistico – fino ad includere anche le “rovine” post-industriali, le archeologie abbandonate, così come le architetture monche del Sud d'Italia – possono rivestire, se opportunamente “interpretati” e valorizzati, un significato per la comunità che vi abita, cambiare lo sguardo che si ha su un luogo, dall'interno.

Rispetto ad una forma generalizzata di deculturazione,¹⁶ in cui il dono-veleno dell'Occidente è quello di sottrarre ad ogni cultura – che, in senso antropologico, non ha nulla da vedere con il possesso di una sapere formalizzato – la capacità di comprendere se stessa, costringendo i suoi stessi abitanti a diventare “incolti,” occorre promuovere una *strategia di acculturazione*, in cui le differenze vengano accresciute dal contatto, purché si mantengano vicendevolmente riconoscibili. La deculturazione, sostiene Latouche, non riesce mai ad essere totale. Laddove la

¹³ Franco Cassano, *Paeninsula: L'Italia da ritrovare* (Roma/Bari: Laterza, 1998).

¹⁴ Serge Latouche, *La Megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, trad. di Alfredo Salsano (Torino: Bollati Boringhieri, 1995). Latouche specifica che l'occidentalizzazione non coincide con l'Occidente geografico ma è diventata una categoria di tipo tecnico-economico trasversale. Non si tratta quindi di contrapporre Nord e Sud come spazi dialettici ma di riconoscere che la posta in gioco dell'occidentalizzazione è precisamente la negazione di ogni differenza spaziale e qualitativa, di ogni articolazione storico-culturale. Rispetto al movimento della Megamacchina non vi è più un Nord un Sud, un Oriente o un Occidente...

¹⁵ Cassano, *Il pensiero meridiano*.

¹⁶ Serge Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, trad. di Alfredo Salsano (Torino: Bollati Boringhieri, 1992).

Macchina non ha pienamente funzionato, proprio nei luoghi toccati solo parzialmente dallo sviluppo industriale, è possibile far nascere delle alternative. Ecco perché il Sud-Mediterraneo può rivendicare la propria marginalità come ricchezza. Il bisogno di identità non può essere di tipo quantitativo, anche perché è ormai chiaro che estendere l'area del progresso è possibile solo a discapito delle risorse naturali e culturali, nell'impossibilità di garantire comunque il medesimo accesso distributivo, producendo nel contempo, in nome della competizione su scala mondiale, la distruzione delle relazioni sociali localmente sussistenti. *Dare fini alla tecnica* vuol dire misurarne la validità a partire dai benefici per le diverse comunità e non in astratto.

Questa indicazione non va confusa con una forma di rifugio rispetto alla dimensione planetaria. Piuttosto si tratta di pensare un modo di abitare la terra come istanza *universale*, che ci coinvolge come cittadini del pianeta, ma che non può prescindere dalla singolarità dei volti e dei luoghi in cui questa dimensione deve ogni volta manifestarsi.

Il volto del Sud si può descrivere rifacendosi alla sua geografia mediterranea. Come mare che separa, esso indica l'apertura di un'identità che non segue la linea dell'appartenenza e del radicamento. Come mare fra le terre, esso impone la necessità di una relazione fra diversi. Come distesa marina che non ripudia il contatto, esso esprime una differenza qualitativa irriducibile allo spazio omogeneo del mercato.

Quale differenza può rappresentare il geo-simbolo Sud, rispetto ad uno spazio mondiale che tanto più è dominabile, quanto più è astratto e uniforme?

Innanzitutto esso ci impone una rivoluzione radicale, quella del *cambiamento del tempo*, quello lineare, cumulativo, dunque intrinsecamente espansivo, che caratterizza la storia dell'Occidente, e che è all'origine della sua potenza onnipervasiva. Il Sud è stato sempre percepito come mancante rispetto all'irrevocabilità di questo andamento progressivo, che fissa una meta univoca, ma al tempo stesso non da tutti raggiungibile. A partire da Sud è forse possibile misurare un altro tempo, irriducibile alla spirale progresso-ritardo. Un tempo che lasci ancora del futuro, dell'imprevedibile, che possa arrivare a toccarci, a sorprenderci, che non sia preventivamente calcolabile.

