

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 23, n°80

Enero - Marzo

2 0 1 8



LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.223-229
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Sáez Rueda, L. (2015). *El ocaso de Occidente*. Herder, Barcelona. 413 pp.

José Luis Pardo Torío, Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Filosofía Teorética, España. C-electrónico: pardo.jl@gmail.com

Nos encontramos en una época de gran problematicidad, tanto que ha llegado a ser un lugar común calificar a nuestro tiempo como uno de crisis. Y la cuestión central que ahí emerge es la de discernir qué significado englobante posee este término, “crisis”, diagnosticando su sentido y sus diversas expresiones. A esta cuestión intenta responder el último libro de Luis Sáez Rueda, autor que se está desvelando como uno de los más relevantes en España y con fuerte influjo en el ámbito iberolatinoamericano. Su tesis central dictamina que nos encontramos en una crisis de espíritu que atraviesa el subsuelo entero de la cultura, tomada ésta como un *modus vivendi* y *modus operandi* sub-representativo del cual emanan, en superficie “patologías de civilización” de carácter socio-político.

El ocaso constituye la segunda parte de *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad* (Madrid, Trotta, 2009), en el que el autor se posiciona en la red filosófica contemporánea con voz propia. Las categorías que lo articulan son aplicadas ahora al análisis del rumbo de la civilización occidental, por lo que se hace necesario recordar lo fundamental. *Ser errático* es, para Sáez Rueda, el carácter fundamental del ser y, en consecuencia, también de la condición humana. En una rigurosa y lúcida discusión con M. Heidegger, se llegaba a la conclusión de que el ser, tal y como es pensado por el alemán, introduce, a su pesar, la identidad en la diferencia, bajo la figura de una “clausura en la propiedad” y encerrando la existencia en la intimidad del

habitar. Frente a ello, el autor concibe el ser como una tensión entre la “centricidad” del existir en morada y la “excentricidad” de la extradicción respecto a cualquier morada. Lo errático es este conflicto interno al ser, que lo convierte en cobijo al mismo tiempo que lo lanza hacia una exterioridad infinita. Y, en este sentido, el término no posee un valor peyorativo (andar sin rumbo), sino uno elevado y positivo, que se cifra en el exceso que toda centricidad porta y que la fuerza a acrecentarse y expandirse en riqueza de vida.

En *El ocaso* es comprendida la civilización como un devenir de dos caras, haz y envés de un mismo movimiento. La “cultura” es la cara profunda e invisible, atravesada por cursos intensivos entrecruzados de modo rizomático (anhelos, propensiones, etc.). Tal esfera se corporeiza en la otra cara, la del mundo socio-político, adquiriendo rostros precisos. En la conjunción de ambas se pone en obra la tensión del ser errático. La cultura es excéntrica, tiende al exceso y a la exuberancia. La encarnación socio-política es céntrica, limita temporalmente, en una “zona epocal”, dicho exceso proporcionándole unos márgenes concretos. El flujo civilizatorio se revela, así, auto-generator: la excentricidad cultural desborda a la centricidad socio-política y la fuerza a ampliarse y a agrandar su apertura.

A esta caracterización del ser de la civilización dedica Sáez Rueda la primera parte del texto. Y aquí aparecen análisis precisos de gran profundidad y creatividad filosófica. La civilización es perfilada en el marco de una topología materialista y autopoietica. El autor intenta mostrar que el ser civilizatorio es *physis* autocreadora, pues está atravesada por una irreglable fuente de reglas, por un *ser salvaje*, expresado a la merleau-pontyniana. Es patente, además, el influjo de G. Simondon y G. Deleuze,

porque el fondo cultural es descrito como base pre-individual de la individuación socio-política y auto-organizado en forma caosmótica. El autor reconoce expresamente este influjo, pero no se puede decir que la concepción saeziana constituye una mera extrapolación de las categorías de estos autores. El texto incorpora tesis originales que reinterpretan las de éstos y los sitúa en otro escenario. Así, por ejemplo, pretende exceder la "ontología de la fuerza", concibiendo el caosmos como un conjunto entrelazado de "gestas", unidades fuerza-sentido, e injertándole una normatividad que, a su juicio, no había sido aún pensada: la denomina "auto-anticipación proteica", una normatividad "en estado naciente" que emana de esbozos anticipados del rumbo civilizatorio generados por un *ingenium* ontológico de la *natura naturans* cultural.

