

**Responsabilità e compromesso
nelle riflessioni sull'America di
Leopoldo Zea**

ROBERTO COLONNA

Ma le posizioni estreme non vengono scalzate da posizioni moderate, bensì da altre, inverse, che siano a loro volta estreme. (...) Un'interpretazione è tramontata; ma poiché viveva come l'interpretazione, sembra che l'esistenza non abbia più nessun senso, che tutto sia invano.

Friedrich Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, 5 [71] - 4

Fin dagli anni Quaranta del secolo scorso, Leopoldo Zea ha concentrato le sue ricerche in ambito filosofico sul rapporto tra America latina e Occidente. Già in un articolo pubblicato nel 1942, Zea sosteneva infatti che «uno dei primi temi per una filosofia americana deve essere la relazione dell'America con la cultura europea»¹. Una relazione, quest'ultima, che si è spesso trovata a *camminare* sull'orlo di pericolose derive ideologiche, non prive di interessi particolaristici. Per sgombrare il campo da ogni possibile distorsione, il filosofo messicano chiarisce immediatamente gli aspetti basilari su cui si fonda il suo ragionamento: da un lato paventa i rischi prodotti da un atteggiamento di passiva imitazione dei modelli e delle idee provenienti dall'Occidente, dall'altro afferma, senza esitazioni, la necessità di accettare e riconoscere il passato spagnolo dell'America, e non per esempio quello precolombiano², per la definizione

¹ Zea L., *En torno a una filosofía americana*, in «Cuadernos Americanos», maggio-giugno, 1942, p. 65. I temi trattati in questo articolo del 1942 verranno ulteriormente sviluppati da Zea nei mesi successivi, al punto che nel 1945 darà alle stampe un volume con lo stesso titolo (Zea L., *En torno a una filosofía americana*, Città del Messico: El Colegio de México, 1945).

² Zea è molto icastico sul ruolo che le culture precolombiane devono avere nel dibattito culturale sull'America contemporanea: «La cultura precolombiana per noi non ha nessun significato, non ci dice nulla di essenziale» (*ibidem*, pp. 43-44. La traduzione di questo passo è mia. Da ora in avanti, quando non compare l'indicazione del traduttore, la traduzione italiana delle citazioni in lingua originale è di chi scrive). Tale affermazione non deve tuttavia essere intesa come una delegittimazione delle culture precolombiane, il filosofo messicano è infatti consapevole della natura ibrida dell'esperienza americana e dunque dell'importanza che ogni elemento ha avuto nella definizione dell'identità culturale di questo continente. Zea però non può non prendere atto che la cultura spagnola, e dunque quella occidentale, sia diventata l'asse portante della cultura

di una nuova identità latinoamericana. Con questa tesi, apparentemente contraddittoria, Zea non intende sostenere l'abbandono o il rifiuto dei modelli elaborati in Europa e Stati Uniti, ma propone, al contrario, un adattamento *creativo*, e non imposto con la forza, dei suddetti modelli in funzione delle esigenze latinoamericane.

In America latina gli ideali culturali europei sono stati storicamente percepiti in una duplice, quanto ambigua, prospettiva: qualcosa di importato, ma, allo stesso tempo, anche un patrimonio culturale che appartiene alla tradizione dei popoli americani. Questa particolare situazione nasce dal fatto che, in America, la cultura spagnola, per quanto sia stata *trasmessa* attraverso la violenza e la sopraffazione durante la colonizzazione, sia diventata nel corso dei secoli un aspetto caratterizzante dell'identità latinoamericana. D'altronde, l'imposizione dall'esterno di un complesso di conoscenze per un periodo mediamente lungo, così come è avvenuto in America latina, ha sempre segnato lo sviluppo dell'identità culturale della società sottomessa. Si pensi a tal proposito al ruolo che, in generale, hanno, nella costituzione dell'immaginario collettivo di un gruppo sociale, l'utilizzo di una determinata struttura linguistica³ o la professione di una religione anziché di un'altra⁴.

americana contemporanea, una cultura che nel corso dei decenni ha poi assunto caratteristiche proprie.

³ Sull'influenza delle strutture linguistiche all'interno di una società esiste ovviamente una bibliografia sconfinata. In questa sede si ricordano in particolare Whorf L., *Language: Thought and Reality*, 1958, trad. it. di Ciafaloni F., *Linguaggio, pensiero e realtà*, Torino: Bollati-Boringhieri, 1970, in cui viene teorizzata la famosa "ipotesi Sapir-Whorf" che stabilisce la preminenza della lingua sul pensiero e di conseguenza sulla cultura; Goody J., *The Domestication of Savage Mind*, 1977, trad. it. *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Milano: Franco Angeli, 1990, che tenta di dimostrare come l'uso della scrittura, in opposizione al linguaggio orale, costituisca un fattore di costrizione nel modo di pensare e di agire di una determinata società; infine, per quanto più di impostazione sociolinguistica, Bernstein B., *Langage et classes sociales: codes socio-linguistiques et contrôle social*, Parigi: Les Éditions de Minuit, 1975, in cui si pone in evidenza il ruolo che giocano le variegiate forme d'uso della lingua nelle differenze cognitive tra le diverse classi sociali.

⁴ Risultano fondamentali su tale questione gli studi di sociologia delle religioni compiuti da Max Weber e in particolare la parte di *Economia e Società* dedicata alle religioni (Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922, trad. it. di Bagiotti T., Casablanca F., Rossi P., *Economia e Società*, Torino: Edizioni di Comunità, 1995) e *Sociologia delle Religioni* (Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920, trad. it. di Sebastiani C., *Sociologia delle Religioni*, Torino: Edizioni di Comunità, 2002).