Confine

Se allo sradicamento dell'Oceano non avrebbe senso contrapporre il radicamento alla terra, come se esistesse un'origine al riparo dalla storia, il Mediterraneo invita piuttosto ad accettare l'esperienza radicale dell'abitare sul confine. L'Oceano sembra farsi espressione del nichilismo, in cui le differenze, rese ormai irricognoscibili, rendono possibile l'uniformità, e del relativismo, apparentemente tollerante ma incurante delle differenze. Tale negazione è il viatico di un falso universalismo che impone un solo modello culturale, politico ed economico. Il Sud-Mediterraneo può diventare invece espressione non della sparizione, ma della molteplicità della verità, secondo una partizione riconoscibile in ogni qualità e singolarità, a garanzia di una forma di pluralismo che sappia combinare le differenze senza annullarle. Non a caso il Mediterraneo è lo spazio di nascita della tragedia greca, delle verità in conflitto, delle antinomie fra pubblico e privato, legge della politica e legge del sangue, in una scissione che non può essere ricomposta, e che sfida la ragione nel momento in cui le impone di non ridurre a sé quelle differenze che la attraversano. I *logoi*, che esprimono nel loro divergere il carattere irrinunciabile di una politica democratica, pratica inaugurata sulle sponde di questo mare-terra, non si riducono al *logos*; per questo, paradossalmente, lo rendono ogni volta necessario. Il linguaggio non fa che tradurre

continuamente le molte lingue possibili al suo interno, così come la ragione non fa che mediare fra le molte ragioni al suo interno. Il doppio significato del *logos*, discorso e ragione, rimane qui intatto.

Di fronte ad una razionalità tecnica, strumento della mondializzazione economica, che agisce in modo automatico, come una “macchina impersonale,”¹⁷ riproducibile ovunque, che non ha più una base geografica, siamo chiamati a *salvare la ragione*, quella che, al di là di ogni fanatismo sentimentale sull’identità, così come al di là di ogni fondamentalismo ideologico (compreso quello razionalista), sappia decidere e deliberare sulla base di bisogni reali e differenze specifiche. Anche il Mediterraneo appartiene all’epoca del tramonto dell’Occidente, e non si può pensare che a partire dall’inequivocabilità di questa fine, se è vero, come rileva Latouche, che già la filosofia greca attesta la superiorità del *Logos epistemonikós*, del razionale, rispetto al ragionevole, alla *Phrónesis*.¹⁸ Si potrebbe dire che si tratta anche dell’affermazione del dominio del maschile sul femminile, del prevalere della razionalità scientifica rispetto alla mediazione politica. Femminile potrebbe dirsi la consapevolezza dei limiti, quella *metis* anch’essa appartenente al linguaggio politico mediterraneo, quella deliberazione in vista di un fine, quella misura come “ragionevole follia” di un bene comune,¹⁹ di un bene in-comune. Se la razionalità astratta appare irragionevole e irresponsabile, perché decide a prescindere da fini politicamente sostenibili, una ragione che sappia accogliere le diverse ragioni appare l’unico antidoto al fondamentalismo.