Es en la segunda parte donde Sáez Rueda, sobre la base de esta concepción del ser civilizacional, escruta "patologías de civilización" actuales. En semejante empeño, el texto atraviesa complejas pesquisas. La "crisis de espíritu" es caracterizada en términos de "agenesia cultural", depotenciación de su impulso auto-generador, fenómeno que el autor explica por la inserción de mecanismos ciegos en el magma cultural y por la concomitante autonomización de la dimensión socio-política, que queda a expensas de otros mecanismos desligados de la intervención humana. La enfermedad civilizatoria es la expresión de tal depotenciación y posee, así, la virtud de adoptar una forma no binaria o sometida a la lógica oposicional: consiste en una contra-génesis inmanente o "génesis autófaga" por la cual, en el estado actual de la civilización, todo curso creativo tiende a volverse contra sí mismo. Sáez ofrece ejemplos de tales fenómenos enfermizos que van desde la clausura individual en un sujeto sin alma hasta el cierre del colectivo socio-político.

Para combatir este ocaso civilizatorio el autor termina proponiendo una original y muy bien justificada "ética de la lucidez", centrada en la necesidad de romper el círculo vicioso de la autofagia a través de un nuevo extrañamiento

vivificador ante el mundo. Y en este punto encuentra "luzes de aurora" en procesos posibles de la actualidad, como la renovación de un sentido "pro-barroco" para la praxis y la reapropiación de las potencias que anidan en el espíritu trágico, introduciendo en ambos casos interesantes y novedosos puntos de vista.

Raciti, G. (2017). *Per la critica della notte. Saggio sul Tramonto dell'Occidente di Oswald Spengler*. Mimesis, Milano-Udine, 2017, 136 pp.

Alfredo Sgroi. Università degli Studi di Catania, Liceo Gorgia di Lentini, Catania, Italia.
C-elettronico: alfredo.sgroi1@tin.it

Il volume che Giuseppe Raciti dedica all'opera più celebre di Spengler parte da lontano: è frutto di una lunga sedimentazione, stratificata con pazienza, potremmo dire *edificata* tassello dopo tassello attraverso uno studio accurato e poggiate su una lettura in filigrana dell'opera spengleriana (e non solo). In queste condizioni, il principale pericolo che corre lo studioso è quello di scadere nella pedantesca ridondanza, d'altra parte giustificata quando si scandaglia così a fondo il pensiero di un filosofo-scrittore (tanto più, della complessità di Spengler). Ma Raciti riesce abilmente a schivare questo pericolo e a confezionare un volume che è un vero e proprio distillato di informazioni e note critico-teoretiche: un volume concepito sotto il segno dell'estrema condensazione, seguendo spesso un andamento aforistico, che porta lontano dalle secche di certi schemi accademici. Il lettore, in questa condizione consapevolmente ricercata e realizzata, non può permettersi distrazioni: tantissimo l'autore dà, e tantissimo pretende dal lettore stesso. Insomma, si tratta di un lavoro che avrebbe potuto avere ben altra espansione (se avesse ceduto a tentazioni retoriche), ma che invece proprio nella sua dosata condensazione si traduce in vera e propria adrenalina per il lettore disponibile al cemento del pensiero, a cui Raciti impone di fatto una lettura meditata, sempre sul filo dell'alta tensione

intellettuale. Ogni periodo, ogni digressione, ogni interferenza di cui è riccamente innervato il testo richiede quindi una complice e sorvegliata intelligenza delle questioni teoretiche: una disponibilità ad indugiare sulle sfumature e a seguire le volute del pensiero di Raciti con la necessaria pazienza, e collocando a fianco del saggio almeno il *Tramonto* di Spengler. Fin dal titolo, si possono cogliere i primi segnali e, diremmo, i primi inviti a considerare con certissima attenzione ciò di cui si parla. *Critica* della notte è infatti *analisi* ad ampio raggio delle implicazioni insite nella complessa simbologia della notte stessa, intesa come metafora filosofico-letteraria, ma anche come realtà concreta e palpabile. “Critica”, dunque, in senso kantiano (anche), declinato nella direzione di una spinta creatività teoretica; scandaglio profondo di ciò che il testo di Spengler propone e, soprattutto, a cui *allude*. A stuzzicare, appunto, la riflessione del lettore e ad alimentare un vero e proprio gioco interpretativo che richiede disponibilità a quella “fatica del concetto” di hegeliana memoria. Eppure, avverte l'autore nel denso preludio scandito in *Undici punti* (pp. 9-17), l'architettura teoretica e critica dell'opera poggia su un fondamento instabile (“come l'isolotto di sabbia in mezzo al fiume in piena. Il fiume della storia”). Un'instabilità, però, che sostiene una fecondità che finisce per trasformare il saggio *sul Tramonto* spengleriano in un saggio *dal Tramonto* stesso: non pedissequa esposizione di concetti spengleriani, dunque, ma *ri-costruzione* di essi. Perciò il discorso slitta rapidamente dal crepuscolo della decadenza alla notte del dissolvimento, in un panorama filosofico in cui la notte medesima assurge a vita propria, staccandosi dal crepuscolo e trasformandosi in realtà “assoluta”. Una notte, peraltro, a cui non seguirà probabilmente alcuna aurora. Raciti rimarca questo elemento fin dall'inizio, avvertendo, però, che non c'è in esso alcuna cristallizzazione definitiva. Perché l'approdo alla crepuscolare *Zivilisation* non si compie del tutto, o meglio porta paradossalmente al riemergere di un primitivismo che sembrava sepolto sotto lo strato rigido della “civiltà”. Come dire: non ci si deve lasciar tentare

