

ciare, seppure in forma «incontaminata», con i Greci, altri ne vedono l'inizio in epoca moderna (rinascimentale o romantica). Tuttavia questa ultima tesi determina, secondo Ferraris, un paradosso: Aristotele, Orazio o Boileau diventerebbero autorità disciplinari di una disciplina non ancora nata. La storia dell'estetica, afferma ancora l'autore, sarebbe, allora, fatta da 2.300 anni di precorrimiento, da poco più di mezzo secolo di vita (dalle *Meditationes* di Baumgarten, alla *Critica del giudizio*) e dal successivo assassinio di Hegel che l'avrebbe perfezionata al punto da ucciderne l'oggetto: l'arte.

Ferraris individua l'errore fondamentale di tale concezione dell'origine dell'estetica nella creazione di una continuità del pensiero tra autori in realtà lontanissimi. Egli afferma, cioè, che tra Baumgarten, Kant ed Hegel non vi è continuità nemmeno a livello di problemi, se non per il tema, molto generale, dell'opportunità di insegnare estetica nelle Università. Essi sono legati, nella visione proposta dall'autore, non dalla condivisione di una teoria estetica bensì dalla continuità della loro riflessione sull'immaginazione. Baumgarten ravvisa nell'immaginazione l'analogo della ragione, Kant, proprio attraverso la radicalizzazione dell'eterogeneità tra intelligibile e sensibile, giunge ad affermare che la mediazione può essere cercata non nel rispecchiamento della ragione nel suo analogo, bensì in una fonte comune di intelligibile e sensibile, che, seppure di fatto introvabile, può essere supposta. Hegel, infine, realizza attraverso la propria teoria il dispiegamento sistematico di ciò che Kant considera un mistero dell'animo umano, ovvero il mistero di come una facoltà posta, almeno apparentemente, tra intelligibile e sensibile possa essere fonte di ambedue.

Nel quarto ed ultimo capitolo Ferraris compie un rapido *excursus* nell'estetica otto e novecentesca, ricostruendo i tratti centrali della concezione dell'immaginazione espressa da filosofi come, tra gli altri, Hegel, Heidegger, Husserl. In parallelo, tuttavia, egli rileva come questi stessi tratti si ritrovino, più o meno esattamente, in opere non strettamente o solamente filosofiche.

Osserva, ad esempio, l'analogia tra la visione di Nietzsche e il pensiero di Baudelaire, allorché il poeta polemizza con il realismo non in nome della fantasia ma in nome di un'immaginazione che funziona come schema produttivo di realtà. Allo stesso modo sottolinea il, più tradizionale, raffronto tra Bergson e Proust in relazione al nome inteso come una sorta di geroglifico che contiene in sé le tracce dell'estensione.

Nel corso dell'intero testo Ferraris compie, dunque, un percorso che sembra svilupparsi lungo quattro tappe principali. Se, infatti, nella parte iniziale nota come l'immaginazione implichi sia la ritenzione di ciò che si è visto sia la creazione e, dunque, potenzialmente l'inganno, in quanto il presente che vedo e nel quale vedo è una miscellanea di memorie e pre-visioni, successivamente suggerisce come il vedere sia comunque leale con se stesso. Ogni visione, infatti, è, in sé vera: ciò che vedo io lo vedo, anche se si tratta di angeli dalle spade infuocate, liocorni e laghi in fiamma.

D'altra parte, osserva Ferraris, l'essere certi di vedere non elimina comunque l'incertezza circa la realtà delle cose che si vedono. Si tratta, in altri termini di «quell'ansia cartesiana», secondo la definizione di Bernstein, che porta l'individuo a chiudersi in un solipsismo scettico, a pensare che la realtà sia, in qualche modo, virtuale. A questo punto, tuttavia, sopravviene una sorta di consolazione estetica. Se, cioè, l'immagine è la verità che non è mai veramente tale, il creato che non è mai in totale possesso del creatore, peraltro essa è anche l'inganno che addolcisce il reale.

Come comportarsi dinanzi a questa eredità paradossale, a questo punto di arrivo apparentemente senza ritorno? Interpretarlo, come spesso è accaduto, nei termini di una estetizzazione della verità o di una totalizzazione dell'arte? O, al contrario, scagliarsi contro l'iniqua cultura dell'immagine? Ferraris conclude che non sono queste le sole e inevitabili alternative, giungendo a ben altre conclusioni: «pensare è come disegnare e il pensiero non prescinde dal *phantasmata*». Egli pare, così, affermare che anche in quel che Hegel definiva «la tetra interiorità del pensare», anche nell'intimo, e non sempre luminoso, dialogo dell'anima con se stessa, le ombre in cui ci muoviamo sono, per lo più, immagini.

A. ZINOLA

A. MERLER - M.L. PIGA, *Regolazione sociale, insularità, percorsi di sviluppo*, EDES, Sassari 1996. Un volume di pp. 238.

L'isola come metafora, come oggetto, come concetto operativo, come categoria analitica.