Da Sud questa ragione potrebbe rinascere saggia, esprimere quella ragionevolezza che si forma su confini instabili attraversati dal mare e raccolti dalla terra. Questa saggezza, nata sulle rive, sempre diverse, del Mediterraneo, può indicarci una via che non è quella della difesa reattiva di un’identità, mai unitaria, ma quella, filosoficamente decisiva, del ritorno. L’origine a cui ci si può infatti volgere è quella contaminata dalla presenza dell’altro, dalla riva vicina, spazio dove i diversi si sono mescolati senza annullarsi. Di fronte ad un confine mediterraneo declinato sempre al plurale, l’unica ragionevolezza possibile è quella di esercitare la mediazione fra i *dissoi logoi*, fra le molteplici lingue, senza pretendere un’univoca traduzione. Non si tratta di inseguire una forma astratta di universalismo, eventualmente di segno invertito rispetto alla modernità, che lo ha pervertito in una forma di occidentalismo. Piuttosto si tratta di sperimentare, anche sul piano di una riformulazione del diritto internazionale, il significato di uno spazio pluriverso, in cui l’incontro con l’altro non sia semplice smarrimento di sé o guerra aperta, ma piuttosto lasci fra i discorsi in dissidio, fra le diverse formulazioni della ragione, fra le distinte matrici culturali, una distanza rispettosa. Senza naturalmente renderla così ampia da trasformare ogni pretesa identità in una forma debole di individualismo, manifestazione di un’identità ostile quanto più irrelata.

Il Mediterraneo non è un mare vuoto, come l’Oceano; piuttosto intreccia le terre e rimane fecondo di relazioni, battuto dai molti viaggi che lo hanno attraversato, a cominciare dal percorso circolare di Ulisse, quasi assimilabile ad un cammino di terra, risonante delle molte lingue che vi si sono affastellate e che ancora costituiscono il richiamo pericoloso che le Sirene rivolgono ai suoi naviganti. Il Mediterraneo sembra poter sperimentare il carattere costitutivo di ogni *ethos*, quello di “contare” il molteplice. Naturalmente ogni spazio politico apre il problema della democrazia, di come rendere possibile l’unità della decisione e il rispetto della pluralità. Quello

¹⁷ Latouche, *L’occidentalizzazione*.

¹⁸ Serge Latouche, *La sfida di Minerva: Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, trad. di Silvia Vacca (Torino: Bollati Boringhieri, 2000)

¹⁹ Cassano, *Homo civicus*.

del Mediterraneo non può esimersi dall'essere un diritto dei molti, un *logos* plurale, una legge comune ma non una. Il *logos* tramonta come parola definitiva nel momento in cui esclude ogni immediatezza, ogni purezza. Esso tramonta per presentarsi come relazione, perfino come viaggio. Le differenze sul Mediterraneo, le isole del Mediterraneo, sembrano muoversi da sempre alla ricerca di un'intesa, verso un'unità linguistica e filosofica, che non può che presentarsi nella forma di un'assenza di unità. L'assenza dell'Uno sembra l'unica unità a cui esse possano aspirare e che le preservi come differenze. La riduzione ad uno (operazione tipica del pensiero occidentale) equivarrebbe a negare la stessa natura del linguaggio che ha nella traducibilità il proprio codice. In uno spazio uniforme non sarebbe necessario il linguaggio, così come non sarebbe necessaria la mediazione della ragione o della politica.

La riscoperta dello spazio pubblico è essenziale per il riconoscimento dell'insufficienza della propria identità. Lo spazio pubblico è da nessuno appropriabile perché l'unicità farebbe sparire la condivisione. Lo spazio mediterraneo può riscoprire nella sua storia la dimensione aperta dell'*agorà*, pratica della discussione potenzialmente ininterrotta, quindi potenzialmente conflittuale. L'altro con cui condivido lo spazio politico, il confine della mia identità individuale, ma anche più generalmente il confine di ogni identità comunitaria, nel dare valore a questa dimensione può contemporaneamente metterla in crisi, non essendo mai definibile una volta per tutte come amico o come nemico, come colui che rafforza l'esperienza di condivisione, che arricchisce la pluralità su cui si affaccia il carattere pubblico del luogo, o come colui che lacera dall'interno l'identità e l'intimità di ogni confine. Eppure è questa sfida di cui preventivamente non posso stabilire le conseguenze a rendere possibile l'accoglienza della pluralità. Il Sud-Mediterraneo ha una lunga consuetudine con l'amicizia e l'ospitalità; nelle sue sponde sono affluiti e si sono mescolati diversi popoli di naviganti, ma al tempo stesso essi si sono combattuti perché in uno spazio talmente ristretto, talmente essenziale, la presenza dell'altro, così simile al sé, risulta inquietante.