dai facili e consolidati schematismi di tanta esegesi spengleriana, ma al contrario tener conto, sulla scorta, ad esempio, dello Jünger a più riprese menzionato da Raciti, che “la decadenza è con ciò una ripartenza” (p.15): in direzione della notte. L'analisi delle zone d'ombra del testo spengleriano innesca dunque una prima e suggestiva interferenza fin dal primo capitolo del volume di Raciti (*Tenochtitlan*). Qui il mondo enigmatico e perduto (forse) degli antichi Aztechi rivela nessi sorprendenti con l'attuale declino dell'Occidente. Ad esempio, nell'analogo senso acuto della storia che, sottolinea Raciti, lo Spengler di *L'uomo e la tecnica* indica come il sintomo più lampante del declino. Il trionfo della scienza storica, insomma, rivela che la “civiltà” ha toccato il punto più alto della sua ascesa e che quindi, repentinamente, essa volge verso il tramonto. Ciò vale per le civiltà antiche, ma in misura ancora più pregnante, per l'attualità dell'Occidente. Perché il tramonto dello stesso Occidente è “il problema stesso della civilizzazione” (p. 21). Problema che ha un fascino irresistibile e precoce per l'autore tedesco, che si cimenta ancora giovane nella composizione del dramma *Montezuma*, e che poi indicherà nella civiltà azteca l'analogo di quella romana, per giungere al mondo attuale, ulteriore anello di quella catena analogica che è la storia dell'umanità. Da qui la domanda iniziale sul senso della storia e l'impiego di un metodo comparativo che riserva sorprese non sempre evidenziate dalla critica, come efficacemente rimarca Raciti. Così l'analogia tra il faustismo contemporaneo e la civiltà egizia incrocia il cosmopolitismo della capitale degli Aztechi, prefigurazione delle moderne metropoli multirazziali, in cui il crogiolo di popoli e culture trasforma la città stessa in un *punto* in cui precipita e si dissolve la *Zivilisation*. Circola in queste riflessioni, sottolinea Raciti, un'inquietante simbologia mortuaria, in cui la storia stessa diventa, con Nietzsche che si staglia sullo sfondo, un enorme sarcofago. La dissoluzione avvolge così tutto, a cominciare dalle stesse categorie forgiate dalla scienza moderna. Il tempo declina perciò verso la dimensione spaziale e si dissolve; il compimento si salda con la fine. Sulla scia di

