

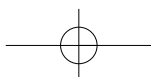
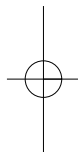
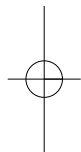
# **Identità, differenza, diversità**

a cura di  
**Caterina Genna**

Prefazione di  
**Piero Di Giovanni**

Postfazione di  
**Walter Tega**

**F** **FILOSOFIA ITALIANA** **I**  
**FrancoAngeli**



Il volume è stato pubblicato con un contributo del Dipartimento di Scienze Psicologiche, Pedagogiche, dell'Esercizio Fisico e della Formazione dell'Università degli Studi di Palermo.

Copyright © 2022 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Ristampa	Anno
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9	2022 2023 2024 2025 2026 2027 2028 2029 2030 2031 2032

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore.

Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali ([www.clearedi.org](http://www.clearedi.org); e-mail [autorizzazioni@clearedi.org](mailto:autorizzazioni@clearedi.org)).

Stampa: Logo srl, sede legale: Via Marco Polo 8, 35010 Borgoricco (Pd)

## 23. *Identità come identità di luogo*

di *Germana Pareti\**

### 1. Dallo spazio geometrico allo spazio esistenziale

Nel 1971 l'architetto norvegese Christian Norberg-Schulz concludeva quella che viene universalmente considerata la sua opera forse più pregnante in teoria dell'architettura, *Existence, Space & Architecture*, ponendo il quesito su che cosa si dovesse chiedere allo spazio architettonico affinché l'uomo potesse ancora definirsi "umano". In primo luogo, a una struttura si chiedeva di essere "figurabile", cioè capace di evocare nell'osservatore un'immagine forte e, in quanto tale, di offrire possibilità di identificazione. Il valore delle grandi opere d'arte, infatti, consisterebbe nel «concedere interpretazioni diversificate senza che perdano la propria identità»<sup>1</sup>. Di contro, le differenti interpretazioni che spettano alle forme caotiche sono mere proiezioni arbitrarie del sé, destinate a scoppiare in fretta come bolle di sapone. Nella disamina dello spazio architettonico, l'architetto-filosofo contrapponeva il concetto euclideo di spazio a quello concreto, esistenziale, avente l'uomo percipiente al suo centro, con un sistema di direzioni mutevoli secondo i movimenti e gli spostamenti del corpo, ma che si configura pur sempre come «un sistema relativamente stabile di schemi percettivi, o un'immagine dell'ambiente»<sup>2</sup>.

Più di uno erano gli ambiti dai quali Norberg-Schulz traeva i concetti del proprio repertorio filosofico. Innanzitutto, a Zurigo era stato allievo del maestro Sigfried Giedion, il quale in un lavoro seminale del 1941 aveva reinterpretato il concetto di *spazio-tempo* nell'età moderna alla luce non solo delle teorie della geometria non-euclidea e della relatività, ma anche della revisione della prospettiva classica rinascimentale da parte del cubismo e delle avanguardie moderniste e soprattutto dell'influenza che lo spirito del tempo e la storia eser-

\* Università di Torino.

1. C. Norberg-Schulz, *Existence, Space and Architecture*, New York, Praeger, 1971, p. 114.

2. Ivi, p. 16.

citano sui popoli, sulla scienza, l'arte e la cultura in generale<sup>3</sup>. Giedion era stato tra i primi a riconoscere che, nel fornire informazioni sul rapporto tra l'uomo e l'ambiente, il concetto di spazio esprime il «processo con cui un'immagine spaziale può essere trasposta nella sfera emotiva»<sup>4</sup>.

In Europa, e successivamente a Harvard, Norberg-Schulz aveva sperimentato il valore dei principi della *Gestalttheorie* e della psicologia piagetiana, applicandoli al concetto di "luogo". I luoghi hanno un *centro* e sono caratterizzati da *prossimità* e *chiusura*, due concetti-chiave dalla psicologia gestaltista. Difatti in un luogo si crea un raggruppamento, una concentrazione di elementi, e ogni luogo è separato dai dintorni, con i quali peraltro è in continua interazione, creando una trama di relazioni tra il "dentro" e il "fuori". Solo allorquando l'uomo ha identificato e distinto l'interno dall'esterno si può dire che *abitati*, ché è in grado di "situare" esperienze e memorie entro uno spazio. Per questo motivo, l'identità «è strettamente connessa con l'esperienza del luogo»<sup>5</sup>, e questo legame diviene forte specialmente nel periodo di formazione della personalità umana. È a questo proposito che l'architetto faceva intervenire il contributo di Jean Piaget, per il quale, concordemente con le leggi della *Gestaltpsychologie*, la coscienza dello spazio prende forma a partire da *schemi operazionali* relativi a centri, direzioni, percorsi e aree o domini. Questi modelli e processi di pensiero e azione si sviluppano nel corso dell'esperienza, ma anche grazie alla collaborazione con gli altri e attraverso lo scambio delle idee: senza questa cooperazione, nessun individuo riuscirebbe a metter capo a un *tutto coerente*, alla costruzione di un mondo strutturato (di cui è parte integrante lo spazio esistenziale)<sup>6</sup>, ma soprattutto alla consapevolezza che le cose sono *permanenti* anche se possono sparire dalla vista, poiché poi riappaiono.

Non era però soltanto la psicologia il dominio a cui Norberg-Schulz guardava per formulare la sua visione dell'identità. Restando sul piano dell'architettura, una fonte importante era rappresentata dalle teorie – a prima vista difficilmente assimilabili – di due studiosi della prima metà del Novecento. Uno era l'americano Kevin Lynch. Al MIT di Yale, Lynch era entrato in contatto con alcuni docenti che gli avevano trasmesso l'interesse per i principi della *Gestalt*, di cui avrebbe fatto tesoro nel corso della propria attività di progettista urbanista, in particolare nel tratteggiare la personale concezione di contesto urbano "figurabile". Tre le molte altre idee della sua visione della città, Lynch aveva sottoli-

3. S. Giedion, *Space, Time, and Architecture. The Growth of a New Tradition*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1941; cfr. Y. Lee e S. Kim, *Reinterpretation of S. Giedion's Conception of Time in Modern Architecture – Based on his Book, Space, Time, and Architecture*, «Journal of Asian Architecture and Building Engineering», 22, 2008, pp. 15-22.

4. Per questa citazione, ripresa da un articolo di Giedion, *Die Ungreifbarkeit des Raumes*, apparso sulla «Neue Zürcher Zeitung» (22/8 del 1965, p. 1), cfr. Norberg-Schulz, *Existence, Space and Architecture*, cit., p. 20.