Il rapporto fra le differenze/isole può cercare l'armonia non nella conquista di un approdo, ma nel movimento reciproco di una verso l'altra. Solo l'allontanamento dall'idea di natura, dall'in-sé, rende possibile il viaggio fra mare e terra, quella relazionalità diffusa che si scopre con-altro. Il Mediterraneo non può essere patria se non come mancanza, dimora di chi ha abbandonato la terra, di chi ha rinunciato ad un'identità stabile, per avvicinarsi ad altre terre e ad altre isole. Rispetto al preteso universalismo di una macchina mondiale che ha smarrito ogni misura, che nella sua indifferenziazione non può che produrre effetti di sradicamento e di espropriazione culturale, il Sud-Mediterraneo, nell'impossibilità di una *reductio ad unum*, pone un'esperienza di relazione in cui la differenza non è distanza da colmare, ma piuttosto esprime, proprio a partire dall'irriducibilità dei confini, l'esigenza e il senso stesso della traduzione.

L'interruzione della terra, di fronte al mare, implica la necessità di una trasgressione dell'identità (il confine è, infatti, intimamente doppio). Al tempo stesso anche il mare viene interrotto dalla terra e con esso il mito di una liquidità senza differenze. Il mare nutre l'esperienza dell'infedeltà. La terra quella del *nostos*. L'estraneità che pervade l'esperienza dei popoli mediterranei, nel difficile attraversamento di questi confini di terra e di mare, rende ogni luogo ospitale perché altro da sé. Crogiolo di differenze. Mare mescolato di parole, linguaggi, usanze, che si sono fin dall'origine contaminati. Esperienza del limite che porta con sé la necessaria condivisione. All'interno, anche lo spazio pubblico, con le sue infinite, cavillose, spesso inconcludenti, discussioni, richiede una ragionevolezza ben diversa dall'illusione della razionalità del mercato. Di fronte allo spazio incerto del confine, il pensiero non agisce più attraverso l'automatismo di una macchina. L'apertura del confine richiede una ragione ben

diversa dal pensiero unico, sradicato, e dal suo apparente tollerante relativismo. L'unidimensionalità del modello occidentale non lascia spazio che alla mimesi o all'integralismo (mito dell'origine che scavalca l'origine stessa a cui si vorrebbe riferire, che sembra nascere dagli effetti della modernità, dalla reazione ai processi di deculturazione, piuttosto che dal riferimento al passato). Il mare-confine non è un'infinita distesa uniforme (come nel mito della frontiera americana), non è l'esperienza del virtuale abbattimento dei confini, che rischia di celare forme più aspre di ostilità, ma ciò che interrompe la certezza dell'identità. Il viaggio di Ulisse viola continuamente i confini perché li attraversa come luoghi significativi. Per questo può ritornare alla patria greca senza che questo gesto equivalga ad un "interramento." Si viaggia verso altre terre perché la propria stessa casa è aperta dal mare. La patria mediterranea non potrà mai essere una terra senza sperimentare l'estraneità del mare, ad essa non si potrà ritornare se non dopo aver affrontato il viaggio, essa non potrà mai essere *oikos* se non attraverso l'esperienza radicale dell'*aoikos*.²⁰ Lo straniero è, nell'immaginario greco, una figura del dio, perché espressione dell'estraneità più radicale. Non avere cura dello straniero è una colpa che confina con l'empietà.

