

Pagine Inattuali

America Latina e Occidente

TRA FILOSOFIA E LETTERATURA

**A cura di
Roberto Colonna**

Federico II University Press



fedOA Press

Numero 1 della rivista elettronica «Pagine Inattuali»

ISSN 2280-4110

«Pagine Inattuali»
America Latina e Occidente
Tra filosofia e letteratura

Giugno 2012

Direzione:
Roberto Colonna

Comitato Scientifico:

Tommaso Ariemma (Accademia di Belle Arti di Lecce); Giancarlo Alfano (Università degli Studi di Napoli, Federico II); Daniele Barbieri (Accademia di Belle Arti di Bologna); Horacio Cerutti Guldberg (Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)); Fabrizio Chello (Università degli Studi di Napoli, Suor Orsola Benincasa); Didier Contadini (Università degli Studi di Milano-Bicocca); Serge Gruzinski (École des hautes études en sciences sociales (EHESS)); Stefano Lazzarin (Université-Jean Monnet Saint-Etienne); Mario Magallón Anaya (Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)); Armando Mascolo (Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (ISPF)); Stefano Santasilvia (Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP)); Giovanni Sgrò (Università degli Studi eCampus)

Progetto grafico e di copertina:
Raffaele Di Somma

In copertina:

Negli ambiti, con i quali abbiamo a che fare, la conoscenza è data solo in modo fulmineo. Il testo è il tuono che poi continua a risuonare (Walter Benjamin, *Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts*, trad. it. a cura di Enrico Ganni, *Elementi di teoria della conoscenza, teoria del progresso*, in I “passages” di Parigi, Torino: Einaudi, 2000, p. 515).

© 2012

FedOA - Federico II University Press
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Università degli Studi di Napoli Federico II

GIUSEPPE CACCIATORE

Un profilo di Leopoldo Zea

Di questo articolo è già apparsa una versione spagnola: *Para Zea*, in «*Cuadernos Americanos*», Vol. IV, n. 122, 2007, pp. 177-183.

Non credo di cadere in un eccesso di retorica, se dico che con la morte di Leopoldo Zea (avvenuta l'8 giugno del 2004) si è chiusa una fase decisiva della storia delle idee e del pensiero iberoamericano. Le periodizzazioni storico-culturali non sono mai da considerare come effetti di una ferrea legge di suddivisione quantitativamente precisa dei tempi della storia di un popolo, di una cultura, persino di una individualità. Si tratta di strumenti euristici il cui valore è talvolta soltanto utile sul piano metodico della sintesi e della comparazione. E, tuttavia, la lunga vita del filosofo messicano (Zea era nato a Città del Messico nel 1912) si intreccia con le fasi indubbiamente più significative e decisive di una difficile e lunga ricerca di identità e autonomia della filosofia latinoamericana. Quando il giovane Zea si affaccia alla vita culturale e accademica della capitale messicana e della sua grande università, il mondo delle idee latinoamericano aveva da tempo oltrepassato la fase dell'affermazione e del consolidamento delle diverse realtà politiche, istituzionali e culturali legate alla formazione degli Stati. Egli si trova nel pieno della transizione dalla crisi dei modelli istituzionali della cultura letteraria e filosofica legati al consolidamento delle borghesie nazionali (esemplare, proprio in Messico, è il caso del positivismo) alle prime movenze di un autonomo progetto di costruzione di un pensiero latinoamericano. Dunque non fu certo per mera scelta di carattere storiografico il fatto che Zea dedicatesse

la sua *tesis de grado* alla ricostruzione del positivismo in Messico. Si trattava, in effetti, di misurarsi con l'ideologia dominante nei decenni a cavallo tra il XIX e il XX secolo, proprio al fine di identificare e, per molti versi, creare dal nuovo una idea di integrazione americana che egli ripensò e approfondì in una articolata convergenza di studi e ricerche filosofiche, sociologiche, geopolitiche, storico-culturali. È da questa temperie che si origina quel lungo tragitto che conduce a ciò che si può indubbiamente considerare il contributo fondamentale di Zea agli studi di storia delle idee filosofiche ed etico-politiche dell'America Latina.