Alla fine del secolo XIX si sono tuttavia diffusi, nelle zone centro-meridionali del continente americano, alcuni orientamenti ideologici che proponevano, in risposta all'invasione culturale, economica e politica da parte di altri paesi, una completa emancipazione attraverso la creazione di una nuova cultura autoctona, che eliminasse completamente ogni legame con il passato e con tutto ciò che proveniva "da fuori". Zea in numerose occasioni ha aspramente criticato queste posizioni, sostenendo che, anche volendolo, non è possibile rinnegare il proprio passato o le *interferenze* straniere, poiché il "meccanismo" umano che produce una cultura si è sempre connotato sul continuo scambio, quasi mai alla pari, di nozioni, tecniche, valori e credenze. Secondo il filosofo messicano, l'obiettivo della classe dirigente latinoamericana non può, e non deve, essere un modello, necessariamente nuovo, che si ponga in modo antagonista rispetto a quello occidentale. L'idea suggerita da Zea punta invece, nel rispetto delle peculiarità di ogni attore in campo, a una partecipazione paritaria del processo costitutivo della *Cultura Universale*, qui intesa come quel patrimonio comune capace di creare soluzioni adeguate alle problematiche umane, e che nei secoli è stata monopolizzata dalle intelligenze di Europa e Stati Uniti per soddisfare unicamente le necessità di questi ultimi. In tal senso ha un ruolo di rilievo il tema dell'originalità di una cultura rispetto a un'altra, tema che del resto caratterizza da lungo tempo il dibattito culturale americano: Zea, addirittura, lo fa risalire alla controversia tra Las Casas e Sepúlveda⁵. Uno dei primi testi che ha

⁵ Come è noto, Juan Ginés de Sepúlveda, nominato storico ufficiale del regno nel 1536 dall'imperatore Carlo V di Spagna, scrisse *Democrates secundus. De iustis belli causis apud indios*, in cui si difendeva la tesi che, a causa della loro barbarie, alcuni popoli erano schiavi per natura. Il domenicano Bartolomé de Las Casas ostacolò la pubblicazione del manoscritto, appellandosi alla Santa Sede, e Sepúlveda reagì reclamando una discussione pubblica delle sue tesi. Il duello oratorio si tenne a Valladolid nel 1550 e al termine i giudici non seppero decretare un verdetto; Sepúlveda però non ottenne l'autorizzazione di pubblicare il suo libro. Il filosofo spagnolo basava le sue idee sul fatto che i nativi americani al momento dell'incontro con gli europei non erano in grado né di leggere né di scrivere, andavano in giro nudi e praticavano l'idolatria e i sacrifici umani. Las Casas in risposta affermava che essi avevano gli stessi diritti di qualsiasi essere umano e che, nello specifico, la lotta all'idolatria andava combattuta con le armi della fede cattolica e non attraverso lo sfruttamento fisico. Su tale questione si rimanda a Benzi M., *Bartolomé de Las Casas, il difensore degli indios*, Roma: La Piccola, 1997; Beuchot M., *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolome de las Casas*, Barcellona: Anthropos, 1994; Borges P., *Quién era*

proposto argomentazioni molto coraggiose e innovative su tale questione è *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo* dello studioso italiano Antonello Gerbi⁶. In questo lavoro sono radicalmente contestate alcune interpretazioni che durante il secolo XIX avevano goduto di molta fortuna. In particolare Gerbi dimostra l'infondatezza delle teorie del naturalista e matematico francese Georges-Louis Leclerc Buffon⁷ e dell'abate e storico Cornelius de Pauw⁸. Secondo questi due autori,

Bartolome de las Casas, Madrid: Ediciones Rialp, 1990; Gutiérrez G., *Dios o el oro en las Indias: siglo XVI*, 1989, trad. it. *Dio o l'oro: il cammino di liberazione di Bartolome de Las Casas*, Brescia: Queriniana, 1991; Hanke L., *All mankind is one: a study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the intellectual and religious capacity of the american indians*, DeKalb: Northern Illinois University Press, 1994; Mahn-Lot M., *Bartolome de Las Casas et le droit des indiens*, 1982, trad. it. di Pedrazzi A., *Bartolomeo de Las Casas e i diritti degli indiani*, Milano: Jaca Book, 1998; Ragozzino G., *Mio fratello indio: la storia di Bartolomeo de Las Casas*, Bologna: EMI, 1974. Il riferimento alla polemica Sepúlveda-Las Casas è citata da Zea in *La filosofia americana come filosofia sin más*, Città del Messico: Siglo XXI, 1969, p. 27.

⁶ Zea analizza quest'opera di Gerbi in un articolo della rivista *Cuadernos Americanos* pubblicato sul numero di marzo-aprile del 1947 dal titolo *Nacimiento de una conciencia americana*.

⁷ Sulla figura e le opere del noto naturalista francese in questa sede si rinvia, anche per un'esauriente informazione bibliografica, a Visconti A., *Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788)*, Milano: Museo civico di storia naturale, 1988.