5. Ivi, p. 24.

6. C. Norberg-Schulz, *The Concept of Place*, in Id., *Architecture, Meaning and Place. Selected Essays*, New York, Electa Rizzoli, 1988, p. 29.

neato che l'ambiente deve offrire al soggetto «un senso importante di sicurezza emotiva» e che, di conseguenza, nei luoghi l'uomo non deve smarrire il “senso dell'orientamento”, ragion per cui ogni luogo dovrà avere una struttura figurabile, cioè immaginabile (*imageable*)<sup>7</sup>. Altre idee Norberg-Schulz le ricavava dalla teoria del tedesco Rudolf Schwarz, il cui nome, nella storia dell'architettura, è tuttora legato principalmente alla progettazione di edifici religiosi nonché alla ricostruzione della città di Colonia alla fine della Seconda Guerra Mondiale<sup>8</sup>. In realtà, Schwarz non si era dedicato soltanto alla edificazione delle chiese, ché per una sua peculiare sensibilità alla questione dell'interazione tra l'uomo e il paesaggio, dal punto di vista della topografia, del clima, della vegetazione ecc., aveva esplorato il rapporto con l'ambiente creato dall'uomo, come questo emerge al livello “urbano”. Nel contesto della città, una fondamentale importanza spetta alla casa, un “dominio” di piccole dimensioni<sup>9</sup>. Al bisogno di “chiudersi”, entro quello che era stato definito «il massimo della sicurezza spaziale» dell'abitazione, aveva rinviato anche il filosofo Otto F. Bollnow, il pensiero del quale era una ragguardevole risorsa di ispirazione per Norberg-Schulz. Prima di passare a studiare filosofia con Heidegger, Bollnow aveva frequentato nel 1921 corsi di architettura a Berlino. Questa formazione, insieme con la sua impostazione di pedagogia e filosofia antropologica, aveva contribuito a foggia-re la sua idea di “abitare” e, più in generale, quella di “spazio umano” da contrapporsi allo spazio fisico, illimitato<sup>10</sup>. Allo spazio privato dell'esperienza non si applicano le qualificazioni dello spazio matematico, che è non-strutturato, infinito e omogeneo. Di contro, lo spazio dell'esperienza personale è connotato da un “centro distinto”, con un sistema assiale altrettanto distinto connesso al corpo umano e alla sua postura. L'umano abitare è concepito come convergente verso il centro, quindi in una direzione opposta a quella dell'estensione infinita. Anche per Bollnow, quindi, la casa è «un centro di sicurezza» nella vita dell'individuo<sup>11</sup>, e l'abitare «non è un'attività al pari delle altre», bensì una “determinazione”, nella quale l'uomo realizza la sua vera essenza, un luogo ove l'individuo si ritaglia una parte di spazio privato, ché la casa ha dei confini (le pareti), che separano l'interno dall'esterno, intendendo tutto ciò che sta *al di fuori* come spazio dell'aperto, dell'abbandono nonché del pericolo, in contrasto con il senso di sicurezza all'interno dell'abitazione.

Osservando il comportamento umano nello spazio, Bollnow notava che si poteva assistere alla dinamica dell'“andare e ritornare” e, poiché l'uomo non si muove arbitrariamente nello spazio, il *ritornare verso il centro* appare «il più profondo adempimento dell'essere umano», e il centro spaziale consiste in

7. K. Lynch, *The Image of the City*, Cambridge (MA), MIT Press, 1960, tr. it. *L'immagine della città*, a cura di P. Ceccarelli, Venezia, Marsilio, 2004<sup>11</sup>.

8. R. Schwarz, *Von der Bebauung der Erde*, Heidelberg, Schneider, 1949.

9. Cfr. R. Mantziaras, *La ville-paysage. Rudolf Schwarz et la dissolution des villes*, Genève, Mētis Presse, 2008.

10. O.F. Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart, Kolhammer, 1963.

11. Ivi, p. 132.

neato che l'ambiente deve offrire al soggetto «un senso importante di sicurezza emotiva» e che, di conseguenza, nei luoghi l'uomo non deve smarrire il «senso dell'orientamento», ragion per cui ogni luogo dovrà avere una struttura figurabile, cioè immaginabile (*imageable*)<sup>7</sup>. Altre idee Norberg-Schulz le ricavava dalla teoria del tedesco Rudolf Schwarz, il cui nome, nella storia dell'architettura, è tuttora legato principalmente alla progettazione di edifici religiosi nonché alla ricostruzione della città di Colonia alla fine della Seconda Guerra Mondiale<sup>8</sup>. In realtà, Schwarz non si era dedicato soltanto alla edificazione delle chiese, ché per una sua peculiare sensibilità alla questione dell'interazione tra l'uomo e il paesaggio, dal punto di vista della topografia, del clima, della vegetazione ecc., aveva esplorato il rapporto con l'ambiente creato dall'uomo, come questo emerge al livello «urbano». Nel contesto della città, una fondamentale importanza spetta alla casa, un «dominio» di piccole dimensioni<sup>9</sup>. Al bisogno di «chiudersi», entro quello che era stato definito «il massimo della sicurezza spaziale» dell'abitazione, aveva rinviato anche il filosofo Otto F. Bollnow, il pensiero del quale era una ragguardevole risorsa di ispirazione per Norberg-Schulz. Prima di passare a studiare filosofia con Heidegger, Bollnow aveva frequentato nel 1921 corsi di architettura a Berlino. Questa formazione, insieme con la sua impostazione di pedagogia e filosofia antropologica, aveva contribuito a foggare la sua idea di «abitare» e, più in generale, quella di «spazio umano» da contrapporsi allo spazio fisico, illimitato<sup>10</sup>. Allo spazio privato dell'esperienza non si applicano le qualificazioni dello spazio matematico, che è non-strutturato, infinito e omogeneo. Di contro, lo spazio dell'esperienza personale è connotato da un «centro distinto», con un sistema assiale altrettanto distinto connesso al corpo umano e alla sua postura. L'umano abitare è concepito come convergente verso il centro, quindi in una direzione opposta a quella dell'estensione infinita. Anche per Bollnow, quindi, la casa è «un centro di sicurezza» nella vita dell'individuo<sup>11</sup>, e l'abitare «non è un'attività al pari delle altre», bensì una «determinazione», nella quale l'uomo realizza la sua vera essenza, un luogo ove l'individuo si ritaglia una parte di spazio privato, ché la casa ha dei confini (le pareti), che separano l'interno dall'esterno, intendendo tutto ciò che sta *al di fuori* come spazio dell'aperto, dell'abbandono nonché del pericolo, in contrasto con il senso di sicurezza all'interno dell'abitazione.