Goethe, così, le parabole della storia ricalcano e al contempo si distinguono da quelle della natura. In un vorticoso gioco prospettico di rimandi e simmetrie, per cui dal grembo medesimo della *Zivilisation* ri-nasce la "storia prima": la storia irrigidita, priva di storia. In questo modo, sottolinea lo studioso, ci si colloca agli antipodi rispetto alla visione meccanicista-progressiva della storia (e del tempo), impernata sulla ricerca di una catena causa-effetti che Spengler rovescia in nome di una concezione non possibilista del tracciato storico. In questo contesto si colloca il suggestivo confronto con Heidegger, che Raciti esamina secondo un'ottica, al contempo, storica e teoretica. Emergono così differenze e analogie che sollecitano ulteriori e feconde riflessioni sul tema enigmatico della temporalità. Anche perché Raciti, fedele al suo peculiare approccio metodologico, non manca di rilevare lungo la medesima pista altrettanti incroci con Jünger, Goethe e Weininger, sollecitando nel lettore l'impellente urgenza di riprendere in mano testi contigui al *Tramonto*, che si saldano nella particolare *koiné* culturale degli anni in cui si acuisce la coscienza della crisi della putrescente società occidentale. Soprattutto è intrigante il confronto imbastito con quello Jünger che, come Spengler, si misura con i territori del mito e dell'*Antike*, ma con lo sguardo rivolto alla società del trionfo della macchina, quintessenza simbolica e realissima di quella polarità tra civiltà antica e faustiana che, secondo Raciti, finisce per convergere nella società metropolitana meccanicizzata e frenetica, in cui la civiltà stessa si riduce a macchina, e in cui perfino l'arte si eclissa, cedendo il posto alla dirimpente tirannia della logica del lavoro (*Arbeiter*). Comincia in questo modo quel lungo "inverno" (la stagione del trionfo della notte) di cui non si intravede la fine, nell'ambito di una "civiltà assoluta", che mette in crisi l'idea stessa della circolarità della storia e della periodicità delle varie *Kulturen*. Una prospettiva, questa, fosca e *agghiacciante*: incarnata nel declino perenne dell'uomo faustiano che incatena sé stesso alla soffocante e ferrea logica del profitto. Scaturisce da qui l'esigenza di inserire nel volume una densa nota "politica", tanto

più urgente quando si volge lo sguardo alla civiltà attuale, integralmente *metro-politana*, ovvero epifania dilatata e meccanicizzata dell'antica *polis* (pp. 97-110). In realtà, questa area del volume di Raciti è molto più di un semplice *intermezzo*: è una riflessione di ampio respiro che, pur vivendo di vita propria, si salda organicamente con le riflessioni dipanate nelle pagine precedenti. Qui, ancora una volta, una fitta rete di echi e rimandi incrocia dialetticamente il pensiero di Spengler con quello di altri pensatori, non solo riconducibili alla cultura della crisi. Il Platone della *Politeia* affianca così quello del Thomas Mann *impolitico* (fatalmente "attratto nell'orbita spengleriana"); Carl Schmit coesiste con Max Ernst. La riflessione spengleriana, in tal modo, si confronta con il passato e il presente, spalancandosi altresì al futuro con accenti sinistramente profetici. Come quando, nota lo studioso, è profetizzata la debordante e immorale potenza dell'alta finanza, collocata da Spengler nella sfera superiore di ciò che sta al di là del bene e del male; inafferrabile finché, con una nuova torsione verso l'antico, non si realizzerà l'avvento di un *cesarismo* (altra profezia?) capace di travolgere "la dittatura del denaro" e il suo correlato politico: la democrazia (p. 109). Chiudono il volume due brevi capitoli: *Logica del tramonto* e *Epilogo*. In essi si ribadisce la centralità del nodo interpretativo concernente la spiazzante convergenza tra elemento apollineo (proprio dell'*Antike*) e quello industriale, così distanti eppure, incredibilmente, a tratti così affini. Sta a sé, ma non troppo, la nota dedicata allo Sgalambro lettore di Spengler, che ripropone ancora una volta una prospettiva di lettura viva e aperta. Come aperta è, in fondo, la logica che rende così arioso il lavoro di Raciti. E proprio da questa apertura il lettore potrà trarre spunto per ri-leggere il capolavoro spengleriano, che conserva intatto tutto il suo fascino, proprio perché riesce a parlare e sollecitare, come giustamente sottolinea Raciti, chi si trova a vivere sul crinale declinante della storia attuale.

Amendola, A., y Cantillo, C. (2017). *Etica ed economia. Una tormentata relazione*. Mimesis, Milano, 2017.

Stefania Tarantino. Università degli Studi di Napoli L'Orientale, Dipartimento di Scienze Umane e Sociali, Italia. C-electrónico: info@stefaniatarantino.it Italia.