⁸ Cornelius de Pauw nacque a Amsterdam da un'antica e illustre famiglia olandese il 19 agosto 1739. Rimasto orfano in tenera età, non è certo se abbia compiuto i suoi studi a Gottinga oppure nei collegi gesuitici di Lüttich e Colonia. Il 23 marzo 1765 fu ordinato suddiacono a Lüttich e poco dopo divenne canonico prebendato della cattedrale di Xanten. Sulla vita e l'opera di Cornelius de Pauw si rinvia a Beyerhaus G., *Abbé de Pauw und Friedrich der grosse, eine Abrechnung mit Voltaire*, in «Historische Zeitschrift», CXXXIV, 1926, pp. 465-493; Ward Church H., *Corneille de Pauw, and the controversy over his "Recherches philosophiques sur les Américains"*, in «PMLA», LI, 1936, pp. 178-206; Gerbi A., *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, 1944, Milano: Adelphi, 2000, pp. 59-89, 163-168 e *passim*; Baudet H., *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, New Haven: Yale University Press, 1965, pp. 37-55; Broc N., *La géographie des philosophes*, Parigi: Éditions Ophrys, 1975, pp. 457-492; Duchet M., *Cornelius de Pauw ou "l'histoire en défaut"*, in *Le partage des savoirs*, Parigi: La Découverte, 1984, pp. 82-104; Mannucci E., *Selvaggi e civili: aspetti della disputa tra de Pauw e Pernety sul nuovo mondo (1769-1771)*, in «Comunità», n. 191, 1989, pp. 223-268; Abbattista G., *Introduzione a Duperroni A.H., Considérations philosophiques, historiques et géographiques sur les deux mondes (1780-1804)*, Pisa: Scuola normale superiore, 1993, pp. XIX-CIV; Mortier R., *Anacharsis Cloots ou l'utopie foudroyée*, Parigi: Champion, 1995, pp. 31-36, 43-45, 71-72, 212-299, 439-442.

l'America mostra un'assoluta e sostanziale inferiorità rispetto al Vecchio Continente, sia nella fauna, sia nella flora, che nelle popolazioni che la abitano. L'America, nelle teorie di Buffon e de Pauw, appare, sia da un punto di vista naturalistico sia da quello politico-sociale, come un continente ancora immaturo. Buffon in particolare dimostra questi assunti evidenziando le presunte imperfezioni della gran parte delle specie animali e vegetali presenti nel continente americano; per il naturalista francese anche il clima, connotato da un'eccessiva umidità, conferma inequivocabilmente lo stadio ancora *infantile* di questa terra. Tali imperfezioni potrebbero essere superate solo al raggiungimento della fase finale di un ipotetico processo evolutivo naturale, quando l'America eguaglierebbe l'Europa, diventando addirittura la terra «più feconda, più sana e più ricca di tutte»⁹. Secondo Zea, Buffon, al pari di Hegel, pur intravedendo notevoli prospettive per il futuro dell'America, pone quest'ultima su un piano secondario, concentrando la sua attenzione sulle grandi deficienze del presente; idea questa da cui anche Gerbi prende nettamente le distanze, sostenendo che siffatte interpretazioni possono produrre errati quanto pericolosi complessi di inferiorità o di superiorità tra culture, continenti e popoli, minando così il fondamentale principio di uguaglianza.

De Pauw, invece, considera l'America e gli americani non come un ecosistema e un popolo in uno stadio iniziale dell'evoluzione, ma un ecosistema e un popolo strutturalmente anomali, condannati a una condizione di inferiorità. L'abate di origine olandese sostiene che questa "inferiorità" può essere superata attraverso l'assimilazione della cultura e delle tecniche provenienti dall'Europa. Sia Buffon che de Pauw individuano dunque nell'Europa l'unica soluzione per poter recuperare quella deficienza costitutiva che secondo loro caratterizza l'America. Su questo punto Gerbi controbatte che un'assimilazione passiva dei modelli europei non può che legittimare il dominio straniero in questo

⁹ Zea L., *Nacimiento de una conciencia americana*, in «Cuadernos Americanos», marzo-aprile, 1947, p. 126 (il testo di Georges-Louis Leclerc de Buffon citato da Zea è presumibilmente *Histoire naturelle générale et particulière* del 1789. Il filosofo messicano, però, in questo articolo né cita il testo originale né riporta il riferimento bibliografico tratto dall'opera di Gerbi. Per tale ragione sia in questo caso, che nei successivi, tutte le volte che saranno citati i passi del libro di Georges-Louis Leclerc de Buffon e di *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo* di Gerbi si rinvierà a questo articolo di Zea).

continente¹⁰. Del resto anche molti studiosi ispanoamericani avevano dimostrato, con importanti lavori sulla fauna, la flora, il suolo e la storia dell'America, l'erroneità delle idee proposte da Buffon e de Pauw a riguardo¹¹. Tra questi lavori è degno di nota lo studio del messicano Francisco Javier Clavigero, il quale fa un'apologia, non purtroppo priva di esagerazioni, dell'indio messicano, dimostrando la superiorità di molti suoi costumi nei confronti di quelli europei¹². Un altro importante esempio può essere individuato nelle opere di Juan Ignacio Molina, un religioso cattolico cileno, che si impegnò strenuamente nel sostenere che la natura americana non poteva essere assolutamente considerata inferiore a quella europea, ma solamente differente¹³. La veemente reazione *naturalista* degli studiosi ispanoamericani contro de Pauw aveva, secondo Gerbi, anche una spiegazione di carattere politico: «un popolo come quello latinoamericano senza una propria storia e dipendente da altre nazioni non poteva sentirsi orgoglioso di un passato coloniale e teocratico, però poteva, anzi voleva, sentirsi orgoglioso della propria terra, della propria natura vigorosa, feconda (...), esuberante e ricca in tutti i suoi aspetti che

¹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 127.

¹¹ Lo stesso Gerbi, citando il Thomas Jefferson di *Notes on the state of Virginia* (Jefferson T., *Notes on the state of Virginia*, trad. it. di Aquarone A. (a cura di), *Antologia degli scritti politici di Thomas Jefferson*, Bologna: Il Mulino, 1961), sostiene che «il bisonte rappresentava il migliore esempio contro le tesi di Buffon. Questo animale dimostrava infatti la fallacità di tutte quelle teorie in base alle quali in America non potevano esistere specie animali di grandi dimensioni; allo stesso modo erano false anche quelle tesi che si poggiavano sull'umidità del clima americano. Già Franklin aveva notato come Londra o Parigi fossero più umide di Filadelfia; del resto l'umidità dell'America era un fatto descritto essenzialmente da spagnoli e portoghesi, ossia popoli originari di regioni contraddistinte da climi molto secchi, un irlandese, uno svedese o un finlandese avrebbe valutato probabilmente il Sud America come una terra secca e arida» (Zea L., *Nacimento de una conciencia americana*, cit., p. 128).

¹² Cfr. Clavigero, F.J., *Historia antigua de México*, 1780, Città del Messico: Porrúa, 1987. Il lettore più attento avrà senza dubbio notato che all'interno del testo, a differenza della nota, Clavigero è scritto senza *j* e con la *g*. Naturalmente non si tratta di un errore: questo autore, per quanto all'anagrafe era stato registrato come Francisco Javier Clavigero, in tutta la sua vita si firmò sempre come Clavigero. Chi scrive ha ritenuto opportuno in qualche modo mantenere, e ricordare, questa curiosa particolarità.

¹³ Cfr. Molina, J.I., *Ensayo sobre la historia natural de Chile*, Santiago del Cile: Eds. Maule, 1987.

sembrava promettere in qualche modo uno sviluppo senza limiti»¹⁴. Per tale ragione, attaccare la natura dell'America latina, come avevano fatto de Pauw e Buffon, significava colpire uno dei pochi elementi su cui poggiava l'orgoglio e la speranza dei popoli latinoamericani. C'è da dire che proprio questi attacchi avevano finalmente risvegliato negli studiosi americani un sentimento patriottico e di appartenenza ai propri costumi e alla propria realtà: per la prima volta, sottolinea Gerbi, e di riflesso anche Zea, in questi pensatori si affermò una coscienza della propria identità¹⁵.

Nella visione zeana il libro di Gerbi costituisce un contributo fondamentale per realizzare la tanto auspicata presa di coscienza da parte degli americani della propria identità culturale. È proprio per merito di opere come questa che l'America, secondo il filosofo messicano, si sta *riappropriando* del proprio passato¹⁶, definendo una cultura che possa considerarsi espressione delle esigenze e delle specificità del popolo che le produce. Inoltre, *riappropriarsi* del proprio passato significa tentare di esprimere una linea di pensiero *aperta*, fondata sulla logica del compromesso. Il compromesso è, secondo Zea, qualcosa di inevitabile che tutti gli uomini, in quanto esseri limitati, vale a dire soggetti a dei limiti di varia natura, sviluppano nei confronti della "circostanza". In questa prospettiva tutti gli individui possono essere considerati «entità compromesse»¹⁷, poiché «l'uomo è inserito, *gettato*, posto in un mondo che deve accettare in quanto tale e prima ancora ne deve essere responsabile»¹⁸. Il compromesso non è quindi un comodo contratto, liberamente finalizzato al soddisfacimento di determinati interessi, ma è una vera e propria condanna alla quale l'umanità è sottoposta¹⁹. L'unica libertà possibile all'interno di questa condanna è nel rapporto che ogni individuo stabilisce nei confronti della realtà nella quale vive, un rapporto che può essere sintetizzato nella scelta di accettare o rifiutare le responsabilità che questo compromesso comporta²⁰. Tutti gli uomini, nel

¹⁴ *Ibidem*, p. 129.

¹⁵ Cfr. Zea L., *Nacimiento de una conciencia americana*, cit., p. 128.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 130.

¹⁷ Zea L., *La filosofia como compromiso*, in «Cuadernos Americanos», gennaio-febbraio, 1949, p. 81.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁰ Cfr. *ibidem*.

momento in cui prendono coscienza della loro esistenza, prendono anche coscienza del fatto che sono sottoposti a suddetto compromesso; l'individuo pertanto è costretto a vivere in una realtà che non corrisponde alle sue esigenze, «un mondo che (...) può essere ricco o povero, sufficiente o insufficiente, ma è sempre indifferente a ciò che gli uomini necessitano»²¹. Questa realtà è in fondo il risultato di esperienze che si sono in gran parte realizzate in un tempo diverso - e quindi con convinzioni e finalità diverse - da quello nel quale l'individuo vive: gli individui, infatti, nel momento in cui prendono coscienza di se stessi e della realtà con la quale devono interagire, percepiscono la cultura, le religioni, le leggi e le tradizioni come elementi che sono già presenti nella loro società, elementi che possono non corrispondere alle loro esigenze e anzi possono rendere difficile la realizzazione delle aspirazioni di coloro che di tale società fanno parte. Tutto ciò comporta anche una perdita di libertà, poiché, secondo Zea, la libertà di un uomo si realizza nelle proprie azioni; tali azioni tuttavia si riducono nell'accettazione o meno di una realtà già data, una realtà che l'individuo non ha scelto e che, nella maggior parte dei casi, non ha neanche contribuito a realizzare²². Proprio in virtù di questa situazione, il compromesso diventa un elemento fondamentale poiché impone all'individuo di assumersi la responsabilità sia nei confronti di se stesso che nei confronti delle sue azioni: «dobbiamo essere responsabili delle nostre azioni» asserisce Zea «perché con tali azioni compromettiamo non solo la nostra esistenza, bensì anche l'esistenza degli altri»²³. In altre parole, ogni uomo, quando agisce non può non essere influenzato dal passato, ossia dalle scelte degli uomini che lo hanno preceduto, e, proprio per tale ragione, l'individuo deve farsi carico della responsabilità del passato, perché in questo modo potrà affrontare il presente.

Il rapporto tra ogni individuo e il suo passato permette a Zea di analizzare anche il concetto di progresso. In particolare il filosofo messicano prende le distanze da quelle correnti di pensiero che considerano la storia come il luogo dove tutto ciò che accade è espressione di una logica di tipo lineare e finalistica: la storia, in questo

²¹ *Ibidem*, p. 82.

²² Cfr. *ibidem*.

²³ *Ibidem*.

tipo di interpretazione, si caratterizza per l'affermazione di un continuo, e per certi aspetti *necessario*, miglioramento delle condizioni di vita degli esseri umani. Il passato viene così a essere pericolosamente delegittimato perché, come ha sostenuto Nietzsche, in quel celebre passo in cui critica Hegel nella *Seconda considerazione inattuale*, il moderno è ritenuto una sorta di "epigono". Nella concezione hegeliana la storia si trasforma infatti in un processo che ha come suo unico fine la realizzazione del presente e nel quale gli errori sono un momento necessario per raggiungere tale obiettivo. Il presente diventa l'aspetto più importante dell'umanità e della stessa storia, anche a costo di attestarsi su rischiose posizioni tese a un giustificazionismo a-critico del passato:

La credenza di essere un epigono di altri tempi è paralizzante e deprimente: terribile e distruttivo deve però apparire il fatto che un bel giorno una tale credenza divinizzi con ardito capovolgimento questo frutto tardivo come il vero senso e scopo di tutto quanto è precedentemente accaduto, il fatto cioè che la sua sapiente miseria venga equiparata a un componimento della storia del mondo. (...) Questa storia hegelianamente intesa la si è chiamata con scherno il cammino di Dio sulla terra; il quale Dio però viene per parte sua fatto solo dalla storia. Ma questo Dio è diventato nei crani hegeliani trasparente e comprensibile a se stesso, e ha già salito tutti i gradini dialetticamente possibili del suo divenire, fino a quella autorivelazione: sicché per Hegel il vertice e il punto terminale del processo del mondo si sono identificati con la sua stessa esistenza berlinese²⁴.

La critica nietzscheana al concetto di "epigono" si ritrova chiaramente anche nel discorso di Zea sul ruolo che l'individuo occidentale attua nei confronti del passato: «l'uomo moderno desidera destrutturare tutto quanto incontra per iniziare qualcosa di nuovo, totalmente nuovo del quale possa essere l'unico responsabile»²⁵. Del resto il non volere accettare la responsabilità del proprio passato significa non accettare la storia intesa come specificità e come fenomeno non

²⁴ Nietzsche F., *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874, trad. it. di Giannetta S., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano: Adelphi, 1998, p. 71.

²⁵ Zea L., *La filosofia come compromesso*, cit., p. 89.

sottoposto a nessun fine e a nessuna legge²⁶. Zea delinea la sua personale interpretazione del delicato equilibrio che sussiste tra presente, passato e futuro; in tale equilibrio l'individuo del presente è «responsabile degli altri e prima degli altri»²⁷. Su tale responsabilità poggia quel compromesso che, secondo il filosofo messicano, è alla base dell'esistenza di ogni essere umano. La filosofia, come ogni opera umana, non può certamente sottovalutare l'importanza di questo compromesso, anzi il filosofo, essendo più cosciente degli effetti prodotti da questo fenomeno, deve prendersi la *responsabilità* di tale compromesso non solo come uomo, ma come se incarnasse tutta l'umanità²⁸. La stessa morte di Socrate può essere intesa in questa direzione: il filosofo greco decise di morire poiché si assumeva la responsabilità non solo dei valori della *polis*, e più in generale della società greca, ma dei valori in sé che la *polis* incarnava innanzi all'umanità e alla storia²⁹. L'accettazione della realtà è dunque un compromesso che definisce lo stare al mondo degli individui; l'atteggiamento degli esseri umani innanzi a questo compromesso si realizza, secondo Zea, essenzialmente attraverso due diversi *approcci*: il primo consiste in un'accettazione tacita di questo meccanismo, il secondo invece si propone di modificare eventualmente i termini di suddetto compromesso in base alle nuove esigenze che, di volta in volta, il tempo e le circostanze impongono agli individui. Questo secondo aspetto introduce un importante elemento, vale a dire il fatto che tale compromesso non costituisca qualcosa di rigido e immutabile, ma al contrario è anch'esso sottoposto ai cambiamenti della società e varia da società a società. La filosofia latinoamericana deve pertanto porsi in modo *responsabile* nei confronti del proprio passato e della specificità del proprio contesto, accettando anche il fatto che sia, come tutto ciò che riguarda l'umano, in continua trasformazione. Solo attraverso l'assunzione di tale responsabilità, l'individuo può, nei limiti della sua condizione, rendersi libero, giacché solo attraverso l'accettazione della propria realtà si può essere realmente liberi di cambiarla³⁰. Non è infatti ipotizzabile pensare di

²⁶ Cfr. *ibidem*.

²⁷ Cfr. *ibidem*, p. 83.

²⁸ Cfr. *ibidem*.

²⁹ Cfr. *ibidem*.

³⁰ Cfr. *ibidem*, p. 96.

poter partecipare alla *Cultura Universale* senza accettare la propria specificità e i compromessi che essa impone: «compromettersi con l'*universale* e l'*eterno*, senza accettare anche un solo compromesso “particolare”, significa non compromettersi con niente, un siffatto atteggiamento altro non è che un semplice sotterfugio»³¹. Del resto lo stesso essere umano è considerato da Zea un'entità concreta che vive in un contesto specifico e unico, che potrà trovare le soluzioni ai suoi problemi solo confrontandosi direttamente con il contesto nel quale vive. Di conseguenza è nella realtà, con la quale ogni uomo quotidianamente deve rapportarsi, che si potranno conseguire le soluzioni alle incognite che di volta in volta si determineranno: «l'autentico filosofare» non deve ambire a «essere un sistema», ma «un atteggiamento, un modo di vedere se stessi e di vedere il mondo»³², che sia consapevole dei propri limiti, ma che allo stesso tempo non impedisca a ogni individuo di operare continui sforzi per superare se stesso e di cercare soluzioni sempre migliori di quelle di cui è in possesso. Ed è solo in questo senso che, secondo Zea, ci si può riferire alla filosofia latinoamericana, così come solo in quest'ottica ha un significato parlare di filosofia europea o di qualsiasi altra regione della Terra.

Da questo discorso emerge l'importanza che ha nell'impianto filosofico di Zea la capacità di *contestualizzare* ogni forma di pensiero prodotta e che si intenda produrre. Se si vuole comprendere una filosofia, teorizzava Zea nel 1943 in *El positivismo en México*, è necessario domandarsi a quale e da quale contesto essa proviene e di quale realtà spaziotemporale essa è espressione concettuale³³; in questa prospettiva l'analisi delle filosofie affermatesi nei secoli passati diventa un'analisi rivolta alla comprensione non solo delle concezioni filosofiche in quanto tali, ma anche del *perché* di esse e del *perché* una tale dottrina sia nata in quel dato momento storico e in quella data regione. I due studi sul positivismo in Messico, ossia il già citato *El positivismo en México* del 1943 e *Apogeo y decadencia del positivismo en México* del 1944, vanno intesi proprio in questa

³¹ *Ibidem*, p. 97.

³² *Ibidem*.

³³ Cfr. Zea L., *El positivismo en México*. Città del Messico: El Colegio de México, 1943, p. 17.

direzione; in fondo quello che interessa a Zea del positivismo latinoamericano non sono solo le idee o le tematiche filosofiche, ma anche e soprattutto gli esseri umani, autori di tali idee: «le interpretazioni delle idee filosofiche sono la via di accesso per interpretare gli uomini»³⁴. Ciò spiega l'ampio spazio concesso nell'opera del 1942 a Gabino Barreda³⁵, che dà l'opportunità a Zea di analizzare l'intera classe dirigente e intellettuale messicana di metà Ottocento. Lo stesso tentativo di recuperare il passato anche nei suoi aspetti più negativi ha una valenza essenzialmente di carattere pedagogico, che trova una legittimazione proprio nella comprensione di quelle scelte che avevano poi ispirato non solo le azioni degli uomini che le avevano compiute, ma anche e soprattutto le traiettorie storiche del Messico e, in senso più ampio, dell'America latina³⁶.

³⁴ *Ibidem*, p. 24.

³⁵ Zea dedica all'analisi dell'opera del medico, filosofo e politico messicano Gabino Barreda (1820-1881) il terzo e il quarto capitolo di *El positivismo en México*. Del resto Barreda, che fu anche allievo di Comte tra il 1847 e il 1851 a Parigi, oltre a introdurre il positivismo nella tradizione filosofica messicana, influì profondamente sulla direzione che prese il pensiero positivista messicano. Barreda, inoltre, esercitò anche una notevole influenza nella società messicana di metà Ottocento, non a caso redasse nel 1867, per incarico di del presidente Benito Juárez, la celebre "Ley de Instrucción Pública", con la quale operò una profonda riforma dell'istruzione pubblica messicana. Le sue opere più importanti sono senza dubbio *De la educación moral* del 1863 e la *Oración cívica*, pronunciata a Guanajuato il 16 settembre del 1867, nella quale, sulla falsariga della teoria dei tre stadi del progresso umano di Comte, distingueva, all'interno della storia del Messico, tre fasi distinte: lo stadio religioso, corrispondente all'età coloniale; lo stadio metafisico, corrispondente al periodo che era seguito a partire dall'indipendenza politica messicana; lo stadio positivo, che rappresentava invece il futuro prossimo del Messico (cfr. Zea L., *El positivismo en México*, cit., pp. 109-112 e 127-138).

³⁶ Questa relazione proposta da Zea tra l'azione del singolo individuo e gli avvenimenti storici generali sembra richiamare, per quanto il filosofo messicano non lo citi mai direttamente, l'opera di Fernand Braudel e la sua concezione della «vita materiale» (cfr. Braudel F., *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVIII*, 1980, trad. it. di Vivanti C., *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII)*, Torino: Einaudi, 1982, vol. I, *passim*, e Braudel F., *Afterthoughts on material civilization and capitalism*, 1977, trad. it. di Gemelli G., *La dinamica del capitalismo*, Bologna: Il Mulino, 1988, pp. 25-46).

Questa attenzione alla relazione tra l'idea e il suo autore ripropone inoltre uno dei temi classici del pensiero umano, vale a dire il rapporto tra la circostanza e l'*universale*, che in Zea si estrinseca sia attraverso un rapporto dialogico tra questi due estremi, sia attraverso una costante opera di verifica delle condizioni di possibilità dei modelli che si alternano nel tentativo di spiegare una determinata realtà. Zea, come ricordato in precedenza, rifiuta tutti quei modelli che pretendono di imporsi come dei sistemi rigidi nei quali è, paradossalmente, la realtà a doversi adattare, anche perché non hanno altro scopo che nascondere le logiche di subordinazione:

Non ha senso parlare di modelli connessi al concetto di libertà in quanto non si possono avere modelli o archetipi di libertà, bensì, semplicemente, uomini liberi, qualsiasi sia la forma nella quale tale libertà si esprima. I modelli infatti, per loro natura, tendono a imporre nuove subordinazioni. Accettare un modello, significa accettare una subordinazione. Ciò che invece deve essere riconosciuto è la libertà *negli* altri, in modo che questa libertà sia anche riconosciuta *dagli* altri. Nessun uomo, nessun popolo può essere un modello di libertà poiché tutti gli uomini e tutti i popoli devono essere liberi di potersi scegliere la propria libertà (...). I modelli invece creano i paternalismi, le dittature per la libertà e in nome della libertà. Una libertà che nega se stessa non può riconoscere in un altro uomo la sua possibilità di rivelarsi³⁷.

È doveroso sottolineare che Zea non rifiuti affatto le possibili implicazioni transnazionali della cultura, anzi egli vede addirittura nella globalizzazione il risultato di quella spinta all'universalizzazione che da sempre caratterizza la filosofia, e più in generale, la cultura. La globalizzazione infatti, se utilizzata nel rispetto dell'interculturalità, potrebbe appianare le differenze ancora esistenti tra i diversi popoli sostituendo l'attuale struttura mondiale basata sulle cosiddette relazioni

³⁷ Zea L., *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Città del Messico: Joaquín Mortiz, 1974, p. 46.

verticali, con una nuova, nella quale le relazioni tra i soggetti si svilupperebbero a un livello orizzontale di collaborazione³⁸. In un'intervista realizzata da Fernando Ainsa nel 1990, Zea si sofferma sul fatto che non è casuale che la globalizzazione abbia trovato nelle comunicazioni l'ambito nel quale dispiegare maggiormente la propria forza; la stessa cultura può considerare assolto uno dei suoi compiti più importanti quando è capace di raggiungere il maggior numero di individui³⁹:

La filosofia dipende dalla capacità degli uomini di trasformare la ragione in uno strumento di comunicazione, di dialogo e di scambio di esperienze. Si può dire che non esista una filosofia universale, ma filosofie concrete che si universalizzano nel modo in cui riescono a farsi comprendere e allo stesso tempo permettono di comprendere agli altri il mondo circostante. Pertanto se adesso parliamo di una filosofia autenticamente universale non è perché la natura della filosofia sia cambiata, ma perché i problemi per la prima volta nella storia dell'umanità si sono trasformati in universali. Fin quando esisteranno problemi che affliggono tutti gli esseri umani allo stesso modo, al di là delle differenze e delle esperienze specifiche, le risposte filosofiche non potranno non avere una dimensione universale. Ma si tratta sempre di una universalità concreta che parte dalla realtà per risolvere le questioni degli uomini⁴⁰.

³⁸ Cfr. Zea L., *Filosofar a la altura del hombre*, Città del Messico: UNAM, 1993, p. 25.

³⁹ Cfr. Ainsa F., *Entrevista con Leopoldo Zea*, pubblicata per la prima volta come prefazione alla pubblicazione francese del libro di Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Parigi: Lierre & Coudrier Editeur, 1991, p. 7 e *Filosofar a la altura del hombre*, cit., p. 22, testo in cui è stata ripubblicata la stessa intervista. Su tale questione il filosofo afferma anche che «l'essenza del filosofare si radica nel principio duale del logos: la ragione e la parola. Da un lato ragionare serve per prendere coscienza dell'estremo e sottometterlo alle categorie della comprensione umana; dall'altro il logos è la parola, vale a dire la capacità di poter comunicare agli altri i concetti: capacità di comprendere e di farsi comprendere attraverso la comunicazione; comunicare affinché si estenda e si diffonda il dialogo. Solo in questo caso si può parlare di universalità, perché le verità filosofiche non sono universali di per sé, ma sono solo una mediazione che rende comprensibile agli altri la complessità del mondo» (Zea L., *Filosofar a la altura del hombre*, cit., p. 21).

⁴⁰ *Ibidem*, p. 22.

Il ragionamento di Zea sul rapporto tra circostanza e universalità giunge a un punto chiave, come spesso accade all'interno della sua proposta filosofica, nel momento in cui tale rapporto è analizzato in base alla relazione tra America latina e Occidente. È necessario ripetere ancora una volta che Zea tenta di trascendere la *circostanza*, seguendo un percorso che egli considera inverso a quello compiuto dalla tradizione occidentale⁴¹. Secondo il filosofo, infatti, la cultura occidentale, fin dalle sue origini greche, una volta compresa la propria specificità, ha definito una forma di pensiero alla quale ha attribuito una valenza universale. L'America latina, con il suo passato non solo di paese colonizzato, ma anche di paese sottomesso da imperi che vivevano una fase di decadenza, rappresenta una delle espressioni tipiche dell'incapacità di una società ad adeguarsi al paradigma occidentale. Un'incapacità che ha dato avvio a quella tendenza, quasi edipica, che poi si è reiterata in forme e modalità differenti, ad assomigliare il più possibile a tutto ciò che l'Europa nel corso dei secoli aveva prodotto. Naturalmente una scelta simile non poteva non generare una *storia di fallimenti*⁴² che ebbe come strascico una serie di fortunate teorie "giustificazioniste", che oggi forse possono apparire quanto meno stravaganti, e di cui la più famosa fu senza dubbio quella del "peccato originale dell'America"⁴³. Zea, consapevole di questa situazione, ha

⁴¹ Zea si concentra su questo tema già a partire dagli anni Quaranta in lavori come *El sentido de responsabilidad en la filosofía actual* (in «Tierra Nueva», n. 3, 1940), *América y su posible filosofía* («Letras de México», novembre, vol. 3, 1941), e il già citato *En torno a una filosofía americana*. In queste opere l'autore dice apertamente che l'indirizzo che deve assumere la filosofia latinoamericana deve essere basato sull'analisi della *circostanza*: «una nostra possibile filosofia deve tentare di risolvere i problemi che la nostra circostanza ci pone» (Zea L., *En torno a una filosofía americana*, 1945, cit., p. 44). Come appare evidente, Zea, con la tematica della "circostanza", riprende un celebre argomento della filosofia orteghiana. Del resto, lo stesso Zea sottolineerà più volte l'importanza che Ortega ha avuto sia per la sua formazione (cfr. Zea L., *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, in «Anthropos», n. 89, 1988, p. 12), sia, in generale, nella cultura latinoamericana (cfr. Zea L., *Ortega el americano*, in «Cuadernos Americanos», gennaio-febbraio, 1956, pp. 132-134).

⁴² Su questo punto si rinvia a Rangel C., *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Caracas: Monte Ávila, 1976.

⁴³ La teoria del "peccato originale dell'America" sostiene, in sintesi, che l'iberamericano debba essere considerato un essere espulso, non solo fisicamente, dalla terra spiritualizzata, ossia l'Europa. Si veda su questo tema il noto testo di Murena H.A., *Los herederos de la promesa*, Buenos Aires: Sur, 1965.

sempre duramente contrastato questa mentalità che ha colpevolmente sposato questa condizione *spirituale* di inferiorità.

L'origine dei nostri mali è nel fatto di voler ignorare la nostra circostanza, il nostro essere americani. Noi ci siamo impegnati, erroneamente, nell'essere europei al cento per cento. Il nostro fallimento in questo tentativo ci ha fatto sentire inferiori, disprezzando il nostro essere perché lo consideravamo la causa di tale fallimento⁴⁴.

E proprio per combattere questa *inferiorità* - che sovente si è rivelata radicata, e difficile da estirpare, più negli abitanti dell'America che negli "stranieri"- che Zea rilancia la questione dell'autenticità. L'autenticità, per il filosofo messicano, è quella capacità che riflette le caratteristiche di un gruppo sociale e allo stesso tempo *racconta* il passato culturale e storico di un popolo: solo nel rispetto dell'autenticità è di fatto possibile realmente prendere coscienza degli errori e dei successi a cui una data società è pervenuta: «noi siamo, come tutti i popoli americani, possessori di una serie di esperienze umane originali le quali hanno formato il profilo di una certa umanità che non è stata *pensata* da nessun'altra filosofia»⁴⁵ e, quindi, per tale ragione non potrà non essere «americana la filosofia pensata dagli americani, o per melio dire, dagli individui espressione della circostanza americana»⁴⁶.

Questa analisi risente senza dubbio degli insegnamenti di Max Scheler, e in particolare di quel rapporto che Scheler vede tra valori e *persona*⁴⁷. Zea però rispetto al pensatore bavarese non si concentra sull'uomo come individuo, ma come essere sociale all'interno di un contesto storico che si realizza attraverso un dialogo costante tra il *problematicizzare* e l'*assumere*. Da qui il suo costante intento di decostruire

⁴⁴ Zea L., *América como conciencia*, Città del Messico: Edición Cuadernos Americanos, 1953, p. 60.

⁴⁵ Zea L., *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Città del Messico: Porrúa y Obregón, 1952, p. 22.

⁴⁶ Zea L., *La filosofía en México*, Città del Messico: Libro-Mex, 1955, p. 205.

⁴⁷ Il rapporto tra valori e *persona* è analizzato da Scheler nel suo celebre saggio del 1923 *Essenza e forme della simpatia* (Scheler M., *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923, trad. it. di Pucsi L., *Essenza e forme della simpatia*, Roma: Città Nuova, 1980).

l'idea, rigida e autoreferenziale, di umanità prodotta dall'Occidente, che è, ed è stata, alla base di tutte le discriminazioni attuate nei confronti dei popoli non occidentali. Quando ad esempio Collingwood parla della *riattualizzazione* del passato come unico modo per intenderlo, Zea risponde che tale *riattualizzazione* si può compiere attraverso un metodo assuntivo, capace allo stesso tempo di *riattualizzare*, di assumere il passato e di permettere un suo superamento⁴⁸. Il rapporto con il passato in Zea si attua pertanto sia attraverso un recupero della storia in quanto proiezione del futuro, sia attraverso una necessaria presa di coscienza del presente. La storia in fondo, se proprio si è costretti a darle un senso, deve essere intesa come espressione della vita e *per* la vita:

Certo, noi abbiamo bisogno di storia, ma ne abbiamo bisogno in modo diverso da come ne ha bisogno l'ozioso raffinato nel giardino del sapere, sebbene costui guardi sdegnosamente alle nostre dure e sgraziate occorrenze e necessità. Ossia ne abbiamo bisogno per la vita e per l'azione, non per il comodo ritrarci della vita e dell'azione, o addirittura per l'abbellimento della vita egoistica e dell'azione vile e cattiva⁴⁹.

La prospettiva *storicistica* rappresenta forse una delle chiavi di lettura più suggestive del pensiero di Leopoldo Zea e richiama il tema, assai caro al filosofo messicano, e a cui si è più volte accennato in questo breve lavoro, della necessità di ogni cultura di "contestualizzarsi": la filosofia latinoamericana, per poter essere originale e considerarsi alla pari delle filosofie europee, deve sforzarsi nel risolvere quei problemi che la sua realtà, il suo contesto appunto, di volta in volta gli pone, senza preoccuparsi se le soluzioni individuate potranno essere limitate o non manterranno la loro efficacia nel tempo⁵⁰. Solo così la filosofia, e più in

⁴⁸ Collingwood R.G., *The Idea of History*, trad. it. di Pesce D. (a cura di), *Il concetto della storia*, Milano: Fabbri, 1966, pp. 98-103.

⁴⁹ Nietzsche F., *op. cit.*, p. 3.

⁵⁰ Zea L., *En torno a una filosofía americana*, 1945, cit., p. 43.

generale la cultura latinoamericana, potrà fregiarsi della tanto agognata universalità. Riprendendo ancora una volta le parole del grande Antonello Gerbi, la filosofia americana, «come qualsiasi altra attività spirituale *aggettivata*, (...) sarà tanto più filosofica quanto meno sarà americana»⁵¹, ossia una specificità ha un significato solo nel momento in cui riesce, proprio perché specificità, ad avere una *utilità* universale.

⁵¹ Gerbi A., *op. cit.*, p. 183.