Riprendendo un'idea, un'immagine generalmente condivisa che vede l'isola come sinonimo di isolamento, una decina di anni fa, anche un libro di Paola Di Nicola ricordava che «l'uomo

non è un'isola», a voler sottolineare, tramite una metafora negativa, il fondamento relazionale del sociale. Il volume di Merler e Piga rovescia questa prospettiva a partire proprio da una messa in discussione della metafora che incarna il senso comune e che — sovente — si fa preconetto, schema mentale rigido, ideologia. L'idea è dunque quella di scardinare la visione degli osservatori dell'isola per formularne una non necessariamente opposta né complementare, ma differente, che parta innanzitutto dall'osservazione dell'isola e che legga, principalmente, l'insularità proprio come specifica modalità relazionale.

Il rovesciamento di senso a livello metaforico si pone come premessa rispetto all'individuazione dell'isola in quanto oggetto di osservazione: la prospettiva è indicata prima di individuare ciò su cui si poserà lo sguardo; il 'dove' viene dopo il 'da dove'. L'operazione può spiazzare, ma lo spaesamento del lettore è necessario nel momento in cui si cerca — come fanno gli autori fin dalle prime righe — di costruire modalità e strumenti di lettura del sociale, che si pongano in rapporto critico, originale, ma soprattutto operativamente incisivo rispetto alla «tradizione» sociologica dominante.

L'isola è dunque identificata come oggetto di osservazione proprio in quanto luogo fisico e sociale. In questo senso gli autori fanno riferimento a isole individuate sia in senso strettamente fisico-geografico che in senso socio-culturale: realtà che presentano un particolare grado di specificità rispetto al contesto in cui si inseriscono. Ed è dal riconoscimento delle specificità che deriva l'operatività del concetto di isola relativamente alla capacità-necessità, per una realtà insulare, di elaborare le proprie mete sociali in connessione con l'ambiente circostante, ma a partire da un'imprescindibile autonomia di governo dei processi programmatori, decisionali e di gestione. In questo senso, lo sviluppo può essere concepito solo come processo a carattere endogeno inteso non come chiusura a ogni stimolo esterno, ma come proficua modalità di rapporto a un tempo con altre realtà insulari e con il proprio, profondo, essere isola.

È in questa prospettiva che nasce l'utilità del concetto di insularità come categoria analitica multidimensionale in grado di confrontarsi efficacemente con la compositezza del reale senza soffocarlo in schemi concettuali rigidi o onnicomprensivi e pervasivi, ma accettando la complessità come stimolo e come risorsa, piuttosto che come «formula magica» in grado di spiegare tutto per non spiegare niente. È, questo, in sinte-

si, il senso soprattutto del contributo di Alberto Merler, *Le isole nei percorsi di autonomia e di autogoverno*.

In linea con queste premesse, il saggio di Maria Lucia Piga — *La regolazione sociale per lo sviluppo insulare* — prende in considerazione due aspetti particolari delle società contemporanee — la regolazione sociale e lo sviluppo — analizzandone gli aspetti intrinseci e le modalità di interpolazione in contesti empirici differenti: ossia passando da un quadro teorico ampio all'analisi del «caso italiano» e, all'interno di questo, dello specifico insulare della Sardegna. In questo ambito, l'autrice articola una lettura critica dei processi di «modernizzazione» e del «prometeismo» ad essi legato, visti come accettazione acritica di strumenti di lettura, di pianificazione e di governo dello sviluppo a partire da parametri esclusivamente di tipo economicistico. In questo senso si delinea un concetto di sviluppo che è intimamente legato a quello di insularità, secondo un'impostazione che rifiuta la pervasività di un «modello» di sviluppo (che in quanto tale è unico e a carattere esogeno) e che, invece, vede nella formulazione di adeguate modalità di regolazione sociale la possibilità di elaborare percorsi culturali, sociali ed economici originali e, soprattutto, congruenti rispetto alle realtà in cui questi vengono a prodursi: «Intendiamo per regolazione sociale, prima ancora che una funzione specifica attribuita allo stato nel capitalismo maturo, un modo di essere di una data società, una modalità coesiva tra i sottosistemi che la compongono» (p. 146).

Rispetto al riscontro empirico risulta altresì adeguato il ricorso all'analisi dello stato patrimoniale sviluppato da Weber ed il conseguente riscontro di forme di neo-patrimonialismo nelle società contemporanee, anche al di là delle apparenti contraddizioni tra tali forme e quelle assunte dal sistema capitalistico avanzato. L'accento è qui giustamente posto sul ruolo degli attori sociali, e, in particolare, sul ruolo di quegli intermediari «che regolano il flusso tra centro e periferia», di quegli «agenti della dipendenza» la cui posizione e modalità di azione risultano cruciali nella gestione del malsviluppo e nella riproduzione del sistema neo-patrimonialistico di governo della cosa pubblica.