I libri nascono sempre da un'urgenza, da un'esigenza profonda di chiarezza e di riflessione. Ciò appare in tutta la sua evidenza in questo libro che, partendo dalla necessità di comprendere fino in fondo la tormentata relazione tra etica ed economia, arriva ad aprire nuovi possibili scenari. Dalla prefazione fino alla lettura dell'ultimo saggio, ciò che mi è parso essere il filo conduttore è la problematizzazione di un disagio esistenziale che sottende la domanda sul senso relativo al "come" noi abitiamo la nostra vita. Tale questione è molto antica e chiama in causa una complessità di cui normalmente i saperi specialistici e settoriali, di matrice soprattutto accademica, non si occupano. Questo libro, invece, ha il grande merito di mettere in comunicazione più saperi facendoli interagire con alcune pratiche che mostrano modalità 'altre' di fare economia. Proprio dalla constatazione che nell'epoca attuale appare una forte esigenza etica di fronte ad una società sempre più caratterizzata dal predominio della dimensione economica e finanziaria è quanto mai indispensabile un "chiarimento teorico e storico dei paradigmi intorno ai quali si struttura e si organizza la realtà, così come delle relative categorie interpretative" (Amendola e Cantillo). L'essere arrivati a un punto di non ritorno in molte dimensioni che ruotano attorno alla nostra esistenza e al suo senso ci consente di cogliere la gravità, semmai ce ne fosse bisogno, della posta in gioco. Dal momento in cui l'economia è diventata una forma di vita non ci possiamo più limitare a offrire mezze soluzioni ma è necessario mettere in campo tutta la nostra radicalità di pensiero affinché questa sia superata nel più breve periodo. Ciò significa in primo luogo avere il coraggio di congedarsi definitivamente dalle categorie moderne classiche nate da una visione che presumeva soggettività perfettamente

razionali, autonome e intrise di una libertà molto privilegiata poiché svincolata dal nocciolo duro della necessità. Il passaggio dal liberalismo classico al neoliberalismo odierno ha comportato una governamentalità che permea e seduce in modo perverso le nostre menti "rivoluzionando dall'interno delle anime l'organizzazione sociale". È possibile trovare vie di uscite valorizzando tutte quelle "crepe" da cui affiora il rimosso, il lato oscuro "dell'immagine di *agency*, di intraprendenza, di profitti crescenti, competizioni vittoriose, prestazioni eccellenti" (Bazzicalupo). Ne va della nostra psiche. Vivere quotidianamente questa logica economica che fa della concorrenza la norma autoregolativa della vita umana, significa sperimentare sulla propria pelle l'abbruttimento e la violenza di ciò che si crede non avere alcun limite. La presunta pienezza prestazionale in cui si configura l'immagine vincente e idealizzata del sé si scontra, al primo intoppo, con il reale disagio – che a volte sfocia in una vera e propria depressione – indotto da questa richiesta eccessiva di competizione all'ombra di una precarietà costitutiva. È questo disagio che deve essere portato alla luce per far apparire le crepe di un sistema che crea squilibri e ingiustizie di varia natura. Ma solo una politica etica può farsene carico, non una politica meramente amministrativa. Solo una politica etica è, infatti, in grado di interrompere l'autolegittimazione di un sistema che schiaccia le vite umane attraverso la gerarchia e il comando assoluto dell'impresa e del mercato ed è in grado di smascherare i danni provocati da un'estrema fiducia nella globalizzazione finanziaria che, per oltre un ventennio, ha alimentato le analisi e le strategie di politica economica (Amendola). Riflettere sull'importanza dell'etica nella vita umana significa riflettere anche sulla responsabilità che abbiamo verso noi stessi, verso gli altri e verso ciò che ci circonda. L'esercizio del pensiero critico, la disposizione ad associarsi in maniera solidale con gli altri per compiere azioni che siano trasformative dello status quo, sono solo alcune delle molte strategie da mettere in atto per uscire dalla morsa neoliberale. Ma la definizione di nuove prospettive che sappiano intrecciare

sapientemente la dimensione etica con quella del mercato e dell'impresa non è possibile senza l'attivazione di quel profondo cambiamento culturale che potrebbe portare in direzione di una maggiore equità e solidarietà (Martin Fiorino). Se l'etica è il fondamento stesso della vita umana, lo sfondo originario che riguarda il nostro essere al mondo in relazione attiva con la legge, la libertà e gli altri, ciò significa che è proprio da questa nostra "relazionalità" che si fa avanti la necessità di porre valori. Il valore riguarda innanzitutto l'ambito economico e poi quello etico. È un principio di *differenza* tra le cose che originariamente consentiva di denotare la loro non equivalenza. Solo "ritornando ai primordi dell'umanità, alla radice economica della relazione di valore, al fatto cioè che l'uomo è 'l'animale apprezzante in sé', è chi pone i valori e non li subisce, allora sarà riconquistata anche l'etica (...) poiché quello che ci fa viventi non è restituibile, è l'impagabile" (Moroncini). Ed è proprio ciò che è impagabile a rappresentare il rimosso del neoliberalismo. Tale rimozione dell'inoggettivabile produce non solo una forte dissociazione dalla nostra stessa vita ma anche la perdita di quei fini ultimi che tenevano insieme economia e vita. C'è un senso di "onnipotenza nell'attività calcolante dell'economia" che nell'approccio ingegneristico, nell'estensione globale dei modelli matematici ha provocato irreparabili ingiustizie sociali perché ha consentito l'assunzione di forme sempre più astratte e dissociate dalla vita reale. Mi verrebbe da dire che allora solo partendo dalla concretezza delle nostre vite è possibile vedere in tutta la loro durezza i rapporti sociali come rapporti di potere. Solo squilibrando, sottraendo, schivando queste relazioni di potere è possibile ispirare e dare vita a *reali* pratiche trasformative (Landolfi). Per comprendere come il denaro sia diventato decisivo per il significato ultimo dell'umano nella sua totalità, è necessario risalire alla sua genesi. Da semplice intermediatore delle faccende umane esso è diventato il fine ultimo. Una filosofa come Simone Weil ha analizzato con grande acutezza la "follia" di questo rovesciamento del rapporto tra mezzo e fine. In un passaggio de *La prima radice*