Fu indubbiamente anche l'incontro con la filosofia dei *trasterrados* – e primo fra tutti José Gaos, sotto la cui guida portò a termine la tesi di dottorato nel 1944 e che, fino alla fine, riconobbe e celebrò come suo maestro – a determinare l'orientamento degli interessi di Zea verso il doppio versante, da un lato di una fenomenologia genetica delle idee e dei concetti di identità americana e di filosofia del mondo nuovo, e dall'altro di una originale e nuova filosofia della storia intesa essenzialmente come risultato del processo di trasformazione delle metafisiche ontologiche tradizionali in una complessa storia delle idee, articolata nel nesso sempre più stringente tra politica, etica e sociologia della conoscenza.

Se si pensa alla sequenza dei grandi libri di Leopoldo Zea (a voler necessariamente trascurare le centinaia di saggi e articoli pubblicati in riviste, periodici e quotidiani messicani, iberoamericani ed europei) non si può fare a meno di scorgere la continua e ricercata relazione tra la riflessione filosofico-epistemologica sulla storia e sul metodo storico e l'opera di ricognizione storiografica sulle radici della filosofia messicana e, in generale, latinoamericana. Era questo l'obiettivo di fondo dei primi libri sul positivismo, ma era questo anche il motivo certo non casuale per cui, nel 1947, escono contemporaneamente *En torno a una filosofía americana* e gli *Ensayos sobre una filosofía en la historia*. Così, la successione dei libri scritti durante gli anni '50 e '60 è caratterizzata dall'intervallarsi tra

monografie dedicate alla filosofia messicana (*La filosofía en México*, 1953) e alla cultura latinoamericana (*Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, 1956; *Latinoamérica y el mundo*, 1960; *El pensamiento latinoamericano*, 1965) e la sempre più chiara definizione di un programma di fondazione di una autonoma e originale identità filosofica e antropologico-culturale dell'America Latina (da *América en la Historia*, 1957, a *La cultura y el hombre de nuestros días*, 1959, da *Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo*, 1965, ai due libri, forse fondamentali per la maturazione definitiva del pensiero americano e storicista di Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, 1969, e *La esencia de lo americano*, 1970). E anche quando, negli anni '70 e '80, si accentua, nel percorso di Zea, l'elemento dell'analisi politica e dell'adesione alle ideologie terzomondiste e alle filosofie della liberazione, il legame tra la storia delle idee latinoamericane e la nuova filosofia della storia resta a segnare in modo evidente le sue opere: *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, 1975; *Dialéctica de la conciencia americana*, 1975; *Latinoamérica Tercer Mundo*, 1976; *Filosofía de la historia de América*, 1976; *Latinoamérica en la encrucijada de su historia*, 1981; *Filosofía de lo americano*, 1984; *Discurso desde la marginación y la barbarie*, 1988; *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, 1990. Né la crisi dei modelli ideologici marxisti e terzomondisti, dopo il 1989, mette in discussione una ipotesi teorica di costruzione di un modello di radicalismo filosofico che pone di nuovo al centro la dignità dell'uomo, i suoi diritti e la sua emancipazione (*La filosofía como compromiso de liberación*, 1991; *Filosofar a la altura del hombre. El regreso de las carabelas*, 1993; *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, 2000).

Ciò che, dunque, caratterizza maggiormente l'itinerario intellettuale di Zea è il continuo, consapevole trascorrere – come hanno osservato molti suoi discepoli e studiosi della sua opera – dalla storia regionale alla filosofia della storia universale, intendendo con questo termine non certo il restauro di modelli universalistici e metafisico-ontologici, ma l'adozione di un paradigma storicistico-antropologico che guarda all'universalità non dei principi