È in questo quadro che il concetto di insularità elaborato da Merler ridiviene centrale: legando la questione dell'insularità alla dimensione relazionale (intesa non solo in senso privativo), tale concetto consente infatti di leggere i processi di sviluppo e le relative modalità di regolazio-

ne sociale con una lente speciale, a partire proprio dalla questione degli agenti, degli intermediari dello sviluppo. È proprio in questa direzione che si possono intravedere proficue future possibilità di ricerca che vadano a integrare il contributo fornito da questo volume che, occorre ricordare, è il frutto di una lunga attività di ricerca condotta all'interno dell'ISC — Istituto di Studi sull'Insularità e lo Sviluppo Composito (operante presso il Dipartimento di Economia, Istituzioni e Società dell'Università di Sassari) e che si è articolata attorno allo studio comparativo di numerose realtà insulari (Isole del Mediterraneo, dell'Estremo Oriente dell'Asia e dell'Oceania, dell'America Centrale e Latina, regioni transfrontaliere...). Il volume si pone come una tappa di questo ampio programma di ricerca che è frutto di una fattiva collaborazione con diversi studiosi e centri di ricerca operanti in tutto il mondo (l'insularità come operatività relazionale e che si concretizza in questo primo numero dei «Cartolarios Inter-insulares» promossi dall'ISC).

A. VARGIU

M. AUGÉ, *Il senso degli altri. Attualità della antropologia* (1994), trad. it., Anabasi, Milano 1995. Un volume di pp. 208.

*Il senso degli altri* è l'ultimo dei volumi dell'antropologo francese Marc Augé tradotto in italiano. Seguendo il profilo già tracciato nelle sue opere precedenti (molte delle quali apparse anche in Italia) Augé si interroga sulle tematiche che investono l'antropologia attuale: la crisi dello statuto epistemologico, la possibilità di una antropologia «europeista» e le ragioni di questo slittamento della disciplina verso mondi familiari, la ri-definizione del concetto di cultura, la ritualità sociale e, soprattutto, il tema della identità/alterità (il rapporto Io/altro).

A questo tema centrale Augé ricollega tutte le problematiche sul metodo e sull'oggetto della antropologia odierna.

Nel capitolo introduttivo, «Chi è l'altro?», Augé propone subito il dilemma dell'antropologia (dilemma storico, già sottolineato da Kant): la necessità di superare il livello troppo pragmatico della analisi e il pericolo di confondersi con la filosofia. L'antropologia pragmatica, ammette Augé, è dovuta alla esteriorità dell'oggetto ma dall'altro lato l'esigenza dello scienziato è co-

munque quella di «*dominare l'instabilità dell'oggetto sociale*» attraverso concetti. Uno di questi è il concetto di cultura. Le diverse scuole antropologiche hanno definito la cultura in molti modi: dalla definizione evolucionista che la associava alla natura, alla concezione funzionalista che ne faceva una specie di somma dei tratti specifici di un gruppo, alla concezione strutturalista che vede la cultura come la «riserva di significato» con la quale l'uomo legge il mondo (ma in tal caso la cultura somiglia pericolosamente a qualsiasi altra alienazione) alla cultura come «mistero», come residuo non spiegato e non spiegabile del sociale. Augé sembra ribaltare, in nome dell'evidenza, l'impostazione antropologica che intenderebbe partire dalla cultura: «ciò che scopre l'etnologo al primo sguardo, non sono delle culture, ma delle società, cioè degli insiemi organizzati e gerarchizzati dove hanno senso le nozioni di differenza e alterità» (p. 23).

Tema iniziale della analisi antropologica sarebbe dunque non la cultura (concetto che risente, a suo dire, di una visione sostanzialista) quanto piuttosto il sociale o, meglio ancora la *differenza sociale* e cioè le modalità attraverso le quali le società hanno dato identità ai loro appartenenti, li hanno collocati in un ruolo, hanno stabilito le relazioni e le hanno rivestite di significati, hanno tracciato i confini tra se stesse e gli «Altri».

Facilmente, polemizza Augé, gli etnologi hanno ceduto alla *tentazione culturalista* cioè hanno cercato la coerenza delle deposizioni proponendo ritratti mistificati delle culture primitive immaginate come compatte e completamente trasparenti a se stesse, libere da qualunque ideologizzazione, manipolazione o conflitto interno: è il caso della *etnofilosofia africana* contestata, ricorda Augé, dagli studiosi africani stessi.

Augé coglie la tentazione culturalista nella scarsa importanza che l'antropologia classica ha sempre dato al ruolo e allo statuto dell'individuo. Si nota, ammette Augé, l'assenza dell'individuo nella riflessione antropologica: da Durkheim in avanti tutte le letture antropologiche hanno privilegiato l'analisi della cultura dalla quale hanno poi dovuto derivare l'individualità. A suo parere è questa la difficoltà nella quale si dibatte anche Lévi-Strauss quando deve commentare il «fatto sociale totale» di Mauss e la possibilità di definire un «melanesiano tipo» cioè un individuo che assommi in sé e concretizzi i caratteri salienti della sua cultura.

Augé sembra perciò porsi in una prospettiva che definirei «nominalista»: se della cultura si