Il Sud-Mediterraneo si rivela dunque nella figura dell'ospite. Mentre la frontiera fa riferimento all'opposizione fra due identità liberamente concorrenti in uno spazio vuoto, il confine si dispone all'implicazione fra il sé e l'altro, fra l'identità e la differenza, in uno spazio qualitativamente plurale. Il modello geo-politico del Sud-Mediterraneo è quello arcinsulare, delle molte isole che si affacciano su un orizzonte comune di cui nessuna si può appropriare.²¹ Le città mediterranee sono le città dell'Arcipelago in cui ci si abitua a tenere insieme la distinzione e la relazione. Fra un mare materno (*thalassa*) e un mare aperto (*pelagos*), sembra aprirsi un mare-pontos un mare "pieno," fecondo di isole, irriducibili ma non irrelate.²² Il mare è lo spazio che le avvicina senza poterne ridurre la distanza. Le isole, mantenendo la loro differenza, non sono unite che dall'impossibilità dell'autonomia e dell'autosussistenza. L'uno non è mai libero dalla relazione, dalla contaminazione del "cum-munis."²³ La relazione è possibile solo se si accetta che il tramonto di sé sia l'inizio della dimensione politica. Solo in questo spazio plurale l'*hostis* non è necessariamente l'*inimicus*, ma piuttosto mantiene una sottile affinità, anche terminologica, con l'*hospes*, con chi si invia a noi a partire da uno stesso orizzonte di mare-terra.²⁴

²⁰ Cacciari, *L'arcipelago*, 23.

²¹ Cacciari, *L'arcipelago*, 23.

²² Cacciari, *L'arcipelago*, 13-14.

²³ Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. a cura di Antonella Moscati (Napoli.: Cronopio, 1992) e Roberto Esposito, *Communitas* (Torino: Einaudi, 1998).

²⁴ Su questo punto si sofferma Massimo Cacciari: "Si tratta della stessa reciprocità di *hostis* e *hospes* [. . .]. *Hostis* è lo straniero *peregrinus* e *hospes* colui che lo riceve e lo accoglie. *Hostis*, come il greco *xénos*, non ha in origine alcun significato di *inimicus*, *perduellis*, né quello di *echthros*. *Xénos*, anzi, appare in molti contesti strettamente affine a *philos*: perciò l'esser-nemico dello straniero (*echthroxénos*) è colpa paragonabile al non curarsi degli dei (*I Sette contro Tebe*, 606). Né l'ospitalità dà origine ad alcun processo assimilativo: lo *hostis*, lo *xénos*, è sacro proprio nella sua identità e individualità altra rispetto a quella dell'ospite. E l'ospite, a sua volta, è sempre anche *hostis*, è sempre anche nella condizione di divenire a sua volta straniero, viandante e bisognoso di ospitalità" (Cacciari, *L'arcipelago*, 33).

Bibliografia

- Alcaro, Mario. *Sull'identità meridionale. Forme di una cultura mediterranea*. Torino: Bollati Boringhieri, 1999.
- Aricò, Nicola. *Illimitate Peloro*. Messina: Mesogea, 1999.
- Assunto, Rosario. *Il paesaggio e l'estetica*. Napoli: Giannini, 1973.
- Augé, Marc. *Nonluoghi: Introduzione ad una antropologia della surmodernità*. Traduzione italiana di Dominique Rolland. Milano: Elèuthera, 1993.
- Baldino, Marco, Luisa Bonesio e Caterina Resta (a cura di). *Geofilosofia*. Sondrio: Lyasis, 1996.
- Bonesio, Luisa. *Geofilosofia del paesaggio*. Milano: Mimesis, 1997.
- _____. *Oltre il paesaggio. I luoghi tra estetica e geofilosofia*. Casalecchio: Arianna, 2002.
- _____. *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*. Reggio Emilia: Diabasis, 2007.
- Bonesio, Luisa e Luca Micotti (a cura di). *Paesaggio: l'anima dei luoghi*. Reggio Emilia: Diabasis, 2008.
- Bonesio, Luisa e Marcella Schimdt di Friedberg (a cura di). *L'anima del paesaggio tra estetica e geografia*. Milano: Mimesis, 1999.
- Braudel, Fernand. *Mediterraneo. Lo spazio la storia gli uomini le tradizioni*. Traduzione italiana di Elena De Angeli. Milano: Bompiani, 1992.
- _____. *Memorie del Mediterraneo*. Traduzione italiana di Enrica Zaira Merlo. Milano: Bompiani, 1998.
- Cacciari, Massimo. *L'Arcipelago*. Milano: Adelphi, 1997.
- _____. *Geo-filosofia dell'Europa*. Milano: Adelphi, 2004.
- Camus, Albert. *L'uomo in rivolta*. Traduzione italiana di Liliana Magrini. Milano: Bompiani, 1957.
- _____. *L'estate e altri saggi solari*. Traduzione italiana di Caterina Pastura e Silvio Perrella. Milano: Bompiani, 2003.
- Cassano, Franco. *Homo civicus. La ragionevole follia di beni comuni*. Dedalo: Bari, 2004.
- _____. *Paeninsula. L'Italia da ritrovare*. Roma-Bari: Laterza, 1998.
- _____. *Il pensiero meridiano*. Roma-Bari: Laterza, 1996.
- Consolo, Vincenzo e Franco Cassano. *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo italiano*. Messina: Mesogea, 2000.
- Derrida, Jacques. *Politiche dell'amicizia*. Traduzione italiana di Gaetano Chiurrazzi. Milano: Cortina, 1995.
- _____. *Sull'ospitalità*. Traduzione italiana di Idolina Landolfi. Milano: Baldini & Castoldi, 2000.
- Duby, Georges (a cura di). *Ideali del Mediterraneo*. Traduzione italiana di Adelaida Parada y Ramos. Messina: Mesogea, 2000.
- Esposito, Roberto. *Communitas*. Torino: Einaudi, 1998.
- Fiorani, Eleonora. *Il mondo senza qualità. Per una geo-filosofia dell'oggi*. Milano: Lupetti, 1995.
- Heidegger, Martin. *Sentieri interrotti*. Traduzione italiana di Pietro Chiodi. Firenze: La Nuova Italia, 1968.
- Latouche, Serge. *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*. Traduzione italiana di Alfredo Salsano. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.

- _____. *La Megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*. Traduzione italiana di Alfredo Salsano. Torino: Bollati Boringhieri, 1995.
- _____. *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*. Traduzione italiana di Silvia Vacca. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- Marzocca, Ottavio, *La stanchezza di Atlante. Crisi dell'universalismo e geo-filosofia*. Bari: Dedalo, 1994.
- Matvejević, Predrag., *Mediterraneo. Un nuovo breviario*. Traduzione italiana di Silvio Ferrari. Milano: Garzanti, 1991.
- Matvejević Predrag e Mimmo Jodice. *Isolario mediterraneo*. Milano: Motta, 2000.
- Nancy, Jean-Luc. *La comunità inoperosa*. Traduzione italiana e cura di Antonella Moscati. Napoli: Cronopio, 1992.
- _____. *Un pensiero finito*. A cura di Luisa Bonesio. Traduzione italiana di Luisa. Bonesio e Caterina Resta. Milano: Marcos y Marcos, 1992.
- Norberg-Schulz, Christian. *Genius loci, paesaggio, ambiente, architettura*. Traduzione italiana di Anna Maria Norberg-Schulz. Milano: Electa, 1979.
- Resta, Caterina. "10 tesi di geofilosofia." In *Appartenenza e località: l'uomo e il territorio*, a cura di Luisa Bonesio, 7-24. Milano: SEB, 1996.
- _____. *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in M. Heidegger*. Milano: Angeli, 1996.
- Saffioti, Francesca. *Geofilosofia del mare. Tra Oceano e Mediterraneo*. Reggio Emilia: Diabasis, 2007.
- Simmel, Georg. *Il volto e il ritratto. Scritti sull'arte*. Traduzione italiana di Lucio Perucchi, Bologna, Il Mulino, 1985.