Osservando il comportamento umano nello spazio, Bollnow notava che si poteva assistere alla dinamica dell'«andare e ritornare» e, poiché l'uomo non si muove arbitrariamente nello spazio, il *ritornare verso il centro* appare «il più profondo adempimento dell'essere umano», e il centro spaziale consiste in

7. K. Lynch, *The Image of the City*, Cambridge (MA), MIT Press, 1960, tr. it. *L'immagine della città*, a cura di P. Ceccarelli, Venezia, Marsilio, 2004<sup>11</sup>.

8. R. Schwarz, *Von der Bebauung der Erde*, Heidelberg, Schneider, 1949.

9. Cfr. R. Mantziaras, *La ville-paysage. Rudolf Schwarz et la dissolution des villes*, Genève, Mētis Presse, 2008.

10. O.F. Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart, Kolhammer, 1963.

11. Ivi, p. 132.

un'area individuale con caratteristiche proprie. È a quest'area che si fa ritorno, e ad essa si allude, quando si dice che si torna a casa o che "ci si sente" a casa. Queste idee implicano pertanto una suddivisione dello spazio in due aree, delle quali quella interna, più ristretta, è concentricamente chiusa e circondata da un'area più esterna, una sorta di anello attraverso il quale "si va e si viene" verso il centro, che è la casa. Nell'età contemporanea Bollnow ravvisava una completa trasformazione, per non dire una "perdita" del senso dello spazio, a cui avevano contribuito le esplorazioni, le scoperte di terre sconosciute, i viaggi, una vera "intossicazione della distanza", al punto che nessun paese si distingueva dagli altri, l'Europa aveva perso la propria priorità e il punto di vista europeo si era dissolto nella storia reale del mondo<sup>12</sup>. Dacché si era arrotondata nella forma di una sfera, la superficie terrestre aveva perso il suo centro distintivo. Norberg-Schulz accentuava questo pessimismo, lamentando che il mondo divenuto mobile poneva di fronte a un problema che non era sociale, politico, economico o tecnologico, ma che era "umano", avendo che fare con la preservazione dell'identità personale.

Chi ancor prima di Bollnow aveva approfondito questo tema fino alle sue radici era stato un intellettuale ossessionato dalla dissoluzione del centro. Alla "perdita" del centro, nel 1948, aveva dedicato un corposo saggio di storia delle arti figurative, dal Settecento al Novecento, il teorico dell'arte viennese Hans Sedlmayr, che fu un altro dei modelli di riferimento di Norberg-Schulz, oltre che di Bollnow. Sintomi premonitori di questo processo Sedlmayr li ravvisava non solo nelle arti, ma anche nella scienza e nella religione, ove si assisteva a un processo di frammentazione, che metteva capo al cosiddetto "purismo", alla polarizzazione verso gli estremi, all'exasperazione dei contrasti, non ultimo quello fra uomo e natura. Si avvertivano, nel mondo dell'arte e dell'architettura, la predilezione verso l'inorganico con l'introduzione di nuovi materiali sintetici, freddi e amorfi, lo svincolarsi dalla base terrena che si configurava nella forma sferica, una corrente di interesse per l'inconscio, ma sopra a ogni cosa l'"abbassamento dell'uomo" e l'introduzione di forme senza alcuna distinzione tra *sopra* e *sotto*. L'insieme di questi segnali metteva capo alla diagnosi di una "perdita del centro" non solo dell'uomo, ma altresì nel campo dell'arte e nella filosofia, dove a partire dalla Rivoluzione Francese erano cominciati ad affiorare sintomi di insoddisfazione sia per l'uomo sia per la natura, culminanti nel pensiero di Nietzsche, per il quale l'uomo era quella cosa che doveva essere "superata". La discesa verso l'inorganicità manifestata dall'architettura e dalle tendenze del cubismo e del surrealismo sfociava nel mondo del caotico, che si configurava nello "sfacelo degli ordini" e nel regno dell'irragionevolezza, nello sbocco dell'"inumano".

Fin dal 1932 Sedlmayr aveva aderito al partito nazionalsocialista e nel '45 era stato costretto alle dimissioni dalla cattedra di Storia dell'arte a Vienna per

12. Cfr. O.F. Bollnow, *Der erlebte Raum*, «Universitas», 4, 1960, pp. 397-412, traduzione inglese dal titolo *Lived-Space*, «Philosophy Today», 5, 1961, pp. 31-39.

poi essere reintegrato e tornare a insegnare dapprima a Monaco, poi a Salisburgo, fino a 73 anni. Sedlmayr riconosceva il suo debito verso Spengler, il quale per primo aveva riconosciuto i fenomeni artistici come “sintomi” della condizione della sua epoca, pur considerandoli non eccezionali, mentre per Sedlmayr, a partire dalla fine del Settecento, si erano manifestati fenomeni completamente nuovi, rivelatori dei sommovimenti nel mondo spirituale, e la situazione della società del suo tempo era sentita «come una vera malattia»<sup>13</sup>. Che il suo ambito di studi riguardasse la storia dell’arte non doveva però ritenersi un aspetto riduttivo, dacché nella sua concezione la storia dell’arte non era fine a se stessa, bensì serviva alla “conoscenza dell’uomo”, come metteva bene in evidenza l’esergo nell’introduzione a *Perdita del centro*, ripreso dello storico dell’arte Wilhelm Pinder. E in *Kunst und Wahrheit* Sedlmayr aveva condiviso con un altro storico dell’arte, Ernst Heidrich, l’idea che il sogno della storia dell’arte come guida alle moderne scienze dello spirito fosse «più che un mero sogno».