assoluti, ma alla universalizzazione dell'uomo con i suoi bisogni e la sua prassi di trasformazione del mondo. Questa tensione dialettica tra particolarismo e universalismo è la stessa che traspare nella mai smentita adesione a quei modelli della filosofia europea che, più degli altri, potevano offrire strumenti analitici e attrezzature concettuali all'ipotesi di definizione e costruzione dell'identità culturale latinoamericana. La filosofia della storicità dell'essere – filtrata prima attraverso la lezione dei grandi maestri storicisti ed esistenzialisti di Zea (da Dilthey a Ortega, da Heidegger a Gajos) e ripensata poi alla luce delle categorie filosofiche ed etico-politiche del marxismo – consente così a Zea di definire un progetto di filosofia della storia come ricerca dei valori dell'umano, nella condizionatezza delle coordinate spazio-temporali di ogni esperienza di vita. Per tale via, antropologia ed etica si intrecciano profondamente nella prospettiva filosofica zeana, giacché il discorso filosofico sull'uomo è sempre elaborato e argomentato in una dimensione che è, al tempo stesso, storico-culturale e valoriale, nel senso, cioè, di una sempre consapevole contestualizzazione dei concetti e degli ideali di libertà ed eguaglianza, giustizia sociale e riconoscimento dell'alterità. Ma, ancor più, questo percorso consente a Zea di tracciare il passaggio, sempre reciproco, da una idea generale di filosofia antropologica della storia (*la filosofia e nulla più*) a una idea particolare di filosofia della storia latinoamericana (come si può vedere nel libro che a tale problema egli dedicò nel 1976). In questo modo la nuova filosofia della storia si presenta come un *compromesso* (quello necessario con i fatti e con gli eventi determinati dall'economia, dalla politica, dalla cultura di un definito tempo storico) e come un *progetto*, dal momento che non intende arrendersi ai fatti e alla irreversibilità della loro sequenza, ma vuole, marxianamente, assumerli e conoscerli per trascenderli e cambiarli. Si profila qui l'incontro tra due significative direzioni di pensiero che tanto peso ebbero nella prima fase della filosofia zeana: il *compromesso* che ogni volta l'uomo realizza con il mondo delle sue circostanze (Ortega) e il progetto come impegno ad as-

sumere la propria situazione quale punto d'avvio della trasformazione (Sartre).

Per tutti questi motivi, si può sostenere che la filosofia di Zea – proprio arricchendosi della vitale linfa di una cultura, come quella latinoamericana, fin dall'inizio aperta al pluralismo delle ibridazioni e dunque costitutivamente alternativa a ogni pensiero unico – sia una delle ultime e radicali antropologie filosofiche del Novecento. È ben vero che ogni filosofia – secondo la lezione dello storicismo “circostanziale” di Ortega – si connette strettamente alla particolarità della sua essenza storica ed è tale solo nella misura in cui è capace di mediarsi col proprio tempo. Ma questa è soltanto una faccia della filosofia, giacché essa mostra anche il volto dell'universalità dei problemi che toccano i destini dell'uomo, a prescindere dal tempo e dallo spazio della sua azione storica determinata. Anche la filosofia latinoamericana, come qualsiasi altro stile e altro linguaggio filosofico, nasce dalle radici del tempo e dalle vene scoperte – per usare una immagine famosa – del suo dolore e delle sue inaudite sofferenze, ma anche essa è in grado di costituirsi come *filosofía sin más*, come una filosofia che non pretenda di trovare e adottare soluzioni universalistiche, totalizzanti e sistematiche, ma trasferisca questa istanza di universalizzazione nelle modalità di una ragione critica del mondo storico, nella consapevole circolarità, come dice Zea, del *comprender* e del *phacerse comprender*. La filosofia latinoamericana, quale emerge dalle pagine concentrate e appassionate di Leopoldo Zea, può svolgere un ruolo nuovo e direttivo, a fronte della crisi dell'estenuato pensiero occidentale, proprio per il posto significativo che in essa occupa il problema dell'uomo.

Il modello di filosofia antropologica e storicistica che Zea immagina al fine di definire e costituire una identità attiva e produttiva del pensiero iberoamericano non può dunque che porsi in netta antitesi a quelle figure filosofiche che pure sono state generate dalla terra americana: dal cristianesimo dei missionari e dalla loro idea di carità e solidarietà, ai paradigmi della modernità illu-

ministica e positivistica e, infine, all'imporsi dell'idea di progresso e civiltà ispirate al neoliberalismo novecentesco. E si tratta di una alternativa senza residui di mediazione tra la radicale filosofia dell'uomo americano (una filosofia, ripetiamolo con Zea, universalistica e storicistica insieme) e quei modelli, come denuncia la vibrante pagina zeana, che hanno sempre e soltanto tentato di ridurre l'uomo americano a un archetipo pensato altrove e imposto spesso con la coercizione più che con la persuasione.

In questo senso la riflessione filosofica di Zea ha avuto una funzione decisiva per la formazione delle generazioni di intellettuali latinoamericani della seconda metà del secolo scorso. Si trattava, peraltro, di un compito non facile, giacché – specialmente negli scritti degli anni '70 e, dunque, al cospetto di una crisi che stava già caratterizzando le generose utopie della liberazione rivoluzionaria – si profilava la ricerca di un difficile equilibrio tra la ricostruzione di una filosofia della storia non astrattamente finalistica e attivata dalla originaria domanda sull'uomo, senza aggettivi e senza limitazioni razziali e geografiche, da un lato e, dall'altro, la definizione di un programma politico-culturale capace di ridisegnare una idea di identità che, senza cadere nei nazionalismi egoistici delle oligarchie caudilliste e militariste locali, fosse in grado di sostituire alle astrazioni terzomondiste e internazionaliste, il pluralismo degli stati nazionali, ognuno impegnato nella ricerca di processi di democrazia sociale e progressiva.

Il nocciolo significativo e certamente vitale della riflessione filosofica di Zea si può, dunque, individuare nella analisi e nella critica della relazione per molti versi fondativa, sia pur storicisticamente ricostruita e concettualmente ripensata, tra filosofia europea e coscienza americana. È a partire dal superamento (hegelianamente inteso) di questa relazione che può generarsi un autonomo profilo del pensiero latinoamericano, un pensiero che si affida più che alla storia di particolari paradigmi filosofici, a quella di un incessante e originale tentativo di individuare quelle soluzioni che lo studio analitico della realtà e le pratiche politico-tra-

sformatrici sono in grado di individuare di volta in volta. L'uomo americano, osserva icasticamente Zea, «si trova al confine tra due mondi: il mondo che lascia e che non gli appartiene più; e un mondo nuovo, con una propria storia, che tuttavia non sente ancora sua, un mondo nel quale la storia inizia con lui stesso»¹.

Forse, proprio dall'uomo americano (latinoamericano, occorre dire, vista la inveterata e scorretta, politicamente e linguisticamente, abitudine di identificare l'America con gli USA) può venire oggi il contributo più significativo alla restaurazione di una *autentica filosofia universale dell'uomo e per l'uomo*. Nel libro forse più intenso e riuscito della sua ultima fase di operosa attività – *Discurso desde la marginación y la barbarie* – Leopoldo Zea va alla radice delle cause che stanno all'origine della barbarie ritornante, riprendendo l'antica questione sollevata nel 1845 da Sarmiento, sia pur ricollocata nel contesto delle immani trasformazioni del secolo dell'imperialismo e del comunismo. Sono quelle cause che, ancor più in questi ultimi decenni di drammatici conflitti, vengono generate dalla negazione dei diritti umani e dall'intolleranza dei fondamentalismi ideologici e religiosi. Riportare l'uomo al centro del mondo e della storia non è un mero esercizio retorico, ma è la vera unica risposta alla mancanza di dialogo tra i popoli e gli uomini, è il modo più concreto di sfuggire alla morsa di quel conflitto tra civiltà e barbarie che è sempre stato sin dall'antichità l'effetto nefasto del non riconoscimento (dell'altro, del diverso, dello straniero) come «discorso di una supposta subumanità, di un supposto centro in rapporto ad una supposta periferia»². Vengono da qui, anche da queste pagine estreme di una lunga vita filosofica, un monito e una indicazione per quei percorsi della filosofia interculturale che proprio dalla contemporanea cultura filosofica latinoame-

¹ Zea L., *En torno a una filosofía americana*, Città del Messico: El Colegio de México, 1945, p. 42.

² Zea L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, trad. it. Sfondrini E., *Discurso sull'emarginazione e sulla barbarie*, Roma: Bulzoni, 1988, p. 16.

ricana sono stati tracciati e stanno diventando sempre più teoreticamente ed eticamente consistenti.

Scrivendo Zea nelle battute finali della introduzione al *Discorso sull'emarginazione e la barbarie* (apparso in traduzione italiana nella bella e importante collana del CNR sulle letterature e culture dell'America Latina diretta esemplarmente da Giuseppe Bellini):

Ogni uomo è uguale ad un qualsiasi altro uomo. Questa uguaglianza deriva non dal fatto che un uomo o un popolo possa essere o no copia fedele dell'altro, ma dalla sua stessa peculiarità. Un uomo o un popolo è, cioè, simile ad altri poiché è come questi distinto, diverso. Diversità che lungi dal rendere gli uomini individui più o meno uomini, li rende simili. Ciascun uomo o popolo assomiglia ad un altro poiché possiede una identità, un'individualità o una personalità. Questo è ciò che fa degli uomini, uomini, e dei popoli, popoli, comunità umane. È questo particolare modo d'essere di uomini e di popoli che deve essere rispettato. Negare o lesinare tale rispetto sarà cadere nell'autentica barbarie: quella di colui che pretende di ridurre l'uomo a cosa, quella di colui che pretende di utilizzare un altro uomo o un altro popolo e quella di colui che accetta di essere utilizzato³.

Nell'epilogo del *Discorso* Zea ritorna su una immagine letteraria – l'incontro tra Prospero e Calibano ne *La Tempesta* di Shakespeare – che ha costituito la metafora forse più utilizzata e controversa dell'identità latinoamericana e del suo tormentato rapporto con l'Occidente, ma anche la metafora universale dell'incontro/scontro tra il conquistatore e il conquistato, tra la cosiddetta civiltà e la cosiddetta barbarie, tra un linguaggio, quello di Prospero, che tenta di imporsi in ogni modo e in ogni forma (dalla persuasione e dalla blandizie culturale e religiosa, alla violenza delle armi e della schiavitù) e un altro linguaggio, quello di Calibano, che, per ironia della sorte ed eterogenesi dei fini, si impadro-

³ *Ibidem*.

nisce di quello del padrone per combatterlo e demistificarlo, per porre fine agli incantesimi che lo hanno tenuto incatenato. Con l'arma universale della lingua e con la volontà di comprendere e farsi comprendere, Calibano, scrive Zea, «conosce ora la fonte di tali incantesimi allorché fa della parola di Prospero uno strumento del suo stesso discorso liberatore»⁴. Riappare qui la funzione universalistica e storico-antropologica della filosofia, dell'etica e dei suoi linguaggi. Solo essa, infatti, può aprire la strada al dialogo interculturale, al confronto tra le identità individuali di uomini e di popoli. Solo essa può suggerire a Prospero il perdono verso se stesso, verso l'immagine falsa del barbaro e dello schiavo che il suo egoismo ha creato. «Sorge la sintesi dell'umanità nella quale la barbarie cessa di essere barbarie e la civiltà civiltà, per essere, puramente e semplicemente, espressioni dell'unico uomo possibile, con le sue possibilità e gli impedimenti, con i suoi sogni di universalità e la coscienza dei suoi impedimenti. [...] La sintesi come unica possibilità che l'uomo cessi di essere il lupo dell'uomo e sia, puramente e semplicemente, uomo»⁵.

⁴ *Ibidem*, p. 229.

⁵ *Ibidem*, p. 230.