



Sociologia dell'identità latinoamericana: dalla periferia al centro della storia *sin más*

Salvatore Monaco*

Abstracts

The Author reflects on the path through which Latin America, thanks above all to its own original philosophical vision, has managed to emerge in the world cultural panorama; from *fundadores* to Vasconcelos, up to Leopoldo Zea. The Author considers some steps that led to the liberation of the Latin American identity from the condition of subordination in which it was placed by the West.

Keywords: identity, sociology, philosophy, Western, culture

El Autor reflexiona sobre el camino por el cual América Latina, gracias sobre todo a su propia visión filosófica original, ha logrado emerger en el panorama cultural mundial; desde los *fundadores* hasta Vasconcelos y Leopoldo Zea. El Autor considera algunas etapas que llevaron a la liberación de la identidad latinoamericana de la condición de subordinación en la que fue colocada por Occidente.

Palabras clave: identidad, sociología, filosofía, Occidente, cultura

L'Autore riflette sul percorso attraverso il quale l'America Latina, grazie soprattutto ad una propria originale visione filosofica, è riuscita a emergere nel panorama culturale mondiale; dai *fundadores* a Vasconcelos, sino a Leopoldo Zea. L'Autore si sofferma a considerare alcune tappe che hanno portato alla liberazione dell'identità latinoamericana dalla condizione di subordinazione in cui era stata posta dall'Occidente.

Parole chiave: identità, filosofia, sociologia, Occidente, cultura

Introduzione

Nei primi anni del Novecento, la messa in discussione da parte dello storicismo critico dell'idea che la storia sia l'unica realtà suscettibile di una conoscenza vera e autentica, congiuntamente ad una rielaborazione della opera di Max Weber, hanno spronato gli intellettuali dell'America Latina a mettere a punto, non senza fatica, una propria originale proposta culturale.

In particolare, la prima generazione di filosofi si è prodigata a favorire il superamento dell'idea, diffusa a livello globale, secondo cui l'unica cultura legittima sarebbe quella occidentale, per cui tutte le altre risulterebbero inferiori. Diversi Autori si sono impegnati per l'affermazione della cultura latinoamericana nel panorama mondiale e per la liberazione di questa dalla condizione di subordinazione in cui era stata posta dall'Occidente. Tra gli altri spicca il nome di Leopoldo Zea, filosofo messicano vissuto tra il 1912 e il 2004, portatore di una vera e propria "filosofia dell'originalità".

* Università degli studi di Napoli Federico II (Italia); e-mail: salvatore.monaco2@unina.it.



La prospettiva storicista che Zea applica al suo impianto filosofico nasce da una contestualizzazione della realtà iberoamericana e poggia le sue fondamenta su filosofemi di origine europea, che però devono essere analizzati per il modo in cui essi sono stati capaci di adattarsi alla realtà nella quale sono stati inseriti e non come agenti esterni imposti da un'altra civiltà¹.

Più specificamente, il filosofo, attraverso una ricca e articolata produzione che conta oltre sessanta opere, ha interpretato e diffuso entro il panorama scientifico internazionale l'identità latinoamericana, autentica e autorevole, sottolineando come non si possano supporre gerarchie tra le culture: ogni apparato di conoscenze, norme e valori rappresenta un mondo a sé stante e trova la propria legittimità soltanto nella propria esistenza.

1. Il disagio latinoamericano

Per meglio comprendere il percorso che ha portato la cultura latinoamericana a inserirsi a poco a poco nel panorama internazionale, proponendosi come una realtà parimenti valida e legittima, è bene fare alcune precisazioni di carattere storico e sociologico.

Nei secoli XVII e XVIII, a seguito delle nuove scoperte geografiche, le grandi potenze europee iniziarono a espandere i propri territori al di là del vecchio continente. Facendo uso delle nuove tecniche di navigazione Spagna, Portogallo, Francia e Inghilterra cominciarono, di fatto, ad affermare la propria "politica di potenza" anche al di fuori dei confini europei. Uno dei tratti distintivi del colonialismo fu, sin dal principio, l'impegno profuso nel porre i territori occupati in una condizione di subalternità. Le colonie, infatti, erano considerate quasi esclusivamente una fonte di arricchimento per gli imperi europei, i cui aspetti più propriamente culturali o sociali erano del tutto svalutati, sminuiti, in qualche modo disprezzati; considerati di poco conto o valore. Alla base di tale posizione vi era l'idea, radicata, che gli amerindi fossero esseri inferiori, che potevano aspirare al massimo al ruolo di schiavi.

Con il passare del tempo però gli scambi, e dunque i momenti di confronto, divennero sempre più intensi, tanto che gli europei iniziarono a interrogarsi sull'umanità degli *indios* e sulla possibilità che questi potessero avere o meno un'anima. Proprio queste considerazioni hanno gettato le basi per una intensa opera di conversione al cristianesimo condotta da numerosi missionari provenienti essenzialmente dalla penisola iberica.

Negli anni a seguire, sono stati molteplici gli incontri tra la cultura latinoamericana e quella iberica e diverse sono state le contaminazioni culturali che si sono registrate. Durante il XIX secolo, gli Stati dell'America Latina, consci della propria identità, e

¹ R. Colonna, *Max Weber e lo storicismo critico tedesco nella filosofia di Leopoldo Zea*, in G. Di Costanzo, G. Pecchinenda, R. Savarese (cur.), *Max Weber, un nuovo sguardo*, FrancoAngeli, Milano, 2007, p.192.



appoggiati dagli Usa, interessati alla creazione di un mercato interno all'America, riuscirono a ottenere, non senza difficoltà, l'indipendenza dalla madrepatria.

Gli Stati latinoamericani liberati decisero di riscattarsi anche dalla condizione di subalternità culturale inflitta da un Occidente che li aveva posti di fatto “ai margini della storia”. Tuttavia, in questi interstizi è possibile individuare un primigenio errore: le classi dirigenti dei giovani Paesi liberati, durante il cosiddetto romanticismo latinoamericano², cercarono di imitare i modelli proposti dalla cultura occidentale, sforzandosi di eliminare tutto ciò che se ne discostava, suggestionati dalla concezione che soltanto quella impostazione fosse effettivamente valida. Furono così introdotte istituzioni politiche, economiche e culturali di ispirazione europea, senza che, però, queste fossero realmente avvertite come rappresentative della propria cultura e, più in generale, rispondenti ai propri specifici bisogni. Di conseguenza, questa scelta si rivelò con il tempo dannosa poiché, da un punto di vista sociologico, “distuggere” finì con il significare cancellare una parte di sé, di ciò che si era e di ciò che si era stati, mentre “aggiungere senza sentire” non poté che portare effetti altrettanto negativi. Alla fine del secolo, infatti, si produsse un'atmosfera di delusione dovuta al fatto che, nonostante gli sforzi realizzati, i latinoamericani non avevano smesso “di essere latinoamericani”. In altre parole, benché queste popolazioni avessero cercato di liberarsene, la loro condizione continuava a essere quella risultante dai quattro secoli di colonialismo iberico.

La filosofia latinoamericana del XX secolo partì proprio da tali basi e dall'idea che non esistano uomini di “serie A” e “di serie B”; questa concezione altro non era che un'imposizione dell'Occidente dovuta alle sue logiche di predominio. La corrente di pensiero nascente fu animata dall'idea che la vera libertà sia quella creatrice: sussistono realtà diverse, di conseguenza uomini e culture differenti, ma ciò non significa che ne esistano di migliori o di peggiori. La cultura latinoamericana dell'epoca fu caratterizzata dal nazionalismo; un nazionalismo diverso da quello del romanticismo, che porterà i diversi popoli a volersi affermare in quanto tali e a differenziarsi dagli altri.

I filosofi latinoamericani si lanceranno pertanto nella ricerca di ciò che era specifico e originale della propria cultura³.

Alla fine della seconda guerra mondiale si consolidò sempre più l'idea secondo cui tutti appartengono ad un sistema unico in cui ogni popolo possa avere una propria visione, anche a dispetto dell'egemonia culturale dominante che tende a discriminare e a escludere chi non ne faccia parte.

² Con questo termine si designa una serie di correnti, insieme letterarie e filosofiche, che si afferma nella metà del XIX secolo sulla scia del romanticismo europeo.

³ Tra le pubblicazioni più rilevanti sul tema si vedano, tra gli altri, J.J. Martí, *Somos pueblo original*, La Habana, 1885; J.E. Rodò, *Ariel*, Ediciones de Valencia, República Oriental del Uruguay, 1900.



2. Lo storicismo critico e la filosofia di Max Weber

Lo storicismo critico è una corrente filosofica che si è sviluppata principalmente in Germania nella seconda metà dell'Ottocento. Si tratta di un movimento che si distaccava dallo storicismo assoluto, finalizzato a un disconoscimento radicale della metafisica. Lo storicismo critico era infatti incentrato sulla proposta di sostituire al principio logico costitutivo della realtà quello storico-reale dell'individualità e delle sue forme di oggettivazione ed espressione.

Convenzionalmente si suole indicarne la nascita con la pubblicazione dell'opera di Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, con la quale si consolidò proprio l'idea che occorra abbandonare la ricerca dell'oggettivo in favore di ciò che è individuale, ponendo l'attenzione ai contesti e alle specificità. La proposta diltheyana ha il merito di aver avanzato una visione critica della scienza della vita, la cui analisi è strettamente collegata alle determinazioni temporali. Come sostenuto dall'Autore «lo storico non può rinunciare al tentativo di intendere la storia in base a se stessa, sul fondamento dell'analisi delle varie connessioni dinamiche»⁴.

Sulla scorta di queste considerazioni, se l'ideale delle scienze della natura risultava essere la spiegazione, per le scienze dello spirito lo studioso può e deve ambire, invece, alla comprensione. Entro la cornice dello storicismo critico, Meinecke è tra gli Autori che più di tutti ha criticato aspramente l'idea che si possano formulare leggi generali della società.

Il vero Stato nazionale sboccia [...] come un fiore particolare dal particolare suolo di una Nazione [...]. Esso è e diventa nazionale non per intenzione e volontà dei reggitori o della Nazione, ma come diventano la lingua, il costume, la fede, per la tacita azione dello spirito popolare⁵.

Affrontando il discorso della morale, secondo l'Autore ciascun essere umano, essendo una specificità, si comporta sempre in maniera originale. Ogni attore sociale ha, in altre parole, una propria personale visione del mondo, diversa da quella di tutti gli altri, per cui gli schemi di valori che attengono ai singoli sono del tutto arbitrari e soggettivi. Una lettura semplicistica dell'impianto teorico di Meinecke potrebbe in qualche modo far pensare che la specificità e la soggettività degli attori sociali possano portare alla creazione di contesti in cui i valori siano assenti; in verità, l'intento dell'Autore era, piuttosto, quello di porre in evidenza che ogni persona ha un proprio schema di valori. Il fatto però che i soggetti vivano in società fa in modo che l'interazione oggettivi la morale, che si traduce di fatto in una eticità condivisa. Gli

⁴ W. Dilthey (1979), *Gesammelte Schriften*, vol.I, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Georg Misch (cur.), Teubner, Stuttgart, trad. it. di G.B. Demetra, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Bompiani, Milano, 2007, p.84.

⁵ F. Meinecke (1908), *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, vol.I, Teubner, Stuttgart, trad. it. di A. Oberdorfer, *Cosmopolitismo e stato nazionale*, La Nuova Italia, Perugia-Venezia, 1930, p.14.



schemi di valori variano di epoca in epoca a seconda delle istanze specifiche della società. Niente è, dunque, già dato; anche quegli elementi che definiscono l'essere umano in quanto tale, e che quindi sono peculiari del suo essere, si compongono nei fatti di volta in volta.

Tra le personalità che hanno dato il via alla presa di coscienza latinoamericana, avviando quella che sarà poi la riflessione da cui partirà la cosiddetta filosofia dell'originalità, c'è senza dubbio Max Weber. Anche in quella che sembra essere l'opera che più di tutte vuole "oggettivare il mondo" nella ricerca di un metodo per lo studio dei fenomeni storico-sociali, ossia *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica*, Weber ha posto in luce come tutto nasca e dipenda dall'interpretazione soggettiva. L'opera è nata essenzialmente dal tentativo di fornire indicazioni sul modo in cui è possibile condurre ricerca in campo storico e sociale in maniera quanto più oggettiva possibile. A partire, infatti, dal metodo scientifico proposto da Galileo Galilei applicato al campo delle scienze naturali, il sociologo si è prodigato nell'elaborazione di teorie altrettanto valide sotto il profilo scientifico anche nell'ambito delle scienze umanistiche. D'altro canto, però, all'interno di questo saggio, Weber ha messo in evidenza anche la centralità degli individui, sottolineando più volte che è proprio lo "schema di valori" di ognuno a contraddistinguere in quanto essere umano, in quanto essere pensante. Pertanto, anche quando si persegue un'oggettività nella ricerca, secondo Weber non bisogna dimenticare che il centro, il nucleo, è proprio il soggetto, con il suo personale impianto valoriale.

Noi possiamo validamente stabilire quali mezzi siano appropriati o non appropriati per raggiungere lo scopo prospettato, possiamo per questa strada misurare le possibilità di conseguire un determinato scopo con determinati mezzi a disposizione [...] L'uomo misura e sceglie tra i valori in questione secondo la propria coscienza e secondo la sua personale concezione del mondo. La scienza può condurlo alla coscienza che ogni agire, naturalmente anche (secondo le circostanze) il non-agire, comporta nelle sue conseguenze una presa di posizione in favore di determinati valori, perciò di regola contro altri⁶.

È l'attore sociale, quindi, che carica di senso ogni azione che compie e che si assume la responsabilità delle conseguenze legate a quel comportamento specifico. Le azioni, a loro volta, sono svolte conformemente allo schema di valori che è proprio del singolo e che può non essere condiviso dagli altri.

Lo schema di valori indirizza gli studiosi non soltanto verso l'oggetto della ricerca, ma influisce anche nel modo di studiare la realtà. Tuttavia, l'oggettività può essere raggiunta, sempre secondo l'Autore, attraverso quella che viene definita "libertà da valori".

In altre parole, lo schema di valori del ricercatore – figura che deve assumere una posizione "a-valutativa" – non può essere eliminato, in quanto fa parte delle

⁶ M. Weber (1904), *Die "objektivitat" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer*, trad. it. di P. Rossi, *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, Edizioni di comunità, Torino, 2001, p.152.



caratteristiche peculiari del suo essere uomo, ma può essere sublimato nel momento in cui lo studioso lo rende manifesto.

Proponendosi questo scopo, si può condurre colui che agisce volontariamente ad un'autoriflessione su quegli assiomi ultimi che stanno a base del contenuto del suo volere, vale a dire su quei criteri di valore ultimi da cui egli inconsapevolmente muove o da cui – per essere coerente – dovrebbe muovere⁷.

“Libertà da valore” non vuol dire, quindi, liberarsi dei propri valori. Significa palesare lo schema di valori da cui si parte al fine di rendere comprensibile il metodo utilizzato. Il tipo di oggettività portato avanti da Weber è visibilmente relativo. Il sociologo non mette in discussione che un soggetto abbia un proprio schema di valori, ma sottolinea come nonostante i contenuti di ogni ricerca siano soggettivi, la metodologia utilizzata può essere ripercorsa se nel momento in cui fa ricerca lo scienziato sociale è attento a mettere in risalto i diversi passaggi compiuti. Egli, inoltre, muove una critica agli oggettivisti, sostenendo che

lo specialista non riflette che egli ha dapprima isolato da un'assoluta infinità, in virtù delle idee di valore con cui si è inconsapevolmente accostato alla sua materia, un elemento minimo, quello che solo gli interessa trattare⁸.

Nessuno, quindi, riesce ad analizzare il tutto, neanche quelli che generalmente sono definiti specialisti; è più corretto asserire che ognuno guarda e approfondisce quegli aspetti della realtà, caotica e disordinata, che più gli interessano.

Così come nell'analisi dei fenomeni sociali, anche nello studio delle culture, dunque, non si può avere la presunzione di poterle capire totalmente e poterle valutare dall'esterno.

La “cultura” è una sezione finita dell'infinità priva di senso dell'accadere del mondo, alla quale viene attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo⁹.

Pur auspicando una oggettività nel metodo, attraverso le proprie riflessioni, Weber è riuscito quindi a mettere in discussione il discorso etnocentrico imposto dall'Occidente, ponendo l'accento su un nuovo e diverso modo di vedere e interpretare la realtà, molto più soggettivo e relativo.

3. Verso una prima filosofia latinoamericana

La prima generazione di filosofi che in America Latina ha tentato di prendere le distanze dal modello occidentale è molto probabilmente quella dei cosiddetti

⁷ *Ivi*, p.153.

⁸ *Ivi*, p.180.

⁹ *Ivi*, p.179.



*fundadores*¹⁰. Per loro «la filosofia non rappresentava più un sistema organico di verità assolute, ma una prospettiva spirituale completamente libera da qualsiasi tipo di vincolo»¹¹ per cui, «per la sua stessa essenza, la filosofia non poteva essere imposta come un dogma religioso o laico»¹².

I *fundadores*, inoltre, si sono distinti per essere i primi filosofi latinoamericani di professione. Mentre l'attività filosofica, fino a quel momento, era stata praticata parallelamente all'esercizio di altri impieghi (la professione medica o quella giurisprudenziale), costoro, si dedicavano integralmente alla riflessione teorica. In quello stesso periodo in diversi Paesi dell'America Latina hanno preso vita molti istituti in cui si insegnava filosofia; questa stessa disciplina divenne una materia universitaria distinta dalle altre scienze e dalla letteratura.

Diversi sono stati gli Autori che hanno affrontato con piglio critico il rapporto tra Occidente e Latinoamerica. Vasconcelos, scrittore, filosofo e politico messicano, vissuto tra il 1882 e il 1959, per esempio, non sopportava la diffusa concezione secondo cui l'America Latina fosse considerata inferiore all'Occidente e in particolar modo agli Stati Uniti. Egli iniziò ad auspicare la formazione di una federazione di tutti gli Stati latinoamericani che, sfruttando le enormi potenzialità sia economiche sia culturali, potesse rilanciare l'America Latina nel panorama globale. Nel suo testo, *La raza cosmica*, attraverso l'uso di un mito, cercò di mettere in discussione la visione opaca e subalterna del popolo latinoamericano. In quest'opera egli descrisse le due razze che idealmente popolano l'America: quella latina e quella anglosassone. Nella sua analisi, la razza latina viveva in una condizione inferiore poiché, distaccandosi dalla matrice ispanica, aveva iniziato a vivere in una situazione frammentata sia da un punto di vista politico sia culturale, mentre l'influenza anglosassone si faceva sempre più forte.

A differenza dei colonizzatori spagnoli, gli anglosassoni avevano annientato le popolazioni indigene con l'irrazionale intento di preservare la propria razza, pura, eludendo qualsiasi forma di contaminazione. Questo non soltanto sottolineava la debolezza degli anglosassoni, ma investiva i popoli latinoamericani di una grande missione, ossia quella di creare una nuova razza in cui si fonderanno tutti i popoli. Il popolo che nascerà dalla fusione delle diverse razze sarà il più potente dei popoli del mondo.

Per questo

l'America Latina, avendo già realizzato nella sua storia la fusione tra popoli diversi, come dimostra il meticcio socioculturale tra spagnoli e amerindi avvenuto durante la colonizzazione, godrà di una posizione decisamente avvantaggiata rispetto agli altri popoli del mondo¹³.

Vasconcelos, ovviamente, non era così avventato da profetizzare una vittoria dei latinoamericani, ma preannunciando la venuta di un popolo dei popoli, voleva sottolineare

¹⁰ R. Colonna, *Il problema dell'originalità nella riflessione filosofica di Leopoldo Zea*, «Cultura Latinoamericana. Annali», 5, 2003, p.458.

¹¹ *Ivi*, p.459.

¹² A. Villegas, *Panorama de la filosofía latinoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires, 1936, p.36.

¹³ R. Colonna, *Max Weber e lo storicismo critico tedesco nella filosofia di Leopoldo Zea*, *op. cit.*, p.461.



come l'America Latina, alla luce del meticciato post colonizzazione, fosse sicuramente favorita in questo processo. «L'America Latina appartiene al domani, mentre gli Stati Uniti significano sempre di più ieri»¹⁴ dal momento che, attuando una politica di esclusione etnica, sottostaranno al popolo dei popoli che verrà. L'Autore non era contro i principi occidentali, ma si opponeva al modo violento con cui questi erano stati imposti. Tanto è vero che sosteneva che questi stessi principi sarebbero potuti anche essere assunti dalla nuova razza, ma soltanto per scelta volontaria. Vasconcelos, quindi, non sosteneva una contrapposizione aprioristica tra il mondo latinoamericano e quello occidentale, anzi, considerava addirittura una possibile collaborazione tra queste due realtà.

4. La filosofia dell'originalità di Leopoldo Zea

L'Autore che più di tutti si è distinto per aver messo in discussione il predominio culturale dell'Occidente, cercando un riscatto per i territori e i popoli del Sud America, è stato Leopoldo Zea. Lo studioso acquisì sin dalla fine dei propri studi universitari una certa fama in ambito accademico grazie al proprio lavoro di tesi di laurea incentrato sul positivismo in Messico, in cui approfondì la diffusione di questa corrente filosofica nel suo Paese tra il XIX e il XX secolo.

L'intera impostazione teorica di Zea poggia sull'idea che la filosofia non possa prescindere da una presa di coscienza critica della propria temporalità e storicità. Più in particolare Leopoldo Zea sin da subito si è impegnato nell'applicare le argomentazioni proprie dello storicismo critico e la lezione weberiana ad una situazione concreta: il fulcro della sua produzione scientifica è, infatti, rappresentato dalla volontà di far emergere nel panorama culturale internazionale l'identità dell'America Latina, nello sforzo di liberare questi territori da quella supposta condizione di inferiorità inflitta dall'Europa e che, nei fatti, aveva finito per rappresentare un ostacolo alla propria autoaffermazione a livello globale.

Será a partir de esta misma interpretación de la historia, de este eurocentrismo, que los pueblos no occidentales tomen conciencia de su propia historia y deduzcan de ella su propia filosofía¹⁵.

La necessità di sottolineare l'importanza di una visione originale sudamericana nasceva principalmente in risposta alla pretesa dell'Europa di imporsi come cultura superiore e dominante, per cui, come esplicitato da Roig, il suo progetto si configurò come «una respuesta a la filosofía de la historia de la modernidad, y a su vez, una tesis sobre el modo como se ha elaborado en América Latina la filosofía de la historia»¹⁶.

Zea ha vissuto questo impegno come una sorta di imperativo, di missione emancipatrice; infatti, come riporta Medin,

¹⁴ J. Vasconcelos, *La raza cosmica*, Aguilar S.A. Ediciones, México, p.15.

¹⁵ L. Zea, *Filosofía de la historia Americana*, Fondo de cultura económica, México, 1978, p.102.

¹⁶ A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de cultura económica, México, 1981, p.186.



en realidad Zea no ahondará sistemáticamente en la problemática filosófica de los sistemas con los que se va topando, sino que verdaderamente obsesionado con lo que se considera su misión intelectual y existencia, va seleccionando selectivamente los instrumentos relevantes para su tarea¹⁷.

In questo scenario, la sua intuizione di maggior rilievo è la creazione di una filosofia che egli stesso definiva *sin más*. In altre parole, ripercorrendo l'*excursus* culturale e storico del proprio territorio, Zea avanzò la necessità di creare una visione originale, rappresentativa della propria realtà. L'Autore definì tale originalità come la capacità degli individui di creare una cultura autentica che fosse espressione del luogo e che potesse partecipare alle visioni del mondo già esistenti, in quanto «lo importante era la unidad de pueblos y hombres por lo humano, por lo que tenían de semejantes»¹⁸.

Attraverso la propria produzione Zea ha di fatto favorito l'inserimento attivo del pensiero messicano e latinoamericano nel panorama internazionale, capace di rappresentare il proprio contesto "senza altre aggiunte", vale a dire liberandosi da altri eventuali elementi complementari, imposti, imitati o comunque in qualche modo indotti dall'esterno. Come da egli stesso sostenuto

ser americano había sido hasta ayer una gran desgracia, porque no nos permite ser europeos. Ahora es todo lo contrario, el no haber podido ser europeos a pesar de nuestro gran empeño, permite que ahora tengamos una personalidad¹⁹.

La visione globale dello studioso era fondata sull'idea che tutto il mondo fa parte di un grande sistema a cui le diverse filosofie e le differenti culture prendono parte senza che nessuna di esse possa essere considerata migliore o peggiore.

Dunque, avanzando un'interpretazione dello storicismo e dell'impianto filosofico weberiano, Zea non solo attribuisce a ciascuna cultura legittimità nella propria esistenza, ma assegna proprio alla filosofia il compito di risolvere i problemi caratteristici di quel tempo e di quello spazio specifico. In altri termini, egli non auspicava la creazione di una filosofia o di una cultura che si opponesse in qualche modo a quella occidentale, ma, anzi, si fece promotore di una prospettiva autentica che si poteva ben integrare con le altre correnti di pensiero.

Da questa angolazione analitica è possibile asserire che il più grande merito della proposta di Zea sia stato proprio quello di aver messo in discussione l'eurocentrismo in favore di una uguaglianza universale, entro cui si animano proposte filosofiche diverse, ciascuna delle quali può dirsi originale se si inserisce nelle contingenze territoriali uniche e irripetibili del proprio tempo:

estos pueblos han aprendido que la libertad sin igualdad es imposible, que ningún hombre o pueblo es libre si antes no es reconocido como igual a otros hombres y pueblos. No se renuncia a la

¹⁷ T. Medin, *Leopoldo Zea*, Unam, México, 1983, p.15.

¹⁸ L. Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza Editorial, México, 1976, p.34.

¹⁹ L. Zea, *Filosofía de lo americano*, Nueva Imagen, México, 1984, p.39.



libertad por la igualdad, simplemente se exige la igualdad para posibilitar la libertad. De esta forma proyectos que parecían estar enfrentados resultan complementarios²⁰.

Ponendo l'accento sulle diverse vicissitudini storiche che l'America Latina ha vissuto, Zea ha messo in evidenza il fatto che le colonie sono sempre state impossibilitate nella creazione di qualcosa di originale, dal momento che il mondo occidentale ne aveva sempre ostacolato uno sviluppo economico, politico e culturale che potesse avere una propria autonomia.

La historia de la América cuyo suelo ha venido siendo escenario de luchas que ahora se extienden al orbe entero. Continuación de la vieja lucha latinoamericana para realizar libremente el destino de sus pueblos, enarbolando el derecho a la autodeterminación [...] enfrentándose a las fuerzas represivas de un imperio originado en Europa y que ha encontrado su máxima encarnación en los Estados Unidos²¹.

Del resto è proprio per tale ragione che l'idea diffusa a livello globale era che la cultura latinoamericana non apportasse nessun contributo creativo alla costituzione dell'umanità; la storia vera, sotto la lente dell'eurocentrismo, era esclusivamente quella che veniva compiuta dal mondo occidentale.

Insistendo sull'autenticità della filosofia latinoamericana, Zea è riuscito a rimarcare che la filosofia non può e non deve essere considerata alla stregua di una scienza rigorosa, ma va interpretata piuttosto come etica, morale, coscienza rappresentativa di una specifica cultura, dal momento che «mediante la toma de conciencia cada uno de nosotros, como hombre, tratará de hacerse cómplice de la existencia de los otros, o de hacer a éstos cómplices de su propia existencia»²².

Gli uomini, di conseguenza, devono potersi servire della filosofia, per essere coscienti della propria situazione di uomini tra uomini, di popoli tra popoli. Più in particolare, la visione filosofica messicana non doveva essere soltanto una prospettiva teorica, ma anche un dispositivo per la comprensione delle dinamiche storico-sociali della realtà locale. Estendendo il campo, la riflessione di Zea ha gettato le basi per una concezione della filosofia come attività complessa di riflessione, ma anche di risposta alle specifiche esigenze del territorio entro il quale prende vita.

Attivo promotore dell'uguaglianza tra tutti i soggetti, Zea sosteneva a gran voce nei suoi scritti che

la razón, el logos, no es lo unívoco, sino la razón a través de la cual puedan comprender y hacerse comprender los hombres sin renunciar a sus peculiaridades. La razón como abstracción es sustituida por la razón como expresión del hombre concreto. Se concilia la desigualdad con la igualdad. La igualdad no sólo por la razón, sino centralmente por el peculiar y concreto modo de ser el hombre, el propio de todos los hombres²³.

²⁰ L. Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona, 1988, p.268.

²¹ L. Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, op. cit., p.20.

²² L. Zea, *América como conciencia*, Paginadura Ediciones, Valdivia, 1972, p.47.

²³ L. Zea, *La filosofía como instrumento de comprensión interamericana*, «Cuadernos Americanos», 3, 1987, p.138.



Zea si occupò anche del divario tra America settentrionale e America meridionale, territori che pur avendo vissuto più o meno nello stesso periodo la colonizzazione, si erano trovati poi nel tempo in condizioni diametralmente opposte. Se, infatti, per i territori dell'America Latina era ancora necessario sgomitare per imporsi sulla scena sociale e culturale, sul versante opposto, il Nord era visto quasi come una delle punte di diamante della cultura occidentale. Nella sua analisi il filosofo attribuì il gap tra "le due Americhe" al prestigio delle diverse culture dei colonizzatori. In Europa, infatti, la cultura inglese si era affermata come dominante, mentre quella iberica era ormai in declino, considerata per certi aspetti arretrata. Dunque, conseguentemente, un popolo colonizzato da una potenza a sua volta in ombra non poteva non vivere che in una condizione di subalternità. Tuttavia Zea era convinto che l'America Latina avesse le potenzialità per potersi imporre culturalmente sul panorama mondiale. Come suggerito da Rodriguez, Zea «trata de reflexionar sobre nuestra realidad actual y se pregunta qué relación guardamos en este análisis»²⁴. Il filosofo definiva questa possibilità "un nulla" che poteva diventare "tutto".

La autenticidad de nuestra filosofía no podrá provenir de nuestro supuesto desarrollo [...]. Ésta vendrá de nuestra capacidad para enfrentarnos a los problemas que nos plantean hasta sus últimas raíces, tratando de dar a los mismos la solución que se acerque más a la posibilidad de la realización del nuevo hombre²⁵.

Centrale è la posizione che nella riflessione filosofica zeana occupa la seconda guerra mondiale, avvenimento storico di grande rilevanza che dal suo punto di vista, con le proprie atrocità, aveva messo gli uomini nudi di fronte a loro stessi, alle proprie possibilità, ma soprattutto ai propri limiti. Il conflitto ha creato le condizioni per riflettere sul significato dell'essere uomo. Europei, americani, asiatici, gli uomini di tutte le culture del mondo di fronte a questo evento erano stati resi uguali.

Latinoamericanos, asiáticos y africanos hablan, no como ecos, no como reflejos de ajenas vidas, sino a nombre propio, reclamando a Occidente los valores que su filosofía ha presentado como universales. Esto es, hace de esa filosofía, al asumirla y hacerla propia, una auténtica filosofía universal del Hombre y para el hombre, concediendo esta calidad a todo hombre²⁶.

Leopoldo Zea, quindi, non è stato soltanto fautore di una visione propria dell'America Latina; attraverso le proprie riflessioni è riuscito a fornire ai territori del Sud quella presa di coscienza grazie alla quale ha preso vita e forma un percorso non semplice di riscatto nei confronti di un Occidente che per troppo tempo l'aveva relegata nella periferia culturale del mondo.

²⁴ O. Rodriguez, *El proyecto asuntivo en la obra de Leopoldo Zea*, «Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos», 14, 1981, p.167.

²⁵ L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo Veintiuno, México, p.153.

²⁶ *Ivi*, pp.49-50.



Riferimenti bibliografici / References

- Colonna R., *Il problema dell'originalità nella riflessione filosofica di Leopoldo Zea*, «Cultura Latinoamericana. Annali», 5, 2003, pp.181-194.
- Colonna R., *Max Weber e lo storicismo critico tedesco nella filosofia di Leopoldo Zea*, in Di Costanzo G., Pecchinenda G., Savarese R. (cur.), *Max Weber, un nuovo sguardo*, FrancoAngeli, Milano, 2007, pp.189-193.
- Dilthey W. (1922), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, in Misch G. (cur.), *Gesammelte Schriften, I, Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Teubner, Stuttgart trad. it. di Demetra G.B., *Introduzione alle scienze dello spirito*, Bompiani, Milano, 2007.
- Martí J.J., *Somos pueblo original*, La Habana, 1885.
- Medin T., *Leopoldo Zea*, Unam, México, 1983.
- Meinecke F. (1908), *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, vol.I, Teubner, Stuttgart, trad. it. di Oberdorfer A., *Cosmopolitismo e stato nazionale*, vol.I, La Nuova Italia, Perugia-Venezia, 1930.
- Rodò J.E. (1900), *Ariel*, Ediciones de Valencia, República Oriental del Uruguay.
- Rodriguez O., *El proyecto asuntivo en la obra de Leopoldo Zea*, «Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos», 14, 1981, pp.161-168.
- Roig A.A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de cultura económica, México, 1981.
- Vasconcelos J., *La raza cosmica*, Aguilar S.A. Ediciones, México, 1961.
- Villegas A., *Panorama de la filosofía latinoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires, 1936.
- Weber M. (1904), *Die "objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer*, trad. it. di Rossi P., *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, Edizioni di comunità, Torino, 2001.
- Zea L., *America en la historia*, Fondo de cultura económica, México, 1961.
- Zea L. (1953), *América como conciencia*, Paginadura Ediciones, Valdivia, 1972.
- Zea L., *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza Editorial, México, 1976.
- Zea L., *Filosofía de la historia americana*, Fondo de cultura económica, México, 1978.
- Zea L., *Filosofía de lo americano*, Nueva Imagen, México, 1984.
- Zea L., *La filosofía como instrumento de comprensión interamericana*, «Cuadernos Americanos», 3, 1987, pp.129-139.
- Zea L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Antrhopos, Barcelona, 1988.
- Zea L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo Veintiuno, México, 1989.

Ricevuto: 08/01/2019

Accettato: 17/05/2019