## **2. La casa**

Dai filosofi e dagli psicologi percettivisti Norberg-Schulz aveva derivato il significato del rapporto tra “interno” ed “esterno”, che riflette il legame che ogni luogo stabilisce con i propri dintorni. Quando l’uomo ha definito che cosa è *dentro* e che cosa è *fuori*, solo allora abita veramente, nel senso che “colloca” ricordi ed esperienze in una sorta di corrispondenza tra l’interno spaziale e l’interiorità della persona. L’architetto commentava che le grandi città del passato erano situate in importanti percorsi di comunicazione che, oltre alla protezione fisica, erano in grado di offrire un’«identità caratteristica (*genius loci*)»<sup>14</sup>. Si capisce quindi il valore dell’interazione tra il luogo e l’ambiente circostante, che dev’essere tale da assicurare sicurezza e soddisfare i bisogni dell’uomo, le sue attività. Nel corso del suo sviluppo, l’individuo scopre così quello che è “il suo luogo”, un tutto strutturato che condivide con gli altri, e che «più di ogni altra cosa gli dà un senso di identità»<sup>15</sup>. Sul piano urbanistico, l’immagine della città, che è il “suo” luogo d’elezione, dovrà avere un carattere *figurativo* in rapporto dialettico con il paesaggio circostante, mantenendo una maggiore densità rispetto ai dintorni per godere essa stessa di una ben definita identità. Al suo interno, ovviamente, le case sono gli elementi che rappresentano i luoghi centrali dell’esistenza umana. E qui, di nuovo, Norberg-Schulz si richiamava alla lezione dei filosofi, in particolare di coloro che avevano formulato idee sulla

13. H. Sedlmayr, *Verlust der Mitte*, Salzburg, Müller, 1948, tr. it. *Perdita del centro. Le arti figurative dei secoli diciannovesimo e ventesimo come sintomo e simbolo di un’epoca*, Milano, Rusconi, 1974, p. 3.

14. Norberg-Schulz, *Existence, Space and Architecture* cit., p. 28.

15. Ivi, p. 29.



“fenomenologia della casa”. Gaston Bachelard, *in primis*, parlando di intimità, aveva posto il tema della casa, sottolineandone la «grande forza integrativa» nella vita dell’uomo: integrazione di pensieri, memorie, sogni, nel dinamismo tra passato/presente/futuro. In essa, «topografia del nostro essere intimo» e «nostro angolo di mondo»<sup>16</sup>, l’uomo trova la propria identità: le sue immagini sono in noi, e noi siamo in esse. Tra l’altro, Bachelard aveva indicato nella *verticalità* e nella *concentrazione* le proprietà basiche della casa in relazione alle attività umane, che si svolgono sia al suo interno sia al di fuori, dalla cantina fino alla soffitta. Nella sua intimità, laddove la casa si stringe intorno a colui che la abita, si concentra la certezza di *essere*. È un “rifugio contratto”, una cellula del corpo con i suoi muri vicini.

Chi, attraverso la chiave di lettura della percezione, aveva visto proprio nel corpo l’apertura al mondo era stato Maurice Merleau-Ponty, per il quale l’“identità della cosa” nell’esperienza percettiva altro non è che un aspetto dell’identità del corpo nel corso del suo movimento di esplorazione<sup>17</sup>. Anzi, per il filosofo, il mondo riceve significato dai movimenti eseguiti dal corpo, che ha “presa” su di esso, talché vi è corrispondenza tra la struttura corporale e la configurazione del mondo. Norberg-Schulz riconosceva il significato degli *a priori* stabiliti dal filosofo francese, per il quale non solo lo spazio è esistenziale, ma l’esistenza stessa è spaziale, e l’idea dello spazio deve già esser implicata nell’esperienza che se ne ha, così come la determinazione del luogo deve precederne la percezione. L’architetto citava il passo della *Fenomenologia della percezione*, ove il filosofo meditava su come un villaggio per le vacanze potesse diventare il centro della sua vita<sup>18</sup>. Ma sebbene il corpo e la percezione invittassero a prendere come centro del mondo il paesaggio che veniva offerto, pur dimorando in un certo luogo, si poteva anche “essere altrove”.

Trattando del rapporto tra il soggetto e la casa, i fenomenologi francesi erano debitori nei confronti di Heidegger, il quale nella famosa conferenza di Darmstadt del 5 agosto 1951 dedicata al rapporto tra “Uomo e spazio”, cosiddetta “dei filosofi” (oltre che dei più grandi architetti tedeschi), aveva distillato le proprie idee in materia di abitare e costruire, mostrando la radice comune di questi verbi nell’alto tedesco. Per Heidegger il modo in cui si abita significa stare sulla terra, proteggere e coltivare (per esempio, i campi e le vigne), ma anche edificare, erigere; rimanere nella protezione di ciò che ci è “parente” e ha cura di ogni cosa nella sua essenza<sup>19</sup>. E se *sulla terra* vuol dire anche *sotto il cielo* e davanti ai divini, in un’unità originaria dei Quattro, formati da terra, cielo, mortali e divini, allora abitare significa aver cura della Quadratura, preservan-

16. G. Bachelard, *La poétique de l’espace* (1957), tr. it. *La poetica dello spazio*, Bari, Dedalo, 1975, p. 27 e p. 32.

17. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, tr. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003, p. 216.

18. Ivi, p. 330.

19. M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken* (1951), tr. it. di G. Vattimo, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1986, pp. 96-108, p. 99.

done l'essenza nelle cose, nelle quali è portato il *Wesen*, l'essere della Quadratura stessa. Questo accade quando gli uomini «edificano in modo appropriato [le cose] che non crescono da sé»<sup>20</sup> e, in questo senso, l'abitare è un mettere al riparo, un costruire. Analoga ricostruzione etimologica era condotta per il concetto di "spazio" (*Raum*), che significa un posto reso libero affinché vi si possa insediare. Heidegger era stato il primo a osservare che gli spazi «ricevono la loro essenza non dallo spazio, ma da luoghi», e che andava approfondita la relazione tra i luoghi e lo spazio, ma soprattutto tra i luoghi e l'uomo, un rapporto che consiste nell'abitare<sup>21</sup>. Anzi, proprio l'essenza del costruire è «far abitare», disporre degli spazi, al punto che solo se si ha la *capacità di abitare*, si è in grado di *costruire*, e l'abitare è il tratto fondamentale degli umani. Il riferimento alla casa contadina della Foresta Nera era solo un esempio di «un abitare del passato», che denotava la capacità «di costruire».

Negli anni Cinquanta, quel contributo di Heidegger, come degli altri partecipanti ai colloqui di Darmstadt (cui aveva preso parte anche José Ortega y Gasset, il quale aveva sostenuto che quella dell'architettura non è un'arte personale, bensì «di un intero popolo»), era stato stimolato anche dalla crisi dell'edilizia riscontrata all'indomani delle guerre mondiali. Ma la vera crisi non consisteva nella penuria di case, bensì nel fatto che i mortali fossero, secondo il filosofo, ancora alla ricerca dell'essenza dell'abitare, ché ancora non sapevano abitare, ma dovevano imparare a farlo. Una volta riconosciuta, la sradicatezza dell'uomo faceva sì che gli uomini rispondessero all'appello all'abitare, o quanto meno cercassero di "pensare e costruire" per l'abitare.

Citando il passo in cui Heidegger asseriva che l'abitare è il principio fondamentale dell'esistenza<sup>22</sup>, Norberg-Schulz giungeva a concludere che «nella casa l'uomo trova la propria identità»<sup>23</sup>. Strutturata in luoghi interni subordinati e collegati da percorsi (*paths*), in essa si svolgono molteplici attività, che si coordinano in una "forma di vita", con relazioni con l'esterno e lungo direzioni orizzontali e verticali, come avevano già intuito i filosofi, Bachelard a proposito della verticalità e Heidegger in riferimento al cielo e ai divini. E sotto questo aspetto, la casa esprime l'abitare sotto tutti i punti di vista, nella totalità dei suoi aspetti fisici e psichici. *Abitare* non va inteso in senso unicamente quantitativo, non vuol dire soltanto avere un tetto sopra la testa e un certo numero di metri quadrati a disposizione. Di questo concetto occorre avere anche un'idea qualitativa, esistenziale: significa appartenere a un posto. Quando si entra in una casa, si porta dentro con sé anche il mondo esterno, e quel luogo diviene parte della nostra identità fino a condizionare nel tempo la nostra esistenza<sup>24</sup>.

20. Ivi, p. 101.

21. Ivi, p. 103 e p. 105.

22. Sull'influenza esercitata da Heidegger in architettura, si veda A. Sharr, *Heidegger for Architects*, London, Routledge, Taylor and Francis, 2007 e C. Bonicco-Donato, *Heidegger et la question de l'habiter: une philosophie de l'architecture*, Marseille, Parenthèses, 2019.

23. Norberg-Schulz, *Existence, Space and Architecture*, cit., p. 31.

24. Id., *The Concept of Dwelling: On the Way to Figurative Architecture*, New York, Rizzoli Electa, 1985, p. 12.

### 3. Identità di luogo e atmosfere

Che nell'identificare noi stessi, noi umani lo facciamo «usando i luoghi come nostro riferimento», e che ogni luogo ben definito sia parte dell'identità individuale erano idee care non solo ai filosofi, ma espresse anche dai letterati e dai poeti. Alle *Elegie duinesi* di Rainer Maria Rilke, ma soprattutto alla letteratura e alla pittura nordiche, che avevano descritto e rappresentato in maniera straordinaria gli ambienti del nord, il contrasto tra il buio e la luce, le foreste, le forze della natura ecc., Norberg-Schulz rinviava per trovare conferme al concetto che i luoghi uniscono gli umani e conferiscono loro un'"identità comune" e quindi la base per il vivere sociale, garantito dalla permanenza dei (e nei) luoghi stessi. A questo fine, occorre che l'abitare sia tale da consentire che si stabiliscano relazioni significative tra gli abitanti delle case e l'ambiente circostante, al punto che a quell'ambiente si finisce per appartenere. «L'uomo, così, trova se stesso quando *si stabilisce* [in un luogo], e il suo-essere-nel-mondo in tal modo è determinato»<sup>25</sup>. La cura per il contesto ambientale, per gli insediamenti umani e i dintorni si concretava nella visione che lo spazio tra la terra e il cielo sia fatto di cose non soltanto interconnesse, ma tali da creare una *Stimmung*. È questo un concetto che, fin dal primo Novecento, aveva goduto di una considerevole fortuna tra i filosofi e i sociologi. Riferendosi alla nozione di "atmosfera" (che, per certi aspetti, è tra quelle che si avvicinano di più all'intraducibile *Stimmung*) anche Norberg-Schulz entrava a far parte di quella schiera di pensatori che avevano avuto come capostipite Georg Simmel, per il quale la *Stimmung* riuniva il *quid* unitario del paesaggio con il processo psichico umano che gli è connotato.<sup>26</sup> In Norberg-Schulz, oltre a esser declinato tenendo presente la coppia "identità"/"genius" (cioè lo *spirito del luogo*), il tema portante del luogo (e, con esso, quello del paesaggio) appare riverberato dalle riflessioni sul sentimento di tonalità emotiva o coloritura spirituale, che accompagna e connota la percezione di uno scenario naturale. Se da una parte la mancanza di *genius* e di identità è segnale della *crisi dei luoghi* che inficia le costruzioni moderne, che sembrano edificate in un *nowhere* incoerente, da un'altra parte, laddove le costruzioni, o meglio le abitazioni, sono qualcosa più di uno scudo protettivo, ma luoghi con sostanza e colore, con trama e forma, allora lì si crea un'atmosfera<sup>27</sup>.

A partire dalla trilogia delle opere fenomenologiche di Norberg-Schulz<sup>28</sup>, anche altri maestri dell'architettura – perlopiù nordici – hanno elaborato le proprie teorie attingendo all'armamentario filosofico. Uno dei più recenti risultati di questa contaminazione è consistito nell'intreccio tra il tema dell'identità e il

25. Ivi, p. 13.

26. G. Simmel, *Philosophie der Landschaft* (1913), tr. it. *Filosofia del paesaggio*, a cura di M. Sassatelli, Roma, Armando, 2006, pp. 64-66.

27. Cfr. R. Wilken, *The Critical Reception of Christian Norberg-Schulz's Writings on Heidegger and Place*, «Architectural Theory Review», 18(3), 2013, pp. 340-355, p. 344.

28. La trilogia è quella formata da *Existence, Space, and Architecture* (1971), *Genius Loci* (1979) e *Concept of Dwelling* (1985).

*Leitmotiv* dell'atmosfera dei luoghi, un *mood* che si riflette non solo sugli stati d'animo, ma addirittura sulla dinamica corporea. Infatti, secondo una altrettanto recente presa di posizione, l'identità della persona non andrebbe cercata soltanto nei luoghi, quanto piuttosto anche all'interno del proprio corpo, nella multisensorialità che ci fa comprendere l'atto del costruire. Per il finlandese Juhani Pallasmaa noi misuriamo il mondo toccando, ascoltando, percependo «con tutta la nostra esistenza corporale»<sup>29</sup> al punto che il mondo si organizza e si articola intorno al centro del corpo, e «il nostro domicilio è il rifugio del nostro corpo, della memoria e dell'identità», in continua interazione e in dialogo costante con l'ambiente esterno. Pallasmaa è l'architetto che più di ogni altro ha inteso l'essenza dell'esperienza vissuta soprattutto attraverso l'apertività con il conseguente ridimensionamento del primato e dell'egemonia della vista. In più luoghi, Pallasmaa ha chiarito che, concependola come integrazione di tutte le modalità sensoriali, la tattilità diviene «esperienza dell'essere e del senso di sé». La sua critica all'oculocentrismo di derivazione rinascimentale e la rivendicazione della centralità del corpo trovavano sponda nel pensiero di Merleau-Ponty, tra i primi a sostenere la «totalità» del proprio essere nel rapporto con il mondo, ma anche nella formulazione dell'approccio "ecologico" di James J. Gibson, il quale aveva descritto i sensi non come canali passivi atti a ricevere i dati sensoriali, bensì come agenti perlustranti il mondo alla ricerca di informazioni, non soltanto visive<sup>30</sup>. Al pari di Norberg-Schulz, Pallasmaa non fa mistero di apprezzare i lavori muscolari di Alvar Aalto, l'architettura cinestetica di Frank Lloyd Wright e la concezione dello spazio di Louis Kahn, tant'è che per lui l'identità trova massima espressione nel ruolo della pelle, organo dotato di potenzialità infinite, capace non solo di toccare e sentire, ma addirittura di "vedere", di distinguere trame e colori, e di farci esperire l'interiorità degli spazi che abitiamo<sup>31</sup>. Anche per Pallasmaa la casa non è un oggetto, ma una condizione complessa, che integra immagini e memorie, rituali, ritmi e *routine*. Preservando la vita privata dall'occhio pubblico, è regno dell'intimità, proiezione e fondamento dell'identità personale e dell'intera famiglia. Egli riconosce che è "frustrante" forzare la vita in uno spazio che non possa essere riconosciuto o contrassegnato come "territorio personale": ciò accade quasi sempre nelle camere anonime degli hotel. Perciò l'uomo "marca" il territorio e ne prende possesso, lasciando le sue tracce, abiti, libri, oggetti<sup>32</sup>.

Ma, al di là di tutto, come per altri maestri contemporanei, anche per questo architetto finlandese la qualità dello spazio e dei luoghi non è soltanto visiva,

29. J. Pallasmaa, *The Eyes of the Skin. Architecture and the Senses*, Chichester, Wiley, 2005, p. 64, tr. it. *Gli occhi della pelle. L'architettura e i sensi*, Milano, Jaca Book, 2007.

30. J.J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception* (1979), tr. it. di V. Santarcangelo, *L'approccio ecologico alla percezione visiva*, Milano – Udine, Mimesis, 2014.

31. J. Pallasmaa, *The Eyes of the Skin*, cit., p. 10.

32. J. Pallasmaa, *Identity, Intimacy and Domicile. Notes on the Phenomenology of Home*, in *The Home: Words, Interpretations, Meanings and Environments*, a cura di N.D. Benjamin, D. Stea e E. Aren, Aldershot, Avebury, 1995, pp. 131-147.

bensì è frutto della fusione multisensoriale di un insieme di fattori, che si possono comprendere sotto i termini di “atmosfera”, *feeling*, tono umorale. Lo svizzero Peter Zumthor è colui che ha legato in maniera indissolubile l’opera architettonica alle atmosfere, intitolando a questo concetto uno scritto teorico, che ha suscitato un’ampia discussione anche tra i filosofi<sup>33</sup>. Non di rado, per risalire alle prime tracce del connubio tra identità e atmosfera, questi teorici dell’architettura hanno trovato una fonte importante nella concezione estetica di Dewey. In *Art as Experience* infatti il filosofo americano parlava di un’impressione “sopraffacente” che viene per prima cosa, come quando si è “catturati” da un paesaggio o per l’effetto che si prova entrando in una cattedrale, dove penombra, profumo di incenso, vetrate istoriate e proporzioni maestose «si fondono in un intero indistinguibile», un impatto che precede il riconoscimento di che cosa si tratta<sup>34</sup>. L’atmosfera di un luogo è ciò che gli conferisce «il suo carattere percettuale unico e la sua identità»<sup>35</sup>, commentava Pallasmaa, facendo eco al significato di *genius loci* di Norberg-Schulz, e queste idee erano già espresse da Dewey, nei passi in cui descriveva il carattere di unicità di un’esperienza, che proviene dalla “qualità singola” che la pervade, al di là della variazione delle sue parti costituenti. Ciò significa che “si afferra” un’atmosfera prima ancora di identificarne i dettagli o di comprenderla intellettualmente.

#### 4. Architettura e identità dei popoli

Nel 1995, il filosofo tedesco Gernot Böhme aveva dedicato un intero saggio al concetto di “atmosfera”, assumendolo come “fondamentale” in vista dell’elaborazione di una nuova estetica<sup>36</sup>. In quanto fondata sulla relazione tra le qualità ambientali e gli stati umani, fisici e mentali (e quindi aperta anche ai contributi dell’ecologia) la nuova estetica, che è di fatto un’atmosfera<sup>37</sup>, è essa stessa espressione di un’attività estetica volta alla produzione di atmosfere, che si situano “tra” le qualità ambientali e gli stati umani<sup>38</sup>. Le atmosfere sono ciò

33. P. Zumthor, *Atmospheres: Architectural Environments. Surrounding Objects*, Basel, Birkhauser, 2006.

34. J. Dewey, *Art as Experience* (1934), New York, Penguin Books, 2005, p. 151, tr. it. *Arte come esperienza*, Sesto S. Giovanni, Aesthetica, 2020.

35. J. Pallasmaa, *Space, Place and Atmosphere. Emotion and Peripheral Perception in Architectural Experience*, «Lebenswelt», 4 (1), 2014, pp. 230-245, p. 231.

36. G. Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995, ed. riv. 2013<sup>7</sup>.

37. Per un’esauriente bibliografia sul concetto di atmosfera e sulla descrizione fenomenologica delle atmosfere, cfr. l’*International Lexicon of Aesthetics*, al link [https://lexicon.mimesisjournals.com/international\\_lexicon\\_of\\_aesthetics\\_item\\_detail.php?item\\_id=16](https://lexicon.mimesisjournals.com/international_lexicon_of_aesthetics_item_detail.php?item_id=16).

Sull’influenza esercitata dalle atmosfere, si veda di T. Griffero, *Atmosfera. Estetica degli spazi emozionali*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2017.

38. G. Böhme, *Atmosphäre as the Fundamental Concept of a New Aesthetics*, «Thesis Eleven», 36, 1993, pp. 113-126, p. 120.

che media i fatti oggettivi del mondo esterno con il nostro sentimento soggettivo: naturale o edificato, l'ambiente produce una certa disposizione d'animo nei confronti dello spazio. Si tratta di una risonanza, di un "sentire la propria presenza" contemporaneamente con il "sentire lo spazio" in cui si è presenti<sup>39</sup>, e lo spazio che reca con sé questa peculiare disposizione d'animo è per l'appunto un'atmosfera, che noi sentiamo quando siamo coinvolti affettivamente. Era prevedibile che partendo dall'*Asthetik* e dalla disamina delle condizioni delle esperienze percepite in conformità alle atmosfere, Böhme finisse per interessarsi anche al ruolo delle atmosfere in architettura, sia nelle costruzioni edificate, sia nella progettazione urbana, che deve tener conto della luce, dei suoni, delle influenze climatiche e meteorologiche. L'avvio gli era stato offerto dalla concezione fenomenologica dello spazio "sentito" formulata dal filosofo Hermann Schmitz, il quale, rifacendosi allo spazio climatico, aveva osservato che, sebbene in certi momenti non si presti attenzione al proprio corpo, nondimeno talvolta capita che si percepisca «un'atmosfera diffusa, avviluppante, informe e continua» che influisce su di esso<sup>40</sup>. Se quindi le atmosfere modellano come un tutto l'essere-nel-mondo di una persona, i suoi rapporti con gli altri, con gli oggetti ecc., allora anche l'architettura potrà essere vista come "produzione di atmosfere" e avrà come porta di ingresso proprio la presenza corporale, o meglio la «presenza fisica consapevole» nello spazio in cui ci si trova. Anche Böhme ne è convinto e ritiene che, sia pure in modi diversi, Pallasmaa e Zumthor siano gli architetti che si sono mostrati più sensibili all'influenza delle atmosfere<sup>41</sup>: specialmente sul piano teorico ne ha trattato il finlandese, il quale ha definito l'identità personale in termini di "tattilità esistenziale"; anche sul piano pratico Zumthor, che nella sua progettazione presta cura e attenzione maniacali alle proprietà dei materiali impiegati, in vista dell'interazione, del rapporto armonioso tra le costruzioni e l'ambiente circostante. Questa caratteristica si evince in maniera notevole nella progettazione delle terme di Vals, dove la pietra e il legno della costruzione si fondono in maniera perfetta con la montagna in cui i bagni termali sono incastonati, con l'acqua e l'erba che, quasi senza soluzione di continuità, dalla collina scende a ricoprire parte della struttura del tetto.

Nell'ambito della teoria e della storia dell'architettura, non di rado, si sono associate le posizioni intellettuali di questi maestri a un atteggiamento critico, neppure troppo velato, nei confronti del modernismo, del razionalismo che si configurava nella predominanza delle costruzioni di tipo industriale e nel primato della visione. Non a caso, quindi, queste idee sono state viste anche come espressione della tendenza fondamentalmente conservatrice dei loro sostenito-

39. G. Böhme, *Atmospheric Architectures. The Aesthetics of Felt Spaces*, London, Bloomsbury, 2017, p. 74.

40. H. Schmitz, *System der Philosophie*, Bd. III.2, *Der Gefühlsraum*, Bonn, Bouvier, 1969, p. 361.

41. G. Böhme, *Encountering Atmospheres. A Reflection on the Concept of Atmosphere in the Work of Juhani Pallasmaa and Peter Zumthor*, «Building Atmospheres. OASE Journal for Architecture», 91, 2013, pp. 93-100.

ri. Fin dalla pubblicazione di *Genius loci*, Norberg-Schulz aveva asserito che l'identità umana nasce dall'"identità del luogo" e che i luoghi sono entità geografiche che attribuiscono all'uomo la sua identità, dove per identità si intende la riflessione sulla propria esistenza e la considerazione del proprio ruolo in un dato contesto socio-culturale<sup>42</sup>. Secondo questa "teoria del luogo", si fa notare che l'esistenza sarà esperita come "significativa", per esempio, da un abitante scozzese di Glasgow, allorquando egli vive nel proprio ambiente, cioè a Glasgow, circondato dalle costruzioni architettoniche di quella città, oltre che dalla cerchia dei suoi amici, in osservanza alle usanze di quel luogo ecc. Alla luce degli sviluppi della società norvegese, divenuta sempre più mobile e multiculturale, tra i commentatori di Norberg-Schulz non è mancato chi ha posto l'accento sugli aspetti contraddittori emergenti dalle sue idee sull'identità definita geograficamente, risalendo fino alle tesi di *Mensch und Raum*, laddove Bollnow parlava di uno spazio "catturato" a spese altrui e di una lotta per lo spazio vitale, che è espressione della lotta per l'esistenza. In Norvegia, tra i molti nodi oggi da sciogliere, non c'è soltanto il problema della popolazione Sami, che rivendica diritti di proprietà su terre e acque, ma va affrontata la questione della sempre più massiccia immigrazione (anche di rifugiati), a partire dai Tamil, che costituirebbero una minaccia per i pescatori dei fiordi, fino ai pakistani, malvisti dai nativi di Oslo. Si può concludere allora che, quando Norberg-Schulz alludeva all'«unità tra il luogo e l'identità», era evidente che «il mondo lo aveva lasciato indietro»? O piuttosto, con queste osservazioni, l'architetto non dava prova di aver previsto i futuri sviluppi della società (non solo norvegese)? Certamente il suo intento non mirava a riproporre un'ideologia improntata al *Blut und Boden* di nefasta memoria. Anzi, si può affermare che il suo progetto fosse quello di stabilire i fondamenti di un'architettura che «riflettesse la precisa identità di un ambiente», e che fosse significativa (*meaningful*) al di là della differenziazione tra le etnie. Egli osservava che la *vita di un luogo* è preconditione dell'identità originale, qualitativa, di un determinato ambiente e, di conseguenza, all'architettura si chiede di essere "specificata" per quel luogo. La sua identità sarà durevole e tale da permanere al di là dei cambiamenti che possono avvenire<sup>43</sup>. Sempre Rilke aveva parlato di sopravvivenza e persistenza dei luoghi, osservando che le rovine si ostinano a vivere anche dopo la distruzione e, nei *Quaderni di Malte Laurids Brigge*, aveva descritto le tracce, in particolare i colori ormai sporchi e muffiti, ma soprattutto gli odori, il fetore, la puzza di sudore, l'afrore dell'urina, che restano in una casa anche dopo che è stata demolita, e continuano a parlare della vita che vi si svolgeva: «La vita tenace di quelle stanze non si era lasciata sottomettere. Stava ancora lì, aggrappata ai chiodi rimasti [...]»<sup>44</sup>.

42. O. Møistad, *The Spirit of Place in a Multicultural Society*, «Architecture Norway», 24 agosto 2012.

43. C. Norberg-Schulz, *Nattalandene: Om Biggekunst I Norden* (1993), tr. ingl. *Nightland: Nordic Building*, Cambridge (MA), MIT Press, 1996, p. VIII.

44. R.M. Rilke, *I Quaderni di Malte L. Brigge* (1910, l'originale tedesco), tr. it., Marina di Massa, Ed. Clandestine, 2012, p. 21.

Come ha commentato il geografo canadese Edward Relph, l'espressione "spirito del luogo" oggi ha un significato «perlopiù laico», che si riferisce all'identità di un posto, e può persistere al di là dei profondi cambiamenti nei componenti fondamentali della sua identità, che sono: la posizione, le attività e gli eventi che vi si svolgono e i "significati" che le esperienze e le intenzioni degli individui, singolarmente o in gruppi, vi attribuiscono<sup>45</sup>. Per rendere ancor più pregnante il senso di questa intimità con il luogo, il geografo aveva introdotto il termine "insideness", praticamente intraducibile, che non vuol dire soltanto "interiorità", denotando piuttosto un sentirsi *dentro* al posto, al punto che, quanto più profondamente si sente di appartenervi, tanto più forte sarà l'identità con esso.

Se l'identità e il senso di un luogo consistono nell'unicità e nella persistenza che lo differenziano da tutti gli altri, per l'architetto è altamente *significativo* quel che rimane, e si può dire allora che "ciò che rimane" siano i luoghi, *significativi*, perché fin dall'antichità la loro *stabilitas* è stata riconosciuta come una necessità fondamentale da chi vi abita. Alludendo al carattere "nordico" delle sue terre, Norberg-Schulz precisava che questo termine non indica un mero punto cardinale, bensì rinvia al "dominio" dell'identità nordica, definito secondo le condizioni della luce, del clima, degli spazi, della vegetazione ecc. Quantunque l'identità, il *genius* di quei luoghi fossero stati negli ultimi tempi scarsamente compresi, era giunto il momento di farne rivivere lo spirito romantico.

45. E. Relph, *Place and Placelessness*, London, Pion, 1976, p. 45. Sul rapporto tra identità, atmosfere, architettura, cfr. H. Abusaada e A. Elshater, *Affective Atmospheres, Essence of Architecture and Spirit of Place*, in *Reconstructing Urban Ambiance in Smart Public Places*, a cura di H. Abusaada, A.M.A. Salama e A. Elshater, cap. III, Hershey (PA), Engineering Science Reference, 2020, pp. 41-59.



## Indice

Prefazione: l'identità tra differenza e diversità, di <i>Piero Di Giovanni</i>	pag. 7
1. Mare/Terra, Identità/Differenze. Sul concetto di cittadinanza in Seyla Benhabib, di <i>Fabrizio Lomonaco</i>	» 11
2. Francesco Orestano: la teoria del valore e del sacrificio, di <i>Caterina Genna</i>	» 19
3. "Les signes" de la différence dans l'imaginaire médiéval, di <i>Petru Bejan</i>	» 33
4. «Vita e Pensiero». Prima e attraverso l'Università Cattolica, di <i>Paolo De Lucia</i>	» 41
5. De l'idéal de la république parfaite à la réalisation d'une constitution républicaine : la conception kantienne de la république comme <i>Aufgabe</i> (tâche et problème), di <i>Sophie Grapotte</i>	» 51
6. Il primato della differenza etica nei <i>Quaderni di prigionia</i> di Emmanuel Lévinas, di <i>Ferdinando Marcolungo</i>	» 71
7. Dall' <i>aequitas</i> ai diritti umani in Vico e Rawls, di <i>Claudia Megale</i>	» 81
8. Riflessi dell'etnomusicologia in Sicilia: le <i>Due canzoni natalizie etnee trascritte dalla memoria per 11 strumenti (1982-83)</i> di Francesco Pennisi, di <i>Dario Oliveri</i>	» 91
9. Identität, Differenz und Diversität bei Paulus, di <i>Jakob Helmut Deibl</i>	» 109

*Indice*

10. Differenze e diversità come cifre dell'identità autentica: intorno ad alcune declinazioni culturali europee tra Otto e Novecento, di <i>Giancarlo Magnano San Lio</i>	pag. 127
11. La science naturelle et le lieu de vie chez Kinji Imanishi, di <i>Makoto Sekimura</i>	» 145
12. Identità del soggetto e scarti di senso. Da Michelangelo scultore al principio del pipistrello, di <i>Gianluca Cuzzo</i>	» 157
13. Il problema dell'identità nel mondo contemporaneo, di <i>Fabio Minazzi</i>	» 173
14. Il tema delle differenze tra biologia e cultura: il punto di vista delle neuroscienze ed applicazioni nella vita quotidiana, di <i>Vincenzo Russo e Margherita Zito</i>	» 213
15. Differenza ontologica e conflitto tra metafisica e scienze: Martin Heidegger dalla rifondazione del sapere alla riforma dell'Università, di <i>Stefano Azzarà</i>	» 235
16. Jean-Paul Sartre: dalla fenomenologia trascendentale all'ontologia fenomenologica, di <i>Maria Antonia Rancadore</i>	» 253
17. Identità, Mediterraneo e diritto di fratellanza: la ricerca di un nuovo umanesimo, di <i>Gaetano Dammacco</i>	» 263
18. L'Europa delle diversità: il diritto di partecipazione delle comunità religiose, di <i>Roberta Santoro</i>	» 277
19. The legal system as one of the determinants of multicultural European identity, di <i>Magdalena Sitek e Bronisław Sitek</i>	» 289
20. Identité, différence et diversité dans <i>Philosophie et religion</i> de Schelling, di <i>Jad Hatem</i>	» 305
21. La continua negazione del <i>chi siamo</i> , di <i>Lucia Monacis</i>	» 311
22. L'Io tra psiche ed episteme, di <i>Maria Sinatra</i>	» 323
23. Identità come identità di luogo, di <i>Germana Pareti</i>	» 343
Postfazione, di <i>Walter Tega</i>	» 357