scrive che "la storia umana non è che la storia dell'asservimento degli uomini, oppressori e oppressi, realizzata da quel miraggio di strumenti di dominio che essi stessi si sono fabbricati e che riduce l'umanità vivente ad essere la cosa delle cose inerti". L'alterazione della struttura tipica della finalità fa sì che diventiamo prigionieri di una fitta rete di mezzi in cui non siamo altro che i titolari di una prestazione dove la nostra personalità viene quasi completamente dissolta (Giacometti). Sappiamo quanto il femminismo ha esaminato in profondità questa dissoluzione della soggettività prodotta dalle relazioni di potere. E sappiamo anche l'importanza e il significato, materiale e simbolico, che assume oggi il termine "intersezionalità". Con questo termine la teoria femminista guarda alla sovrapposizione di varie dimensioni che circoscrivono la vita umana (classe, etnia, religione, orientamento sessuale, età, ecc.) e che producono disuguaglianze e forme di oppressione molteplici. Usare l'intersezionalità come lente interpretativa del reale significa scardinare l'idea "di un modello unico di equilibrio nelle condizioni di vita delle donne" (Garofalo). Alla luce di ciò che fin qui è stato detto appare chiaro che è solo dalla centralità della persona umana, dalla riformulazione dei valori qualitativi che ad essa ineriscono, che si deve e si può ripartire. Non dal capitale, non dal patrimonio, non dal narcisismo, non dalla speculazione né dalla corruzione, ma dalle idee, dall'importanza dell'equa remunerazione, dall'investimento in un pensiero critico e aperto alla relazione si potrà avere un'effettiva sinergia tra economia ed etica (Boccia). Da analisi approfondite su quello che modalità 'altre' di fare impresa e di fare mercato innescano nella dimensione sociale, ci rendiamo conto dell'importanza che assumono sempre di più le cooperazioni internazionali e le cooperative. Ecco perché "sarebbe utile e importante prendere in considerazione le istituzioni di cooperazione, al fine non solo di determinare il contributo di tutti gli intermediari sulla crescita ma anche perché le cooperative rappresentano una parte fondamentale del sistema bancario non solo per l'Italia, ma per tutti i paesi che cercano di

contrastare gli effetti della crisi sulla sua economia” (Barra e Zotti). La crisi dell’economia si riversa su tutti gli ambiti delle nostre esistenze. Produce scompensi e dissociazioni interne ed esterne, fuori e dentro di noi. La scommessa che emerge dai vari saggi di questo libro sta nel ripensare l’economia come legame, come senso di una relazione che si appoggia su un’idea di solidarietà condivisa in cui la libertà è pensata e vissuta sempre dentro un processo d’interdipendenza e mai qualcosa di autoreferenziale e solitario. A dispetto della maestosità architettonica dei

grattacieli o di città svuotate della propria anima e date in pasto al turismo, questo libro si chiude con l’elogio della tanto vituperata economia del vicolo, della sua resistenza e della sua bellezza. Dalle rovine del ventre di Napoli alla singolare produttività del *lazzaro* napoletano, è possibile comporre nuove narrazioni e offrire nuovi disegni per un sistema economico che sappia riconoscere come proprio punto di partenza la connessione vitale e necessaria di etica, estetica ed economia (Matetich).



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Utopía y Praxis
Latinoamericana

Año 23, n° 80

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en febrero de 2018, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve