

Polispanica

Polispanica

Collana diretta da

ROSARIA MINERVINI E GIOVANNA SCOCOZZA

Comitato scientifico

Dianella Gambini, Augusto Guarino, Rosa Grillo
Pablo Guadarrama, Carmen Mata Pastor, Rosaria Minervini
Graziano Palamara, Giovanna ScocoZZa
Francisco Javier Zamora Bonilla

Comitati di redazione

Mariarosaria Colucciello, Giulia Nuzzo, Angela Sagnella

Tutti i volumi della collana sono sottoposti a procedura di *peer review*

Obiettivo della collana è proporre studi relativi ai differenti ambiti delle lingue, delle letterature e delle culture ispaniche e ispano-americane. Nello specifico, il proposito è mostrare la moltitudine di forme in cui è possibile rappresentare l'universo in questione utilizzando la lingua per tratteggiarne i contorni. Lingua che avrà, quindi, una doppia valenza: da un lato, sarà essa stessa oggetto di analisi e di studio; dall'altro, rappresenterà il veicolo attraverso cui comprendere le specificità della cultura che essa esprime. Partendo da tali premesse, la collana accoglierà diverse tipologie di lavori, che andranno da quelli concernenti la linguistica teorica e applicata a quelli incentrati su indagini letterarie, riservando ampi spazi anche a studi riguardanti le problematiche storiche, filosofiche e culturali che interessano il mondo ispanico e ispano-americano. Da qui un titolo, *Polispanica*, che vuole essere portavoce dell'unità nella diversità, espressione delle differenze delle società e delle culture che impiegano la lingua spagnola, testimonianza di una 'sintesi' variegata e multiforme, che mantiene un fondo comune a garantirne l'unità. La collana si propone, quindi, come momento d'integrazione tra le diverse modalità, i differenti contesti culturali ed i variegati processi storici, politici e filosofici che insieme concorrono a definire l'universo ispanico e ispano-americano.

Augusto Salazar Bondy

Esiste una filosofia della nostra America?

Introduzione, traduzione
e note critiche a cura di
Michele Porciello

Copyright © 2020


Guida 100 ANNI editori

www.guidaeditori.it
redazione@guida.it

Volume pubblicato con un contributo
del Dipartimento di Lingue e culture
moderne dell'Università degli Studi
di Genova

Proprietà letteraria riservata
Guida Editori srl
Via Bisignano, 11
80121 Napoli

Finito di stampare
nel mese di giugno 2020
per conto della Guida Editori srl

978-88-6866-677-4

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del presente volume dietro pagamento alla siae del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5 della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da Clearedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, corso di Porta Romana 108, 20122 Milano e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

La scelta di tradurre il libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* del filosofo peruviano Augusto Salazar Bondy, pubblicato nel 1968 con un titolo *martiano*, è stata dettata dall'importanza che questo testo ha avuto all'interno della discussione filosofica di quegli anni. Infatti, l'anno successivo alla sua pubblicazione il filosofo messicano Leopoldo Zea replicò alle tesi di Salazar Bondy con un altro saggio dal titolo *La filosofía americana como filosofía sin más*¹. La polemica tra i due intellettuali contribuì, scrive il gesuita Carlos Beorlegui, allo sviluppo di una autentica filosofia latino-americana e, di conseguenza, alla nascita della Filosofia della Liberazione². Non tutti, però, concordano nell'attribuire al testo del filosofo peruviano questo ruolo. Enrique Dussel, filosofo argentino, pur riconoscendo l'importanza del libro e della polemica che provocò, afferma che la Filosofia della Liberazione latino-americana ha avuto origine in Argentina dove, alla fine degli anni Sessanta, un gruppo di giovani filosofi composto da Osvaldo Ardiles, Alberto Parisi, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari, oltre allo stesso Dussel, organizzarono le *Jornadas* o *Semanas Académicas de San Miguel* in cui si discuteva, anche, sulla proposta di una autentica filosofia americana³. A conferma di questa tesi ricorda che

¹ L. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

² Cfr. C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 635-636.

³ Cfr. E. DUSSEL, *Retos actuales de la filosofía de la liberación de América Latina*, in «Libertando, Liberación», Porto Alegre, a. I, n. 1, 1989; pp. 9-29. A

in uno di questi incontri, le *Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel* (1973), parteciparono anche Salazar Bondy e Zea e il concetto utilizzato dal filosofo peruviano non era “liberazione” ma “inautenticità”⁴. La ricostruzione del filosofo argentino, sull’origine della Filosofia della Liberazione, non è accettata da tutti. Sempre Beorlegui la giudica limitante, sostenendo che la Filosofia della Liberazione deve essere declinata al plurale e non al singolare considerando, oltre all’Argentina, anche il Perù e il Messico come i paesi da cui tutto inizia⁵. Sull’importanza del saggio di Salazar Bondy non ha dubbi uno dei protagonisti di quelle giornate, Horacio Cerutti Guldberg, per il quale il filosofo peruviano, con il suo libro, pone fine alla questione sull’esistenza o meno di una filosofia “de nuestra América” e, allo stesso tempo, stabilisce i parametri per il prosieguo della discussione⁶.

Una discussione che afferma nel dibattito filosofico la considerazione della tradizione del marxismo umanista, il forte legame della dipendenza con la dominazione e la conseguente necessità di una trasformazione strutturale della società. Inoltre, si distanzia il pensiero filosofico latino-americano dall’idea hegeliana di una filosofia che può solo riconoscere perché, come la Nottola di Minerva, inizia il suo volo “sul far del crepuscolo”. Scrive Hegel:

Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiova-

questo gruppo iniziale si aggiunsero altri filosofi: Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti Guldberg, Mario Casalla.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico*, op. cit., p. 635.

⁶ Cfr. H. CERRUTI-GULDBERG, “La Filosofía Latinoamericana en la segunda mitad del siglo XX: balance y perspectivas”. Ponencia en XIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana “La Filosofía Hispánica en nuestro tiempo (1940-2000)”, Salamanca, 23-27 de septiembre 2002.

nire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo.⁷

Oltre a Salazar Bondy, altri filosofi in America Latina hanno criticato questa idea di filosofia. Tra questi Arturo Andrés Roig, che rimprovera a Hegel di aver negato alla filosofia “todo poder de predicción, de anticipación” trasformandola in un:

discurso conservador que no expresa lo que ha de realizarse sino lo realizado, y esto porque la estructura real es vista como un “resultado”, y sobre todo porque la filosofía se ha declarado impotente en cuanto poder rejuvenecedor, es decir, en cuanto saber de denuncia.⁸

La pensa così anche Cerruti Guldberg, che contrappone alla crepuscolare Nottola hegeliana l'aurorale Colibrì:

Nosotros creemos en la necesidad de incorporar a esta filosofía matinal, profética, que es auténtica filosofía de liberación latino-americana un nivel ligado al éxtasis presente de la temporalidad. Será el nivel de filosofía práctica o práxica, filosofía política, si se nos permite seguir con la metáfora: filosofía cenital cuyo símbolo no será ya el búho ni la calandria, sino el colibrí. Ave americana que vive en zonas tórridas, donde las flores se abren todo el año con el calor. Rompe con su pico la clausura de la flor. Así también, el filósofo político debe romper la clausura del ente en la praxis misma donde adquiere su sentido y debe dejar oír su voz comprometida en el proceso histórico presente. Debe pensar el proceso mismo de quiebra, apertura y cierre de las to-

⁷ G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1965, pp. 14-17.

⁸ A. A. ROIG, “La filosofía Latinoamericana en sus orígenes. Lenguaje y dialéctica en los escritos chilenos de Alberti y Sarmiento”, in *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, Venezuela, Editorial de la Universidad de Zulia, 2001, p. 35.

nalidades dialécticas en el alumbramiento de una nueva etapa antropológica⁹.

Il libro di Augusto Salazar Bondy esce nel 1968, come già anticipato, l'anno successivo muore il filosofo che considerava come suo maestro: José Gaos. Infatti, seguendo le indicazioni teoriche e metodologiche del filosofo spagnolo “*transterrado*”, Salazar Bondy si dedicò allo studio della storia delle idee del Perù¹⁰. La frequentazione con Gaos rappresentò anche l'incontro con la fenomenologia, corrente filosofica che approfondirà in Europa. Studiò, grazie a delle borse di studio, prima a Parigi (1951) – all'*Ecole Normale Supérieure* con Jann Wahl e Jean Hyppolite e all'*Instituto de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Sorbona* con Gastón Bachelard – poi, l'anno successivo, a Monaco. In Europa, oltre alla fenomenologia, approfondirà anche il marxismo. A queste due correnti filosofiche aggiungerà l'interesse per una filosofia non continentale: quella analitica. Uno studio sicuramente non acritico. Infatti, in questo percorso formativo il filosofo peruviano David Sobrevilla individua le basi di un programma filosofico tendente contemporaneamente a integrare e a superare proprio le filosofie che lo stavano formando (fenomenologia, marxismo e filosofia analitica), per-

⁹ H. CERUTTI GULDBERG, “Propuesta para una filosofía política latinoamericana”, in «Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales», 1, enero/junio, 1975, p. 69.

¹⁰ Tra il 1948 e il 1950, Augusto Salazar Bondy segue i seminari di *Historia del Pensamiento Hispanoamericano* che J. Gaos teneva nel *Colegio de México* e nella *Universidad Nacional Autónoma de México*. Durante questo periodo pubblica: *La filosofía peruana del positivismo al bergsonismo* (1949); *La filosofía contemporánea en el Perú* (1949), *La filosofía de Alejandro Deusta* (1950) e il suo testo più importante sull'argomento, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Washington, 1954. L'interesse per la storia delle idee del suo paese verrà in seguito ripresa e ampliata nel libro: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965).

ché considerate dominanti¹¹. Un percorso che Sobrevilla divide in tre principali periodi. Il primo, il periodo formativo, quello dell'esperienza messicana ed europea, termina agli inizi degli anni Sessanta¹². A partire da questi anni inizia il secondo periodo, quello della maturità in cui il filosofo non solo sistematizza il suo progetto filosofico ma, soprattutto, formula le sue tesi sulla cultura e sulla filosofia della dominazione. Nel 1962 scrive "Las tendencias filosóficas en el Perú" dove sosterrà un concetto che ripeterà, quasi come un mantra, nella maggior parte della sua produzione di quegli anni¹³. Il ragionamento è questo: con la Conquista inizia un periodo in cui la cultura latino-americana non è altro che una riproduzione di quello che viene pensato in Europa, ma mentre in Europa quel pensiero è il frutto di un lungo periodo di riflessione, in America Latina è semplicemente imitazione. Ai filosofi peruviani, e più in generale a quelli ispano-americani, rimprovera superficialità e assenza di rigore teorico. In questo *J'accuse* i concetti utilizzati sono inautenticità, disintegrazione e alienazione. Non parla ancora, precisa Sobrevilla, di dipendenza e dominazione. Altre letture ed esperienze lo condurranno a questo passaggio. *In primis*, quelle vissute con la *Escuela peruana del desarrollo y la dominación* diretta da Jorge Bravo Bresani che nel suo saggio, *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre*, (1967) dopo aver criticato il sistema capitalista, quello socialista e aver denunciato tutti i limiti delle teorie latino-americane del "desarrollo", propone una teoria economica che ponesse al centro della riflessione la persona. Questa propo-

¹¹ Cfr. D. SOBREVILLA, "Los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación", in *Augusto Salazar Bondy, Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*, (a cura di Helen Orvig e David Sobrevilla), Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, pp. 17-18.

¹² In questo periodo pubblica: *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Washington, 1954; *Irrealidad e idealidad*, Lima, 1958.

¹³ In *Cultura Peruana*, Lima, San Marcos, pp. 175-188.

sta, insieme alle idee dell'economista francese François Perroux che aveva influenzato Bresani, erano state discusse in una serie di conferenze tra il 1965 e 1966 presso *l'Instituto de Estudios Peruanos* e il testo presentato da Salazar Bondy fu "La cultura de la dominación"¹⁴. Si trattava, di fatto, di un'evoluzione di un'altra conferenza esposta precedentemente a Tacna presso il *Centro de estudiantes tacneños* di Arequipa con il titolo "La cultura de la dependencia" e proprio questo confronto, soprattutto con Bravo Bresani, lo spinse a distinguere tra "dipendenza" e "dominazione".

In seguito, nel 1968, Salazar Bondy tenne una conferenza sul problema della filosofia ispano-americana presso l'Università del Kansas con il titolo *Sentido del Pensamiento Filosófico Hispanoamericano*. Da questa conferenza e dalle discussioni che ne scaturirono, soprattutto quelle con Fernando Salmerón e Arthur Berndtson, pubblicherà *¿Existe una filosofía de nuestra América?*¹⁵. Un testo di sintesi, come lo definisce Sobrevilla, in quanto da ogni filosofia studiata, aveva appreso qualcosa:

De la filosofía analítica ha aprendido la limpieza conceptual para trabajar su planteo, de Marx la idea de que los productos culturales constituyen únicamente la superestructura determinada por las relaciones de producción que se hallan a su base y que son lo determinante – aunque no en un sentido omnímodo –, y de la filosofía existencial la idea de autenticidad e inautenticidad – sobre todo el planteo expuesto por Sartre en su "Orfeo Negro" de que a algunas colectividades les está vedada en principio una elección originaria, porque de hecho son colectividades domina-

¹⁴ L'Istituto fu fondato nel 1964 dallo stesso Salazar Bondy con altri intellettuali peruviani: José Matos Mar, Alberto Escobar, Julio Cotler e Bravo Bresani.

¹⁵ David Sobrevilla precisa che pur riportando come anno di pubblicazione il 1968, il libro fu pubblicato nel gennaio del 1969. Cfr. D. SOBREVILLA, *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseña y notas sobre su desarrollo y situación actual*, Lima, Carlos Matta Editor, p. 259.

das adscriptas a otras colectividades dominantes, cuyo proyecto deben adoptar.¹⁶

Allo stesso tempo queste influenze saranno tutte ripensate in una rielaborazione concettuale originale che caratterizzerà il suo terzo periodo interrotto, purtroppo, dalla prematura morte nel 1974. In quest'ultimo periodo Salazar Bondy propose, continua Sobrevilla, “una filosofía de la liberación como una filosofía tercermundista que debía superar a la filosofía procedente de los centros de poder y a la de dominación surgida en los países dominados”¹⁷.

Le tesi espresse dal nostro filosofo sulla cultura e sulla filosofia suscitarono numerose critiche. Sobrevilla ricorda che furono soprattutto gli intellettuali di sinistra a farlo. In due lavori precedenti sul filosofo peruviano ho riportato quelle considerate più significative: dell'intellettuale uruguayano Ángel Rama e del filosofo messicano Leopoldo Zea¹⁸. Rama bollò come “Voces de la desesperación” la tesi che affermava l'inesistenza di una cultura latino-americana¹⁹. “Voci della disperazione” che non

¹⁶ D. SOBREVILLA, *Los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación*, op. cit., p. 26.

¹⁷ Ivi, p. 17.

¹⁸ “Una polémica de hace cincuenta años: Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea”, in *Ensayos Americanos*, (M. Colucciello, G. D'Angelo, R. Minervini, eds.), t. 2, Bogotá, Penguin Random House, Universidad Católica de Colombia, 2018, pp. 427-443; e *Augusto Salazar Bondy y la dependencia económica de la cultura* in «Cultura Latinoamericana», v. 30, n. 2, julio-diciembre 2019, Bogotá, Editorial Planeta Colombiana S.A., pp. 223-237. In questi due articoli ho analizzato le riflessioni filosofiche e culturali di A. Salazar Bondy. Del suo “sistema” teorico, mancava la sua proposta educativa che presento in questa introduzione.

¹⁹ Ángel Rama, inizialmente, criticò le tesi di Salazar Bondy in un intervento che tenne durante un convegno organizzato dall'*Unión de Universidades Latinoamericanas* nel 1972 in Messico. I due intellettuali si confrontarono, in seguito, sulle pagine del giornale di Lima «El Expreso» nel dicembre del 1972. Due anni dopo, la rivista «Textual» dell'Istituto Nacional de Cultura, ripropose l'intera polemica: «Textual», n. 9, diciembre de 1974.

solo alimentavano una visione negativa dell'America Latina ma, paradossalmente, accomunava chi le sosteneva all'oligarchia locale convinta che il futuro dei paesi latino-americani risiedesse fuori dal continente. L'intellettuale uruguayano era anche critico rispetto all'idea per la quale tutta la cultura del continente fosse un semplice processo di trasposizione di idee pensate nella metropoli. Un processo che avrebbe determinato una maggiore dipendenza o, al massimo, la creazione di una cultura imitativa. Questa tesi, continua Rama, sedusse specialmente quegli intellettuali peruviani convinti che la cultura indigena, privata della sua creatività, era sopravvissuta come ripetizione folclorica ma in questo modo, precisa, anche la cultura della dominazione, rifiutando le radici regionali e l'arricchimento meticcio, veniva alimentata solo dall'esterno, determinando così la sua estraneità con la realtà autoctona. Ricorda che in Perù a partire dal XIX secolo, e grazie all'impegno di alcuni intellettuali, si affermarono nuove tendenze interpretative dei fenomeni culturali che cercarono di smascherare questa dicotomia e iniziare un nuovo processo di integrazione. Tra questi cita M. González Prada, J. Carlos Mariategui, César Vallejo, intellettuali che contribuirono a costruire una linea di pensiero rivoluzionario del quale sono eredi anche coloro che la negano. Inoltre, Rama prestò particolare attenzione alla questione del linguaggio che non era da considerare come una sovrastruttura della società che domina, ma il prodotto di una lunga elaborazione tra dominati e dominanti. Dunque, un processo storico arricchente *in fieri*.

Salazar Bondy replicò alle critiche di Rama rimproverandogli l'elaborazione di un concetto di cultura neutro che credeva nell'esistenza di prodotti culturali separati da quella che era la "circostanza" storico-sociale della collettività latino-americana. E riaffermò quelle che, secondo lui, erano le caratteristiche del processo della cultura latino-americana: tendenza imitativa, assenza di rigore creativo, inautenticità dei prodotti. Nella sua replica, il filosofo peruviano ribatté anche alle considerazioni linguistiche sostenendo che la sovrastruttura citata dall'intellet-

tuale uruguayano non poteva manifestarsi senza un determinato linguaggio. Appellarsi al linguaggio per rifiutare la tesi della cultura della dominazione era un tentativo inutile in quanto a una cultura della dominazione corrisponde un linguaggio della dominazione. Inoltre, sostenere che il linguaggio fosse il testimone dell'originalità e della creatività della cultura peruviana e, in generale, della cultura latino-americana, significava negarne l'evidente condizione di dipendenza, nonostante l'esistenza di caratteristiche linguistiche specifiche. Anche se condivideva con Rama l'importanza del contributo di alcuni intellettuali latino-americani come M. González Prada, J. Carlos Mariategui sostenne che si trattava di eccellenze isolate che confermavano l'esistenza della dicotomia individuo e massa assumendo un significato peculiare nelle società sottosviluppate arrivando a danneggiarne la fisionomia culturale.

L'altra importante critica alle tesi del filosofo peruviano è quella del collega messicano Leopoldo Zea. Nel suo libro *La filosofia americana come filosofia sin más*, pubblicato l'anno successivo a quello di Salazar Bondy, Zea rifiutava l'idea che una filosofia autentica potesse esistere solo nei paesi economicamente sviluppati e liberi da qualsiasi forma di dominio. Per il filosofo messicano non era la condizione di sottosviluppo quella che avrebbe determinato l'assenza di una filosofia autentica e, di conseguenza, l'autenticità non sarebbe derivata dalla condizione di sviluppo. Come dimostrava la storia della filosofia occidentale, continua Zea, l'autenticità di una filosofia è data dalla capacità che ha il filosofo ispano-americano di affrontare e risolvere i problemi che la sua realtà gli impone. Autentica è proprio quella filosofia che ti rende cosciente della condizione di sottosviluppo e ti indica il cammino per superarla come era, tra l'altro, quella proposta da Salazar Bondy. I due filosofi avevano un'idea diversa sul passato filosofico. Mentre per il peruviano quel passato era, da un punto di vista culturale-filosofico, inautentico, il messicano invitava a identificare l'autenticità proprio nell'assenza di autenticità nella storia della filosofia ispano-americana. Le gran-

di questioni discusse al momento della conquista, (la natura dell'indigeno, il giusto regime a cui dovevano essere sottoposti, il ruolo della Spagna nelle nuove terre), confermavano l'esistenza di una autentica teoresi. Inoltre, ricorda che il suo collega già indicava quale sarebbe dovuto essere il compito della filosofia latino-americana: non solo prendere coscienza della condizione di dominio, ma proporre soluzioni a questa condizione. Questa filosofia, secondo Zea, era già presente in altre importanti figure come Orlando Fals Borda, Camillo Torres e Ernesto "Che" Guevara, testimoni di una filosofia "que no es sólo una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre"²⁰. I due filosofi si confrontarono ancora una volta nell'agosto del 1973 durante le *Cuartas Jornadas Académicas* che si tennero nella *Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador*. Di fatto non cambiarono le proprie posizioni. Salazar Bondy ripropose le sue tesi da un punto di vista terminologico cercando di chiarire i termini del suo ragionamento: dominazione, cultura, paese, sottosviluppo. Continuò a sottolineare il forte vincolo esistente tra la dominazione di un paese su un altro, e la dominazione di alcuni gruppi su altri all'interno dello stesso paese. Caratteristiche comuni a tutti gli Stati dell'America Latina. Da questa condizione di dominazione la cultura, e il suo corollario la filosofia, non sono escluse. Come soluzione ribadì la necessità di produrre cambiamenti socio-economici, perché solo in questo modo si sarebbe potuta creare una filosofia che non fosse semplicemente imitativa. Per realizzare ciò, non occorreva peregrinare alla Sorbona, a Oxford o a Mosca, prepararsi filosoficamente e tornare per informare su quello che si era appreso²¹. Leopoldo Zea continuò a giudicare la proposta del collega pe-

²⁰ L. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, op. cit., p. 160.

²¹ Cfr. A. SALAZAR BONDY, *Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación*, in «Stromata», n. 4, 29, 1973, pp. 393-397.

ruviano come utopica. Considerare la creazione di un pensiero autentico come dipendente dalle trasformazioni strutturali che ancora non si erano realizzate era una *Vuelta a la Nada*. Inoltre questa filosofia, che avrebbe dovuto dare la possibilità all'essere latino-americano di prendere coscienza della sua situazione di dipendenza e la necessità di superarla, aveva in sé il pericolo di creare una nuova inautenticità, di fare il contrario di ciò che si proponeva: negare l'essere latino-americano. Per il filosofo messicano la lotta per liberarsi dalla condizione di dipendenza, prima coloniale poi capitalista, non avrebbe fatto altro che produrre altre forme di dominio. Per questo, la libertà non si sarebbe ottenuta né imitando il passato, né negandolo. Quando si è scelto il cammino dell'imitazione, l'essere latino-americano è stato capace di produrre solo una parodia di un mondo straniero; mentre il cammino della diversità, dell'opposizione ha condotto alla tentazione di eliminare quello che era stato, determinando il paradosso finale di trasformare quello che in altre realtà era stata una filosofia della liberazione in una filosofia della dominazione. Dunque la libertà autentica, per Zea, non si sarebbe ottenuta eliminando il proprio essere e nemmeno adottando un nuovo paradigma, ma confrontandosi con l'altro. In quanto la libertà dell'altro è, contemporaneamente, espressione della propria libertà²². Il filosofo messicano ritorna sul suo ragionamento l'anno successivo in un nuovo articolo apparso sulla rivista «Diánoia» questa volta, purtroppo, più che un nuovo stimolo per il confronto si trattò di un omaggio fraterno:

En agosto de 1973 en Buenos Aires, y en septiembre del mismo año en Lima, me encontré, por última vez con Augusto Salazar Bondy. A la Argentina nos llevó nuestra participación en la discusión de un tema que nos era entrañable: el de la dependen-

²² Cfr. L. ZEA, *La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación*, in «Stromata», n. 4, 29, 1973, pp. 399-413.

cia de la cultura latinoamericana y el de la posibilidad de una filosofía de liberación que cancelase esa dependencia, o fuese el futuro de ella. Una misma preocupación, pero un distinto enfoque respecto a sus problemas y soluciones. De ello hablamos en los ratos en que pudimos hacerlo a nivel personal continuando el diálogo expuesto ya en sendos libros. Quedamos en repensar estos problemas y soluciones, lo cual hago en el trabajo que aquí presento. Lo que ya no puedo hacer es cumplir mi ofrecimiento de hacérselo llegar previamente para recibir su contestación y, acaso, publicar ambos trabajos juntos. Que sea este trabajo, manco, un homenaje fraternal a su recuerdo.²³

Gli anni Sessanta vedono anche l'attivismo politico di Salazar Bondy. In America Latina questo periodo inizia con la rivoluzione cubana (1959) e finisce con il golpe cileno di Augusto Pinochet (1973). In Perù, la struttura sociale cambia considerevolmente: alleanza tra contadini, lavoratori e classe media, con la conseguente partecipazione alla vita politica, e unione tra operai e universitari di orientamento di sinistra e riformista. Convinti che la condizione di sottosviluppo fosse causata dalla struttura agraria arcaica, dall'eccessiva dipendenza rispetto all'economia capitalistica mondiale, dal controllo del credito e dalla concentrazione economica in poche famiglie, alleate alle compagnie nord-americane dedicate all'industria mineraria e all'agricoltura, si preparavano per un cambio strutturale della realtà sociale, politica ed economica del paese. In questi anni, l'altro attore protagonista è stato l'esercito. Protagonista controverso in quanto, allo stesso tempo, responsabile del *golpe* del 1968, che portò al potere il generale Juan Velasco Alvarado, e dell'avvio di una serie di riforme²⁴. Di fatto, nonostante il suo carattere

²³ ID., *Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana*, in «Diánoia», vol. 20, n. 20, 1974, p. 172.

²⁴ Il regime del generale J. Velasco Alvarado è stato considerato come una "variante" del populismo militare latino-americano. Su questo argomento

militare, il governo rivoluzionario delle forze armate diede vita a una politica riformista: nazionalizzò la *Compañía Internacional de Petróleo*, le banche e le industrie minerarie. In politica estera cercò una maggiore indipendenza dagli Stati Uniti, rifiutando l'embargo contro Cuba, stabilendo relazioni economiche con la Cina e i paesi del blocco socialista rafforzando, in questo modo, la politica terzomondista.

Nel 1956 Salazar Bondy, insieme con suo fratello Sebastiano e con altri intellettuali, aveva fondato il *Movimiento Social Progresista* (MSP)²⁵. Di fatto ne fu l'ideologo in quanto redasse il documento politico-filosofico ("*Bases para un socialismo humanista peruano*") con il quale il movimento si presentò alle elezioni presidenziali del 1962 ottenendo, però, un pessimo risultato²⁶. Nel 1968, il generale Juan Velasco Alvarado realizzò il *golpe* dando vita al *Gobierno de la Fuerza Armada*. L'anno successivo avviò il progetto di Riforma dell'Educazione e il nostro filosofo venne invitato a partecipare. Nonostante la sua posizione politica progressista, molto diversa da quella proposta dal generale, accettò di far parte della commissione incaricata della Riforma della quale, nel 1971, ne divenne presidente. Accettò perché era convinto che non poteva esserci un progresso della cultura senza un miglioramento dell'aspetto educativo:

sono interessanti le tesi di A. M. ARPINI, *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, Lima, Fondo Editorial del Congreso, 2016, p. 87; M. Löwy, *Transformaciones del populismo en América Latina*, in «Utopías del sur», a. II, n. 3, 1989, pp. 5-7.

²⁵ Oltre a suo fratello Sebastián, parteciparono alla fondazione del movimento: Santiago Agurto Calvo, Alberto Ruiz Eldredge, Francisco Moncloa, José Matos Mar, Nicomedes Santa Cruz, Abelardo Oquendo, Jorge Bravo Bresani.

²⁶ Per la filosofa argentina A. M. Arpini, il documento trascende il periodo per cui fu pensato e, per questo, ancora oggi può essere considerato come un testo di Antropologia Filosofica. A. M. ARPINI, *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, *op. cit.*, p. 35.

La cuestión de la educación peruana no puede ser desligada de la cuestión de la cultura peruana, aunque sólo sea porque la educación es el vehículo por el cual se transfieren los productos culturales, se expanden las realizaciones de una sociedad y se generan los resortes psicosociales necesarios para su creación y recreación constantes.²⁷

Considerava il suo progetto di riforma inserito pienamente dentro il processo rivoluzionario, per questo riteneva necessaria una sistematica riflessione su questa relazione vissuta su due estremismi opposti: “Había de un lado el paradigma de una educación genuina no contaminada con ideas y conductas revolucionarias (subversivas) y, de otro lado, una acción revolucionaria que no implicaba esencialmente el principio de una educación nueva”²⁸. In questo modo l’educazione e la rivoluzione risultavano separate nelle teoria e nella prassi ma, si chiede, “Puede haber un proceso de transformación profunda de educación sin contenido revolucionario y un genuino proceso revolucionario sin reforma educativa?”²⁹.

La risposta del filosofo peruviano inizia da una critica al processo educativo precedente in quanto l’educazione, sostiene, è sempre stata un meccanismo di discriminazione a svantaggio dei gruppi più poveri e di quelli che vivono nelle zone più

²⁷ A. SALAZAR BONDY, “Rasgos fundamentales de la Reforma Educativa peruana”, in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, Buenos Aires, Paidós, 1975, p. 33. Questo testo racchiude la maggior parte dei suoi lavori sul tema dell’educazione, ma la preoccupazione per la questione educativa è presente nel filosofo peruviano già a partire dalla metà degli anni Cinquanta. Il testo *En torno a la educación* (1965) include i suoi lavori che vanno dal 1955 al 1965. Quelli successivi sono stati pubblicati postumi in: *La educación del hombre nuevo* (1976), *Educación y cultura* (1979) e *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974* (1995).

²⁸ ID., “Educación y Revolución”, in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, op. cit., 173.

²⁹ *Ibidem*.

marginali del paese, con dei contenuti che non davano conto della reale realtà, ma erano astratti o trasposti da altre culture: europea e statunitense. In questo modo si sono perpetuate idee e istituzioni superate e salvaguardato un modello di società già decaduto. Questo processo non è innocente, denuncia, ma risponde a un preciso meccanismo non solo di conservazione dell'ordine stabilito, ma anche di dominio. Dunque, anche in questo caso si trattava di un'educazione della dominazione. Salazar Bondy individuava tre aspetti relazionati al perverso rapporto tra educazione, dominio e sottosviluppo. Il primo era dato dal funzionamento del sistema scolastico. La scuola, sosteneva, organizza la società attraverso la relazione maestro-alunno, la disciplina scolastica, l'organizzazione dell'insegnamento. Questa educazione istituzionalizzata, così come è stata pensata, si converte in "un gran instrumento de alienación"³⁰. Il secondo aspetto riguardava i contenuti dell'educazione. Tutti i processi educativi hanno una loro ideologia che si manifesta attraverso i suoi principi fondamentali, la scelta che riguarda ciò che si deve e ciò che non si deve insegnare. Questo meccanismo diventa ancora più pericoloso quando si applica in quei paesi, come il Perù, caratterizzati da una forte dipendenza interna ed esterna perché funziona "como un poderoso agente de dominación y, por tanto, como mecanismo alienante"³¹. Inoltre il sistema educativo, e questo è il terzo aspetto, contribuiva alla disegualianza sociale:

En la mayoría de los países del mundo, la escolarización ha marcado siempre, con mayor o menor agudeza, la línea divisoria entre los grupos suprimidos y los supresores, entre los que disfrutaban los productos de trabajo social y aquellos que lo soportan como esfuerzo y pena.³²

³⁰ ID., "Caracter y problema de la educación", in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, op. cit., pp. 15 e ss.

³¹ Ivi, p. 26.

³² Ivi, p. 27.

A questo punto il filosofo peruviano non aveva dubbi, erano necessari importanti cambiamenti educativi per dar vita a un “hombre nuevo”, ma per fare questo era necessaria una “educación revolucionaria”, con una forte vocazione umanistica³³. Questa si poteva realizzare, però, solo quando il soggetto che si educava, individuo o gruppo, era messo nelle condizioni di autoaffermarsi, di decidere liberamente la propria condotta, di crearsi e ricrearsi all’infinito. Scrive Salazar Bondy: “Es preciso un cambio estructural, una modificación sustantiva de las formas sociales, económicas y políticas de ordenación de la vida nacional, que ponga en forma a la nación para las tareas de su prosperidad y su independencia”³⁴. Il filosofo era cosciente che per ottenere questa prosperità e questa indipendenza non bastava riformare solo il sistema educativo, ma occorreva avviare altre riforme come quella agraria, quella urbana, quella industriale, quella del sistema bancario, perchè credere che alfabetizzare significasse apprendere a leggere e a scrivere era semplificare superficialmente la questione. L’alfabetizzazione, per essere veramente tale, doveva essere concepita e realizzata come un’operazione di formazione integrale e permanente. E, soprattutto, doveva essere concepita con un forte legame con il lavoro. Essere, cioè, funzionale alle necessità e ai progetti economici-sociali del gruppo che si stava alfabetizzando. Questo era l’unico modo per eliminare i legami interni ed esterni di dominio, per combattere l’ingiusta distribuzione della proprietà e del potere nel Perù. Per realizzare ciò, la riforma educativa doveva contribuire anche alla creazione di una diversa concezione del lavoro: “Se educa y debe educarse siempre

³³ Non c’è nessun riferimento esplicito alla proposta di Ernesto Che Guevara per la creazione di un “hombre nuevo”. Mentre in diversi lavori, compreso in questo saggio, presta particolare attenzione all’esperienza della rivoluzione cubana che poteva offrire un importante contributo anche alla creazione di un’autentica e originale filosofia americana.

³⁴ A. SALAZAR BONDY, “Caracter y problema de la educación”, *op. cit.*, p. 29.

en el trabajo, por el trabajo y para el trabajo”³⁵. Avvertiva, però, che bisognava prestare attenzione al pericolo “desarrollista” e “procapitalista”, che avrebbe avuto come conseguenza la creazione di un “trabajo alienado, mercantilizado y, en consecuencia, instrumento de la sujeción del hombre”³⁶. Infatti, proprio nella concezione del lavoro inteso come merce e come alienazione, risiedeva la discutibile separazione tra un’educazione umanista e un’educazione tecnica³⁷. La prima contribuiva a formare persone, la seconda solo individui utili al lavoro. Al contrario:

Una recta comprensión del sentido humano del trabajo, imperativa en todo proceso revolucionario, lleva, por el contrario, a vincularlo estrechamente con la educación, pues no hay educación que no sea capacitación para el trabajo, de algún tipo o grado, y no hay capacitación para el trabajo que no satisfaga al mismo tiempo las exigencias de la formación humana.³⁸

³⁵ ID., “La educación y los trabajadores”, in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, op. cit., p. 104.

³⁶ Ivi, p. 105.

³⁷ Il concetto di alienazione proposto da A. Salazar Bondy è sicuramente debitore delle idee di Marx e di Hegel. Tuttavia, afferma O. Martinez Salirrosas, il concetto di alienazione del filosofo peruviano ha un debito maggiore con quello teorizzato dall’economista francese François Perroux, citato anche da H. Marcuse nel suo testo *L’uomo a una dimensione*, 1967; (*One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced Industrial society*, 1964), Cfr. O. MARTINEZ SALIROSAS, “Augusto Salazar Bondy y François Perroux: Repensando en concepto de alienación”, in AA.VV., *Repensar a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los 90 años de su nacimiento*, Lima, Universidad Nacional de San Marcos, 2015. Condivide questa lettura Adriana M. Arpini che sottolinea la convergenza tra la terminologia utilizzata dal filosofo peruviano, per definire la condizione alienata, e quella utilizzata da Perroux. Una terminologia conosciuta bene anche perché del filosofo-economista francese Salazar Bondy aveva tradotto *Alienación y creación colectiva*, (1970). Cfr. A. M. ARPINI, “La filosofía como reflexión de la realidad. La tensión dominación-liberación en escritos de Augusto Salazar Bondy”, in AA.VV., *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*, (a cura di Rubén Quiroz Avila), Lima, Colección El Barro Pensativo, 2014, p. 44.

³⁸ A. SALAZAR BONDY, “La educación y los trabajadores”, op. cit., p. 106.

Proprio questo legame tra educazione e lavoro è la principale testimonianza del carattere umanista della Riforma che poggiava su tre precisi principi: il principio della critica, della creazione e quello della cooperazione. La critica, nel progetto del nostro filosofo, aveva il compito di offrire all'educando gli strumenti necessari per analizzare la propria realtà; la creazione attestava la capacità che ha ogni individuo, quando è veramente libero, di creare e la cooperazione significava educare l'individuo alla solidarietà³⁹.

Un'altra idea consolidata, criticata dal nostro filosofo, era la convinzione che educare fosse compito esclusivo della scuola, che doveva essere fatto dentro la scuola attraverso il suo personale docente, i suoi programmi istituzionali. Riteneva questa idea sbagliata per diversi motivi: non formava persone, era costosa, discriminante e, soprattutto, contribuiva al consolidamento del sistema di dominio. L'alternativa era la *desescolarización*: "abatir los muros de la escuela"⁴⁰. Ciò significa educare non necessariamente all'interno di un edificio scolastico, ma utilizzando anche i diversi strumenti e procedimenti tecnologici disponibili come, per esempio, la radio, la televisione, il cinema⁴¹. La nuova pedagogia era suggerita anche dalla complessità della realtà peruviana dal punto di vista della tradizione storica, della situazione geografica e della composizione etnica e linguistica. Nel proporre questa moderna didattica, anche qui, ne evidenziava

³⁹ Adriana M. Arpini ricorda che una delle fonti principali di questo umanesimo è J. Carlos Mariátegui: "Con apoyo en los textos maráteguianos, Salazar explicita el potencial liberador de la educación en relación con el trabajo, el arte y la literatura, la vida familiar, el sexo y la mujer", A. M. ARPINI, *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, op. cit., p. 167. All'intellettuale peruviano, Salazar Bondy dedica diversi lavori tra cui: *Mariátegui y la educación*, in «Expreso», (1970), *La actualidad de Mariátegui*, in «Textual» (1972).

⁴⁰ A. SALAZAR BONDY, "Más allá de la escuela", in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, op. cit., p. 66.

⁴¹ Ivi, p. 70.

gli aspetti problematici in quanto in pedagogia, ma non solo, la sola novità tecnologica non avrebbe garantito la realizzazione dell'uomo come individuo e come gruppo. Anzi, poteva essere utilizzata come una nuova forma di controllo sugli individui.

Para nadie – scrive Salazar Bondy – es un secreto que en la mayoría de los países capitalistas, desarrollados y subdesarrollados, este control – así como el del aparato del Estado y del poder económico en conjunto – se halla en manos de los grupos de plutocráticos vinculados al imperialismo.⁴²

Da questa logica non si è salvato il Perù, dove anche i mezzi di comunicazione di massa sono sempre stati controllati dall'oligarchia dei gruppi di potere stranieri che hanno determinato il carattere conservatore della proposta educativa.

Altro importante momento educativo *no escolar* era rappresentato dalla comunità. La scuola era sempre stata una realtà chiusa, un' "enclave" all'interno di una società in via di trasformazione, quindi la sua proposta fu quella di aprire la scuola alla comunità che non solo doveva ricevere educazione, ma poteva anche offrirla. Infatti l'educazione proposta fino a quel momento, fondata su formule astratte, imposta da autorità distanti, non aveva tenuto conto delle preoccupazioni e delle necessità delle varie realtà locali. Autoreferenziale, non era stata capace di cogliere l'importanza che potevano avere nel processo educativo le stesse comunità. Scrive il filosofo: "Lo que sabemos, y lo que afirmamos y lo que transmitimos posee su principal fuente en la vida social, la de nuestra comunidad inmediata o la global de toda la nación"⁴³. Dunque le idee i valori che vengono trasmessi all'educando si originano nella comunità e in questo modo l'e-

⁴² ID., "Educación y Revolución", in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, op. cit., p. 183.

⁴³ ID., "El sentido de la libertad de educación", in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, op. cit., p. 57.

ducando, pensando, vivendo, operando come la sua comunità, non solo si riconosce parte di essa, ma agisce considerandola un fine e non un mezzo. Inoltre la *desescolarización*, nelle intenzioni del filosofo peruviano, non si riduceva al processo comunitario, ma diventava il principio ispiratore di una politica sociale e culturale che avrebbe avuto come obiettivo finale *desescolarizar la sociedad*:

En un nivel más profundo aún de análisis se sitúa la desescolarización como proceso comunitario y como principio inspirador de una política social y cultural. Se debe hablar entonces no ya de desescolarizar la educación sino desescolarizar la sociedad.⁴⁴

Questa proposta parte da una critica alla sua contemporaneità che “catturava” tutti gli individui in quello che oggi definiremmo “pensiero unico”. Responsabili di questa condizione erano sia i paesi industrializzati, sia quelli dell’Est comunista accomunati, anche se con forme diverse, da un’amministrazione delle vite e da un’idea di economia espansionista. Questi modelli socio-economici, erano responsabili della distruzione del pianeta, delle diseguaglianze vissute a livello locale e globale. Alienazione, controllo della vita, distruzione sistematica delle risorse naturali del pianeta, imponevano una revisione totale del modo di concepire la vita umana, una trasformazione profonda della base sociale che avrebbe dovuto condurre verso una riconsiderazione dell’uomo e del suo operato. Si trattava, insomma, di prendere coscienza della propria realtà attraverso un nuovo processo educativo:

Esta educación tiene que ser un despertar del hombre peruano a la conciencia crítica de su situación, una eliminación sistemática de mitos enmascaradores y de factores ideológicos de alienación

⁴⁴ ID., “Más allá de la escuela”, *op. cit.*, p. 81.

que han permitido hasta hoy que generaciones de peruanos sean capaces de unir sus esfuerzos en una acción revolucionaria.⁴⁵

Anche questa “presa di coscienza” fu oggetto di diverse critiche. Fu considerata un meccanismo di addottrinamento attraverso il quale si sarebbero incultati principi e valori di parte soprattutto nelle menti dei giovani educandi. Salazar Bondy giudicò le critiche come il prodotto di un fraintendimento dovuto a ignoranza o disattenzione, se non a un deliberato proposito di arrestare il processo di cambiamento in corso. Non si trattava di imporre nessuna verità assoluta, nessun dogma. E chiarisce quello che intendeva per coscientizzare:

Significa que la concientización reclama la libre acción entre educando y educador, el diálogo de las personas y la estimulación permanente de la creatividad del sujeto. Significa que no pueda admitirse los esquemas verticalistas y los mecanismos de mera transferencia de contenidos completamente elaborados y sin apertura intelectual; significa que la cooperación y el diálogo son condiciones y signos fundamentales de una concientización que se cumple de acuerdo con sus postulados básicos.⁴⁶

Rivendica, inoltre, il legame tra l'educazione e la politica in quanto non esiste una neutralità pedagogica. La neutralità in passato, denunciava, era stata utilizzata dai settori conservatori per legittimare una società classista e oppressiva e per bloccare ogni tentativo di trasformazione della società peruviana. Il legame tra educazione e ideologia, dunque, consentiva di comprendere meglio l'importanza dell'educazione per la rivoluzione e viceversa. Non aveva nessun dubbio: non esisteva nessun processo rivoluzionario che non si basasse su un'ideologia e che non generasse un'ideologia. Così scrive:

⁴⁵ Ivi, p. 85.

⁴⁶ ID., “El sentido de la concientización”, in *La educación del hombre nuevo: la reforma educativa peruana*, op. cit., p. 50.

La tan debatida cuestión del carácter político o apolítico de la educación no es sino una variante de la más general y decisivas cuestión de la naturaleza ideológica de la educación. Porque la médula de la educación es siempre ideológica, ésta no sólo puede ser sino que inevitablemente es política o se inscribe dentro de una política.⁴⁷

E la politica in cui si inscrive la Riforma dell'educazione in Perù, sottolinea, è quella concepita e realizzata all'interno delle trasformazioni economiche-sociali volute dal Governo. Si trattava, dunque, di una rivoluzione *sui generis*, calata dall'alto. Pensata per realizzare una nuova società con un *hombre nuevo*⁴⁸. L'uomo nuovo non è stato costruito però, come sostiene Adriana Arpini:

por primera vez en la historia del Perù se puso en marcha una evaluación técnica del sistema educativo, que constituye el diagnóstico a partir del cual se proyectó una de las reformas más completas y complejas de la educación en América Latina y cuestionó el modo en que la educación oficial tradicional operaba como mecanismo de discriminación y privilegio, sobre la base de parámetros culturales que no respondían a las necesidades reales de los diferentes grupos culturales.⁴⁹

Come esistevano una cultura, una filosofia, una pedagogia della dominazione, così esistevano una scienza e una teologia della dominazione. Purtroppo, a causa della sua prematura morte, il filosofo peruviano non poté sviluppare il suo ragionamento. Rimangono alcuni suoi interventi come quello sulla scienza tenuto durante le giornate organizzate a Buenos Aires dalla rivista «Stromata»:

⁴⁷ ID., "Educación y Revolución", *op. cit.*, p. 180.

⁴⁸ Cfr. Ivi, p. 186.

⁴⁹ A. M. ARPINI, *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, *op. cit.*, p. 149.

Hay que tener en cuenta todo esto cuando se dice: la ciencia está condicionada y puede ser utilizada bien o mal según que se la utilice para ser una ciencia de la dominación o una ciencia contra la dominación. No solamente en el sentido de que se parte de una situación histórica que permitía ver que la ciencia moderna surgió en un contexto de nacimiento del capitalismo, sino inclusive en el de ver en cada sistema cuáles son las premisas de base, última etapa del análisis mucho más difícil de aceptar porque implica toda una teoría de la ciencia y de la lógica, que la idea de que cualquier sistema científico es arbitrario o susceptible de cambios al interior de los sistemas deductivos que se usan. Y esa es la línea más renovadora o excitante desde el punto de vista intelectual.⁵⁰

E interessanti sono anche le sue critiche alla Teologia della Liberazione che, nell'interpretazione salazariana, annoverava figure come Bartolomé de las Casas e Gustavo Gutiérrez. Al domenicano dedicherà un testo pubblicato postumo nel 1974, *Bartolomé o de la dominación*, alla Teologia della liberazione che, come ricorda Sobrevilla, conosceva molto bene perché proprio in Perù ebbe uno sviluppo importante con il libro del teologo Gutiérrez⁵¹, rimproverava la non considerazione dell'elemento ideologico presente anche in campo teologico, e ne denunciava i limiti metodologici: "carencia de reglas para construir su discurso, su falta de pruebas o justificaciones, su mezcla de proposiciones descriptivas con proposiciones prescriptivas"⁵².

L'ultima opera, rimasta incompiuta è *Antropología de la dominación*. Per la filosofa argentina questi ultimi suoi lavori, anche se non sviluppati, danno conto della concezione salazariana dell'umanesimo. Una questione già presente in alcuni testi degli anni Sessanta (*Introducción a la filosofía*, 1961, *En torno*

⁵⁰ «Stromata», Buenos Aires, a. xxx, n. 1/2, enero-junio de 1974, p. 139.

⁵¹ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, 1971.

⁵² «Stromata», San Miguel, a. xxx, n. 1/2, enero-junio de 1974, p. 216.

a la educación, 1965, *Entre Escila y Caribdis*, 1969) dove sorge, scrive la filosofa: “una conceptualización del hombre y de su formación en clave ontológico-fenomenológica, que se completa con la afirmación de la historicidad de todo lo humano”⁵³.

Arpini considera l'intera opera prodotta dal filosofo peruviano, e condiviso la sua interpretazione, come un riordino profondamente critico del sapere filosofico della sua epoca, che ha come punto di partenza e di arrivo la realtà storica, sociale e culturale peruviana e latino-americana. Nella sua riflessione, continua la filosofa, sono presenti diversi caratteri del pensiero latino-americano, come l'affermazione della soggettività intesa come fenomeno emergente; la volontà dialettica di raggiungere una sintesi reale che non nasconda le relazioni di dominio; l'orientamento assiologico di questa intenzione d'accordo con i valori della libertà e della dignità dell'uomo; la conseguente formulazione di un umanesimo che cerca di integrare i momenti della teoria e con quelli della prassi; e, soprattutto, quella concezione della filosofia intesa come sapere aurorale strettamente vincolato all'affermazione di una soggettività storica concreta, non trascendentale, non astratta, non hegeliana⁵⁴. Infatti, così scrive il nostro filosofo:

Hegel decía que el buho de Minerva levanta el vuelo al atardecer, con lo cual daba a la filosofía el carácter de una teoría que elucida el sentido de los hechos ya consumados. Pero en el crepúsculo suelen estar los presagios del amanecer. Contra el veredicto del gran filósofo alemán, nosotros creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro. Cabe hablar de un sentido práctico de la filosofía en cuanto el pensar

⁵³ A. M. ARPINI, *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, op. cit., p. 117.

⁵⁴ Ivi, p. 42.

totalizador se proyecta al esclarecimiento de la existencia y a la apertura de horizontes inéditos de la historia. La crítica se hace así constructiva de mundos nuevos después de haber cancelado todos los fantasmas de la ilusión histórica.⁵⁵

Michele Porciello

⁵⁵ A. SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968, p. 89.

All'interno del testo ho inserito delle note sugli intellettuali ispano-americani citati da A. Salazar Bondy. La finalità di queste note, pur nella loro naturale sintesi, è quella di cercare stabilire, così come chiede lo stesso filosofo peruviano, una differenza tra chi nel mondo ispano-americano è stato un professore, un buon professore di filosofia, e chi ha contribuito a produrre un originale pensiero filosofico ispano-americano.

In questo saggio ci proponiamo di analizzare il problema del pensiero filosofico ispano-americano. Tuttavia, prima di metterci all'opera, vorremmo fare alcuni chiarimenti preliminari che faciliteranno la comprensione e il giudizio critico del nostro lavoro.

In primo luogo, vogliamo far capire bene che ci occuperemo solo del pensiero filosofico in quanto tale e, quindi, ci occuperemo solo indirettamente di altre forme di ciò che può essere genericamente chiamato pensiero (credenze religiose, programmi politici, idee artistiche, ecc.).

In secondo luogo – la seconda limitazione –, presteremo attenzione solo al pensiero filosofico dell'area ispano-americana, non all'americano in generale, nemmeno all'iberico o latino-americano, anche se ci sono buone ragioni per pensare che le conclusioni del nostro studio possano essere estese, senza sforzo, alla filosofia del Brasile o, che è praticamente lo stesso, a tutta l'America Latina. Occorre ricordare che la maggior parte delle opere che negli ultimi anni hanno affrontato i problemi del nostro pensiero, così come quelli della nostra cultura, hanno usato con specifica intenzione la denominazione di "americano", da cui sono sorti malintesi e incroci concettuali che vanno evitati, sottolineando bene che l'argomento di studio si occupa solo dell'America ispano-indiana.

D'altra parte, senza ignorare l'esistenza di possibili differenze nazionali, non prenderemo in considerazione nemmeno la filosofia dei diversi paesi dell'area considerata. Questo suppone la tesi implicita che si possa parlare della nostra America come unità e, quindi, anche del pensiero dei paesi che ne fanno

parte come entità singole, come una unità sostanziale. Infine, va chiarito che all'interno dell'argomento in esame vi sono tre diverse, anche se interconnesse, questioni che, in un modo o nell'altro, sono presenti nel dibattito sulla nostra filosofia:

1) la questione, fondamentalmente descrittiva, di come sia stato il pensiero ispano-americano e se ci sia stata una filosofia originale, genuina o peculiare in questa parte del mondo¹.

2) La questione, piuttosto prospettica e normativa, di come dovrebbe essere la filosofia ispano-americana per raggiungere la sua autenticità e assicurare il suo futuro progresso.

3) La questione se l'ispanico-americano (o peruviano, messicano, cileno, ecc.) debba o possa essere oggetto della nostra riflessione filosofica, e di quale significato abbia tale soggetto per la costituzione di una filosofia autoctona.

Ci occuperemo delle tre questioni senza separarle completamente l'una dall'altra, poiché il dibattito sul problema della filosofia ispano-americana – come verrà chiarito nel secondo capitolo – dimostra che le proposte sono strettamente collegate e la proposta e la soluzione di ciascuno di esse influenza il trattamento delle altre.

Non si tratta di uno studio sulla storia delle idee, ma piuttosto di una ricerca in questo campo da essa alimentata. Senza negare l'importanza degli studi precedenti, inizieremo a guardare all'evoluzione del nostro pensiero filosofico nel corso della storia². Questa breve sintesi, che sarà il contenuto del primo capitolo, non ha come obiettivo quello di offrire un dettagliato ricordo del processo filosofico nei diversi paesi dell'America ispano-indiana, ma quello di disegnare le principali linee di svi-

¹ Per ora lasciamo in dubbio il significato di questi termini. In seguito, proporremo le precisazioni che riteniamo necessarie.

² Come esempio di esposizione generale della storia della nostra filosofia, si può consultare il libro di Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, 1958.

luppo che danno alla nostra evoluzione intellettuale il suo profilo caratteristico. Alla fine del capitolo cercheremo di elencare i tratti salienti della filosofia ispano-americana per formulare, alla luce di tale analisi, le sue problematiche essenziali.

Il secondo capitolo tratterà gli orientamenti più significativi al problema della filosofia in questa parte del mondo. Il nostro compito sarà, in questo caso, quello di presentare un quadro, il più contrastante e obiettivo possibile, del dibattito sulla possibilità, la realtà e il futuro della nostra riflessione filosofica, un dibattito che è stato molto ricco e turbolento negli ultimi decenni. Non pretendiamo di essere esaustivi, ma solo evidenziare i contributi più influenti e tipici allo studio di questa problematica e le conclusioni a cui conduce il confronto dei diversi punti di vista interpretativi. Infine, il terzo e ultimo capitolo, proporrà un'interpretazione del significato e del carattere della nostra filosofia basandosi sulle conclusioni e sui risultati del dibattito presentato precedentemente oltre che sugli altri aspetti e contributi delle scienze sociali contemporanee, senza che questo dia carattere sociologico a questa interpretazione. Nemmeno si pretende sostituire la ricerca scientifico-sociale con un metodo critico che abbia un proprio significato e campo d'azione, all'interno di quella che, con Dilthey, viene solitamente chiamata filosofia della filosofia.

Il pensiero filosofico ispano-americano, se consideriamo la sua evoluzione dalla scoperta dell'America e dalla conquista spagnola, ha più di quattro secoli di esistenza. È possibile tracciare una linea di sviluppo abbastanza estesa da determinare i periodi e stabilire le caratteristiche. Tuttavia, si potrebbe obiettare che è arbitrario partire dal periodo dell'invasione europea nel continente, lasciando all'ombra tutto il ricco passato culturale delle popolazioni indigene. Pur non volendo considerare che questo stesso criterio usato per raccontare il nostro pensiero ha un suo significato storico, che sarà più chiaro in seguito, occorre sottolineare che solo a partire dal XVI secolo in poi abbiamo dati abbastanza precisi e affidabili sul pensiero ispano-americano. Inoltre, solo da questo secolo possiamo trovare definitivamente prodotti culturali filosofici – cioè elaborati indipendentemente dai miti e dalle leggende tradizionali – e, infine, la comunità storica, che di solito si chiama Ispanoamerica e che definisce l'area di impianto della filosofia che qui vogliamo studiare, non esiste prima della conquista, e non solo per l'ovvio fatto che non esiste un fattore culturale spagnolo prima, ma anche perché non c'è integrazione o almeno sufficiente intercomunicazione sociale e culturale tra i popoli precolombiani. Queste ragioni spiegano, anche metodologicamente, il punto di partenza e l'ambito storico-tematico del nostro lavoro. Il processo del pensiero filosofico ispano-americano inizia con l'introduzione delle correnti predominanti in Spagna al momento della conquista, nel quadro del sistema educativo politico ed ecclesiastico ufficiale con lo scopo principale di formare i sudditi del Nuovo Mondo secondo le idee e i valori sanciti dallo Stato e dalla Chiesa. Si portano in

America e si propagano nei nostri paesi quelle dottrine che si armonizzano con gli scopi di dominazione politica e spirituale perseguita dagli organi di potere temporale e spirituale della penisola. In questo modo, gli ispano-americani apprenderanno come prima filosofia, cioè come primo modo di pensare in un piano teorico universale, un sistema di idee che risponde alle motivazioni degli uomini d'oltreoceano. Escluse sporadiche e talvolta eroiche apparizioni di dottrine che avevano un profilo più critico e meno coinvolte con il potere stabilito – come il platonismo rinascimentale e l'umanesimo erasmista –, la filosofia ufficialmente diffusa e protetta fu la Scolastica nella sua versione tardo spagnola che, pur avendo importanti rappresentanti come Suarez, non può essere considerata una peculiarità del pensiero moderno. Oltre a essere ufficiale e focalizzata sugli interessi europei e in particolare spagnoli, questa prima filosofia ispano-americana è, quindi, un pensiero conservatore e antimoderno. Le questioni americane furono presenti come elemento nuovo nell'inquietudine teorica. Esiste un ricco patrimonio di riflessioni filosofico-teologiche sull'umanità degli indiani, sul diritto di fare la guerra agli aborigeni e sul giusto titolo per dominare l'America, che sicuramente è la parte più preziosa del pensiero dei secoli XVI e XV. Grazie a questo tema, la Scolastica raggiunge a volte un tono brillante e attuale, proprio in quanto tocca il problema dell'esistenza nel mondo appena conquistato e in pieno processo di colonizzazione, che poi significa adattamento agli schemi della vita ispano-europea. Fondamentalmente, però, la riflessione filosofica, anche quella che trattava il tema americano, è stata fatta dal punto di vista spagnolo. Non ci fu e forse non poteva esserci, almeno all'inizio del periodo coloniale, nulla di simile a un proprio criterio americano, a un corpo di dottrine che rispondesse alle motivazioni degli uomini di questo continente.

Il predominio della Scolastica si estende – con varianti locali e intensità maggiore o minore – fino al secolo XVIII. Così, in parte a causa di fattori che operano nella stessa Spagna, come

la politica di liberalizzazione dei ministri di Carlo III e il lavoro di scrittori riformisti come P. Feijoo, in parte a causa di fattori che operano nei territori sotto la dominazione spagnola – per esempio, i viaggiatori illuministi come Alexander von Humboldt e le spedizioni come quella dell'Accademia di Parigi, che ebbero un forte impatto sull'intellettualità ispano-americana –, si affermano in America idee e correnti filosofiche contrarie alla Scolastica e molto rappresentative del nuovo orientamento del pensiero europeo a iniziare dal Rinascimento. Cartesio, Leibniz, Locke, Hugo Grotius, così come Galileo e Newton, sono tra i primi autori diffusi tra di noi con conseguenze rivoluzionarie nel processo intellettuale, anche se il processo, misurato con l'orologio europeo, è chiaramente tardivo. Il numero di libri e riviste straniere in circolazione, quello dei lettori che ne fanno richiesta e che acquisiscono un gusto decisamente moderno, aumenta rapidamente con il progredire del XVIII secolo. Allo stesso ritmo, altri nomi risonanti, con una potente influenza trasformatrice, appaiono all'orizzonte intellettuale degli ispano-americani: Condillac, Rousseau, Montesquieu, Adam Smith, Filangeri, Beccaria, Benjamin Constant, solo alcuni tra i nomi principali.

D'altra parte, le istituzioni educative e culturali si stanno rinnovando, in sintonia con le esigenze moderne: nelle città principali del vicereame o sede della *real audiencia*, ci sono scuole, società "economiche", "filantropiche" o "*amantes del país*". Si pubblicano riviste e altre opere di indubbio valore come strumenti di cultura superiore e organi di diffusione filosofica. Un risveglio della coscienza critica e un primo abbozzo di riconoscimento dell'identità nazionale e americana sono percepibili in quel periodo. Questa atmosfera di cultura è, almeno esternamente, equivalente a quella che in Europa è conosciuta come l'era dei Lumi, ed è per questo che questa fase del nostro processo spirituale viene chiamata allo stesso modo. Per il resto, il legame dottrinale è chiaro poiché l'ideologia illuminista ispano-americana non è altro che il trapianto della filosofia dell'Illuminismo europeo, specialmente di quella francese. Allo stesso modo che

in Francia, anche nell'America ispano-indiana questo è un periodo di importanti mutamenti politici che saranno sostenuti dal pensiero filosofico moderno: i cambiamenti della rivoluzione emancipatrice che nel 1824 avrà cancellato il potere spagnolo nella maggior parte dei nostri paesi.

Inizia un nuovo periodo con l'indipendenza politica ispano-americana; la stessa cosa avviene con il pensiero filosofico. D'ora in poi questo pensiero si espanderà liberamente senza gli ostacoli della censura monarchica, ma con la precarietà imposta dalla crisi politico-sociale che affrontarono quasi tutte le nuove repubbliche di questa parte del continente nel XIX secolo.

Adesso consideriamo, in termini generali, l'ulteriore sviluppo della filosofia ispano-americana.

C'è un primo periodo di evoluzione ben preciso che si estende all'incirca fino al 1870 e che inizia con la rivoluzione emancipatrice, un periodo che coincide con il romanticismo, motivo per cui viene spesso chiamato romantico. In questo periodo predominano, progressivamente, la cosiddetta filosofia dell'Ideologia – che è l'ultima forma del sensismo francese –, le dottrine della scuola scozzese del *common sense*, lo spiritualismo eclettico di origine francese e la versione krausista dell'idealismo tedesco. Queste dottrine costituiscono il nutrimento filosofico non solo degli accademici, ma anche dei pubblicisti e dei politici dell'epoca. Questi ultimi generalmente divisi nei due partiti principali, uno liberale e l'altro conservatore, polemizzano soprattutto per differenze pragmatiche e di politica contingente, ma anche per tematiche filosofiche importanti come quelle che si riferiscono al principio di autorità, alla legittimazione del potere, al fondamento della morale e all'organizzazione dello Stato. Tuttavia, non sempre differiscono in relazione ad altri principi e concetti fondamentali – ad esempio, riguardo a Dio e all'ordinamento dell'universo o alla libertà essenziale dell'uomo – e non è raro trovare gli stessi filosofi europei accolti come mentori dottrinali sia dagli scrittori liberali sia da quelli conservatori. Si può affermare, forse con maggiore precisione,

che in alcuni casi le stesse filosofie sono abbracciate selettivamente da entrambe le parti e applicate secondo i propri scopi e criteri. In questo periodo, anche se timidamente, compaiono in Ispanoamerica il socialismo utopico e il pensiero anarchico, che si svilupperanno alla fine del secolo.

Negli ultimi decenni del XIX secolo tutto il fervore dell'*intelligenza* ispano-americana si è orientato verso un'altra dottrina, o meglio, verso un complesso di dottrine formato dalla filosofia che in Francia Augusto Comte ha battezzato con il nome di *positiva* e da altre correnti del pensiero ottocentesco, come il materialismo, lo sperimentalismo, l'evoluzionismo, ecc. Sulla base di tutti questi elementi ideologici si crea il cosiddetto credo positivista che, sebbene con intensità e ampiezza variabili, dominerà la scena intellettuale dei nostri paesi per quasi quattro decenni, cioè fino ai primi anni del XX secolo.

Accanto a Comte, forse superandolo, il filosofo più popolare in quel periodo è Spencer. Per il suo magistero, il concetto di evoluzione si impone come principio esplicativo universale che si applicherà sia alla conoscenza della natura fisica, sia a quella della sfera sociale, e che servirà a giustificare sia il predominio della borghesia, sia le rivendicazioni del proletariato emergente. In sostanza, il positivismo fu comunque una dottrina filosofica adottata dalle classi dirigenti dell'America-ispanica nel periodo di costituzione e consolidamento del capitalismo finanziario internazionale in questi paesi.

All'interno dello stesso movimento positivista, in parte come risultato dell'eterogeneità dei suoi elementi dottrinali – che accettavano allo stesso tempo le più determinate convinzioni laiche, e persino irreligiose, e le più convinte professioni di fede cristiana –, in parte per l'incipiente e debole instaurazione dei suoi principi nella comunità intellettuale che lo aveva propiziato ed esaltato, ma soprattutto per il riflesso dei mutamenti nella coscienza filosofica europea, sorgono le tendenze che vanno oltre questo pensiero che in seguito, espandendosi e rafforzandosi, segnerà una nuova tappa del pensiero ispano-americano.

no. Alcuni dei rappresentanti più autorevoli della stessa filosofia positivista sono, infatti, i primi a criticare le loro precedenti convinzioni e non solo sono convinti della necessità di correggere gli errori e innalzare le barriere al filosofare positivista, ma credono anche che esistano già figure e sistemi nel mercato filosofico del tempo in grado di sostituire con profitto la vecchia dottrina. A questi impulsi di autocritica si aggiunge l'azione decisiva di un gruppo di valide personalità del magistero universitario che in quel momento dedicano i loro sforzi sia alla liquidazione della filosofia positivista, sia alla costituzione di un serio movimento filosofico nell'Università. Per questo motivo sono stati chiamati i *fondatori*. Tra questi, i nomi più importanti sono quelli:

- dell'argentino Alejandro Korn¹
- dell'uruguayano Carlos Vaz Ferreira²

¹ Alejandro Korn (1860-1936). Il suo interesse iniziale è rivolto alla medicina. Si specializza in psichiatria con una tesi dal titolo *Locura y crimen*, (1882), in seguito si avvicinerà alla filosofia e, nel 1906, sarà professore di Storia della filosofia presso la *Universidad de Buenos Aires*. Ne divenne preside nel 1916 e vi rimase fino al 1930. Formatosi con il positivismo, se ne distanzierà presto per avvicinarsi a Kant. Pur riconoscendo il suo debito a Ortega y Gasset, orienterà la sua filosofia verso i nuovi filosofi europei, soprattutto tedeschi. Tra le sue pubblicazioni più importanti: *La libertad creadora*, (1922), *El concepto de Ciencia* (1926), *Axiología*, (1930). Altri testi riguarderanno la storia della filosofia argentina e ispano-americana: *Estudios de filosofía contemporánea*, (postumo 1963) e *Influencias filosóficas en la evolución nacional* (1936) [NdT].

² Carlos Vaz Ferreira (1872-1959). Come tutti quelli della sua generazione, inizia a essere positivista per poi distaccarsi e avvicinarsi ad altre correnti filosofiche. Influiro su di lui filosofi come Bergson, W. James, Montaigne, Nietzsche e Unamuno. Professore di filosofia della *Universidad de Montevideo*, della quale è stato Rettore per due periodi: 1929-1930 e 1935-1938. Si interessò non solo di filosofia, ma anche di psicologia, pedagogia, sociologia, critica dell'arte e della musica. Questo multiple interesse trova riscontro nella sua produzione scritta: *Curso de psicología elemental* (1897), *Ideas y observaciones* (1905), *Los problemas de la libertad* (1907), *Conocimiento y acción* (1908), *Moral para intelectuales* (1909), *Lógica viva* (1910), *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza* (1918), *Fermentario*, (1938), *La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional* (1940), *Algunas conferencias sobre*

- del cileno Enrique Molina³
- del peruviano Alejandro O. Deustua⁴
- dei messicani José Vasconcelos⁵

temas científicos, artísticos y sociales (1956), *Los problemas de la libertad y del determinismo* (1957). Questi testi, insieme ad altri, compongono *Las Obras Completas*, Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1965 [NdT].

³ Enrique Molina (1871-1956). Pedagogo, filosofo, professore e rettore della *Universidad de Concepción* dal 1919 al 1956. Nel 1947 visse anche una breve parentesi politica come *Ministro de la Educación Pública*. È considerato uno degli intellettuali più interessanti dell'epoca anti-positivista e della rivendicazione spiritualista. Nella sua produzione filosofica è evidente l'influenza di Bergson: *La Filosofía de Bergson*, (1916), *Dos filósofos contemporáneos: Guyau y Bergson* (1935), *De lo espiritual en la vida humana* (1936), *Confesión filosófica* (1941), *Nietzsche, dionisiaco y asceta* (1945), *Tragedia y realización del espíritu* (1952). Oltre alla influenza del filosofo francese, le sue idee sono debitrice della filosofia di W. James e L. Frank Ward. Notevole è anche la sua produzione in campo pedagogico: *La misión del profesor y la enseñanza* (1907), *La filosofía social de Lester Ward* (1909), *La ciencia y el tradicionalismo* (1909), *La cultura y la educación general* (1912), *Educación contemporánea* (1914) [NdT].

⁴ Alejandro O. Deustua (1849-1945). Come molte altre figure di questa generazione anche Alejandro O. Deustua (1849-1945), parte da un' iniziale formazione positivista per poi criticarla. Nella sua prima opera importante, *Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano* (1922) cerca di coniugare due concetti problematici del periodo positivista: ordine e libertà. Il tema della libertà è ripreso nella sua seconda opera *Estética general* (1923). All'estetica, Deustua, attribuisce il compito di esplicitare il processo di liberazione, ideario estetico che lo accompagnerà nella sua attività politica. Oltre ad essere Rettore dell'*Universidad de San Marcos* di Lima, ricoprirà anche la carica di Ministro della pubblica Istruzione [NdT].

⁵ José Vasconcelos (1882-1959). Tra le figure centrali della cultura messicana del XX secolo. La sua produzione teorica può dividersi in due gruppi. Il primo, comprende tutte quelle opere dove espone un sistema filosofico che va da una *Lógica* (1945) fino a una *Estética* (1936). La base di questo sistema filosofico è già delineato in un testo del 1916: *Pitágoras, una teoría del ritmo*. Il secondo gruppo comprende testi sulla storia e sulla cultura latino-americana. Di questo secondo gruppo il testo più importante è *La raza cósmica* (1925). Si tratta di un saggio dove propone un'utopia secondo la quale l'America Latina sarà l'origine di una razza meticcia, sintesi delle quattro razze, che condurrà l'umanità al suo stadio più alto: quello estetico. In campo strettamente filoso-

– e Antonio Caso⁶.

Non sono certamente gli unici, ma sicuramente quelli principali nel rigoroso campo della filosofia accademica. Agiscono in coincidenza con altre figure intellettuali determinate all'epoca a dare un nuovo significato e una base più profonda e autentica alla cultura dei nostri paesi, di cui sono rappresentativi i nomi di:

– José Enrique Rodó⁷

fico Vasconcelos riteneva che la filosofia doveva essere uno strumento ideologico dei popoli latino-americani contro la dominazione politica, economica e culturale dei paesi del Nord [NdT].

⁶ Antonio Caso (1883-1946). È stato tra le figure più importanti dei primi decenni del XX secolo. Organizzò la professionalizzazione della filosofia nell'*Universidad Nacional de México*, e formò varie generazioni di filosofi messicani. Introdusse le principali correnti filosofiche europee contemporanee. Il suo libro più conosciuto è *La existencia como economía, desinterés y caridad*, 1916. In quest'opera, il filosofo messicano, attraverso il bergsonismo e la morale cristiana, critica alcune concezioni della vita umana teorizzate nel XIX secolo: il biologismo darwiniano, l'evoluzionismo sociale di Spencer, la dottrina del superuomo di Nietzsche. Per Caso, la vita umana è caratterizzata da tre livelli: l'economia, il disinteresse e, soprattutto, la carità. Intorno agli anni Trenta si aprì ad altre correnti filosofiche europee: la filosofia dei valori, la fenomenologia e il personalismo. E in piena seconda guerra mondiale, in importanti libri – *La persona humana* e *El Estado totalitario* (1941) – affermò i valori della democrazia contro il fascismo e il totalitarismo [NdT].

⁷ José Enrique Rodó (1871-1917). Intellettuale, docente, politico, critico letterario, giornalista, americanista. Sicuramente uno dei maggiori rappresentanti dell'*intelligenza* latino-americana di fine Ottocento e inizio Novecento. Un intellettuale completo, "moderno" che si muove tra il mondo accademico e la partecipazione attiva alla vita politica del suo paese. Come politico si impegnò a porre le basi per una società più giusta, democratica e colta attraverso proposte di legge utili a modernizzare l'Università, tutelare la ricerca, la libertà di stampa. Come critico letterario, si orientò verso una letteratura di tematiche sociali, caratterizzata da valori che dovevano contribuire alla formazione di una nuova America-ispánica più moderna. Anche il suo lavoro da giornalista aveva lo scopo di educare e modernizzare il suo paese. Sicuramente, la sua attività di americanista è quella più importante. Concepì il suo ruolo di intellettuale come continuatore dell'opera moralizzante ed educatrice avviata dai primi intellettuali ispano-americani subito dopo l'indipendenza. Pur

– Alfonso Reyes⁸

ammirando la cultura francese, il suo modello americansita consistette nel cercare l'identità ispano-americana nelle sue virtù più profonde. Di fatto non lo convinceva l'americanismo folcloristico e rurale del movimento romantico, ma si orientò verso un modello più universale e cosmopolita, convinto dell'importanza di unire l'autoctono e il locale con una dimensione più globale e cosmopolita. Per questo accettò l'influenza europea, non per imitarla, ma come fonte di ispirazione. I testi più rappresentativi di questo americansimo sono *Ariel* (1900) e *Motivos de Proteo* (1909) [NdT].

⁸ Alfonso Reyes (1889-1959). Diplomatico, docente, scrittore, saggista. Nel 1909, insieme ad altri importanti intellettuali come Pedro Henríquez Ureña, Antonio Caso, José Vasconcelos, fonda l'*Ateneo de la Juventud* che in seguito diventerà l'*Ateneo de México*. Subito dopo aver terminato i suoi studi universitari in diritto prese parte alla delegazione diplomatica messicana a Parigi (1913). Nella capitale francese affiancò alla sua attività diplomatica quella di scrittore. Da Parigi non poté rientrare in Messico perché suo padre prese parte a una cospirazione contro il presidente Francisco Madero e si trasferì a Madrid, dove rimase fino al 1924. Sono anni di intensa attività letteraria e giornalistica. Alcuni titoli: *Visión de Anáhuac* (1917), *Cartones de Madrid* (1917), *Simpatías y diferencias* (1921-1926), *Ifigenia cruel* (1924). In Spagna collaborò con diverse riviste («Revista de Filología Española», «Revista de Occidente», «Unión Hispanoamericana») e con il *Centro de Estudios Históricos de Madrid*, diretto da Ramón Menéndez Pidal. Grazie a questa importante attività culturale, il governo messicano lo incorporò al servizio diplomatico. Oltre che in Spagna, svolse il suo ruolo di rappresentante diplomatico in Francia, Argentina, Brasile. Ancora una volta, all'attività diplomatica continuò ad associare il suo intenso lavoro culturale. Tornerà definitivamente nel suo paese nel 1939, anni in cui svolgerà un ruolo determinante per far arrivare in Messico gli intellettuali esiliati spagnoli alla fine della guerra civile. Venne nominato presidente della *Casa de España*, che in seguito sarà chiamato *Colegio de México* (1940). Un'istituzione pensata come centro di alta formazione e, soprattutto, come centro di accoglienza dei più importanti intellettuali spagnoli esiliati. Partecipa anche alla creazione di importanti riviste come *Cuadernos Americanos* dove si confronterà la intelligenza spagnola esiliata con quella messicana e, più in generale, ispano-americana. Oltre a fare da *trad union* tra l'intellettualità spagnola esiliata e quella ispano-americana, continuerà la sua attività nel mondo accademico come professore di Storia della Lingua e Letteratura spagnola presso la *Facultad de Filosofía y Letras* dell'*Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM). E a pubblicare diversi libri: *La crítica en la Edad Ateniense* (1941), *La antigua retórica* (1942), *El deslinde* (1944). In questi anni rifletterà

e Pedro Henríquez Ureña^{9,10}

più proficuamente sull'identità ispano-americana e sulla necessità di costruire uno spazio comune di approfondimento della cultura ispana. Riflessioni che esporrà in diversi testi. Oltre al già citato *Visión de Anáhuac* (1917), scriverà: *Ultima Tule* (1942), *Tentativas y Orientaciones* (1944), *Norte y Sur* (1945). Questa sua importante attività culturale lo inserisce a pieno titolo dentro la Storia delle idee latino-americana [NdT].

⁹ Pedro Henríquez Ureña (1884-1946). Scrittore, filosofo, filologo. Nacque a Santo Domingo dove crescerà in un ambiente familiare positivista, filosofia che in seguito abbandonerà e criticherà. Continuerà la sua formazione fuori da Santo Domingo, prima a New York, dove rimarrà dal 1901 al 1904, poi all'Avana. Nella capitale cubana fonderà, insieme a suo fratello Max, la rivista «Crítica Literaria» e scriverà la sua prima opera *Ensayos críticos*. Nel 1906 va in Messico dove realizzerà la sua produzione più importante e si aprirà all'influenza di altri intellettuali. Continuerà i suoi studi negli Stati Uniti presso l'Università del Minnesota. Nel 1921 rientra in Messico invitato da Vasconcelos e vi rimane fino al 1924. Sono gli anni della sua docenza presso l'*Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM) e della sua collaborazione con la rivista «Savia Moderna». Nel 1925 si trasferì in Argentina dove collaborerà con Alejandro Korn. Tra il 1941 e il 1942 ritorna negli Stati Uniti invitato dall'Università di Harvard, dove terrà una serie di conferenze dalle quali nascerà il suo libro più importante, dopo *La utopía de América* del 1925, *Las corrientes literarias en la América hispana*, pubblicato nel 1945. Un anno prima della sua morte [NdT].

¹⁰ Approfittiamo di questo momento per sottolineare che non è un caso che finora non ci siamo sentiti obbligati a menzionare nessun nome di un filosofo ispano-americano nel resoconto storico del nostro pensiero. Questo ha un significato molto preciso, come si vedrà quando faremo un bilancio delle caratteristiche della nostra filosofia e quando arriveremo a discutere le interpretazioni della filosofia ispano-americana. Non vogliamo però far intendere, con l'omissione indicata, che in tutto il processo precedente non ci siano state in Ispanoamerica figure degne di essere ricordate come maestri di opere importanti paragonabili, nel loro impatto pedagogico, a quelle dei fondatori. Anche se, paragonate a quest'ultimi hanno agito con meno coscienza critica e con meno maturità storica. Durante il periodo della colonia Antonio Rubio in Messico, Diego de Avendaño in Perù, Agustín de Quevedo y Villegas in Venezuela e Alfonso de Briceño in Cile rappresentano la Scolastica. Il messicano Benito Díaz de Gamarra è un eccellente intellettuale illuminista, così come poco prima il peruviano Pedro de Paralta y Barnuevo sorprende per la sua erudizione al P. Feijoo. José de la Luz y Caballero a Cuba, Andrés Bello, venezuelano con un lungo periodo trascorso in Cile, José Vitorino Lastarria, anche

I *fondatori*, la cui opera caratterizza i primi decenni del XX secolo, non solo concordano nel rifiuto del positivismo, ma anche sul tipo di orientamento che vogliono attribuire al pensiero filosofico e ai maestri occidentali che scelgono per questo obiettivo. Fondamentalmente si oppongono al naturalismo con forti simpatie idealistiche e vitalistiche (posizioni non sempre facili da distinguere l'una dall'altra). Hanno una chiara preferenza per i concetti dinamici e per il pensiero intuitivo non rigidamente logico e, di conseguenza, sono generalmente condiscendenti con la speculazione metafisica. Di qui la loro ammirazione per autori come Boutroux, Croce, James e, soprattutto, Bergson. Quest'ultimo divenne l'oracolo degli intellettuali dell'epoca, proprio come lo era stato Spencer. Il bergsonismo, con il suo concetto di durata, del divenire concreto e qualitativo, viene utilizzato in tutte le spiegazioni e sintesi concettuali. Inoltre va sottolineato, come fatto significativo, che non è accolto ed esaltato solo dai settori conservatori ma anche dai liberali e persino dai marxisti, che iniziano già a rappresentare una corrente di pensiero ben definita in Ispanoamerica.

Con il marxismo e gli altri orientamenti di filosofia sociale a esso collegati o opposti, ci troviamo nella fase contemporanea della filosofia ispano-americana che si estende approssimativamente dal terzo decennio del ventesimo secolo ai giorni nostri. Per quanto riguarda il marxismo, considerando le attuali correnti, bisogna dire che pur avendo avuto importanti ripercussioni politiche negli ultimi anni, – soprattutto con l'instaurazione del regime socialista a Cuba –, non è stata la filosofia più influente

lui in Cile e l'illustre argentino Juan Bautista Alberdi si distinguono nel primo periodo del XIX secolo. Mentre il peruviano González Prada, il messicano Justo Sierra, il cubano Enrique Varona e l'argentino José Ingenieros, sono nomi molto rappresentativi del movimento positivista. È sufficiente questo breve resoconto perché, come è stato detto, non intendiamo storicizzare lo sviluppo delle nostre idee filosofiche, ma piuttosto comprenderne l'orientamento e il carattere.

nelle università e nemmeno tra ampi settori di scrittori e intellettuali, pur essendo la filosofia che indubbiamente ha ricevuto il più forte sforzo di diffusione. Anche la filosofia cattolica, in particolare la filosofia neotomista, è stata ampiamente diffusa e ha un forte baluardo nelle università, nelle scuole cattoliche e in altre istituzioni patrocinate dalla Chiesa. Oltre a queste correnti, altre filosofie devono essere menzionate perché hanno caratterizzato chiaramente il movimento universitario. Tra queste, soprattutto, la fenomenologia, sia nella sua versione originale husserliana, sia nelle sue derivazioni assiologiche e ontologiche così come sono state sviluppate dai pensatori tedeschi quali Max Scheler, Moritz Geiger, Alexander Pfander e Nicolai Hartmann. Alla corrente fenomenologica si collega l'esistenzialismo di Heidegger che, come è noto, era inizialmente collegato a Husserl, così come il pensiero esistenzialista cristiano di Jaspers e quello ateo di Sartre. A questo va aggiunto lo storicismo propugnato da Ortega e dai suoi discepoli che si rifanno, tra gli altri autori, a Dilthey.

Da un punto di vista complementare, la diffusione delle filosofie indicate, e di altre correlate come quelle di Eucken, Klages e Keiserling che si affermano principalmente dal terzo decennio del novecento fino agli anni della seconda guerra mondiale, esprime l'influenza del pensiero tedesco in Ispano-america. Questa diffusione, contemporanea all'espansione politica ed economica della Germania, termina con la guerra e la sconfitta tedesca. Nella seconda metà degli anni Quaranta, la filosofia francese cominciò a penetrare e a diffondersi ampiamente, soprattutto la nuova filosofia esistenzialista rappresentata da Sartre, ma anche da Marcel, Merleau-Ponty e Camus. L'introduzione sartriana è facilitata dall'uso della letteratura come mezzo di espressione delle idee, che rende i temi e i problemi della filosofia del tempo accessibili, anche se in parte, a un pubblico più ampio di quello strettamente accademico. Un effetto simile lo hanno avuto le opere letterarie di Camus. D'altra parte, l'esistenzialismo francese è un pensiero direttamente connesso,

per i principi dottrinali e per la vocazione personale dei suoi creatori, con la problematica sociale e politica. L'intellettuale impegnato – *engagé* – è, secondo questa filosofia, il paradigma dell'uomo di pensiero e delle lettere. Per questo motivo questa filosofia è accolta con favore, nonostante le sue complicazioni tecniche come sistema teorico, tra gli spiriti politici e tra le menti che hanno una predominante preoccupazione sociale. Questo non vuol dire che l'esistenzialismo francese, specialmente quello di Sartre, non sia penetrato anche negli ambienti accademici ispano-americani, anche se li condivide il favore del pubblico professionale con Merleau-Ponty e, soprattutto, con Heidegger, che è ancora oggi riconosciuto come il più grande teorico della filosofia dell'esistenza.

Altre questioni e problemi di oggi richiedono l'attenzione di coloro che hanno serie preoccupazioni filosofiche, soprattutto nelle università e negli altri istituti di istruzione superiore. La logica, l'epistemologia e l'analisi del linguaggio trovano sempre più cultori che, per la natura del loro interesse teorico, sono inclini a un approccio più rigoroso e più freddo, più tecnico se vogliamo, ai contenuti della conoscenza, influenzati dalle correnti di pensiero diverse da quelle citate. Tra queste viene inserita l'influenza di correnti come il positivismo logico, la scuola analitica e linguistica, l'idoneismo, ecc., legate ai nomi di Bertrand Russell, Rudolf Carnap, G. E. Moore, Ludwig Wittgenstein, Gastón Bachelard e Ferdinand Gonseth. In Ispanoamerica, negli ultimi anni, questo tipo di filosofia sta crescendo chiaramente di importanza come conseguenza dello sviluppo mondiale della scienza e della tecnologia e anche per l'egemonia della cultura anglo-americana nel mondo capitalista. Allo stesso tempo, altre filosofie, soprattutto quelle neo-marxiste, rafforzano la propria azione esprimendo nella filosofia la lotta mondiale dei due grandi blocchi politico-ideologici.

Nel corso del processo qui descritto la filosofia ha raggiunto, in Ispanoamerica, un notevole livello di accettazione ed espansione – anche se in un senso molto particolare che

un'ulteriore analisi dovrà determinare. Cattedre e dipartimenti universitari, società e associazioni di specialisti, riviste e libri, rapporti internazionali, manifestazioni tutte di una regolare attività filosofica – secondo i criteri più comuni del nostro tempo – sono già presenti praticamente in tutte le nazioni dell'America ispano-indiana e determinano in larga misura il carattere e l'orientamento dell'attività filosofica del nostro tempo. Quello che prima era un esercizio provvisorio e un prodotto spesso effimero, con ripercussioni molto limitate, anche in ordine accademico, è oggi un'attività stabile che ha mezzi sufficienti a garantirne la sopravvivenza e il progresso e ad aumentarne la diffusione nella vita della comunità.

Proprio nella misura in cui si è ottenuta questa regolarizzazione (o *normalizzazione*, come la definì Francisco Romero) dell'esercizio filosofico, si è creato un profondo interesse per l'evoluzione delle idee nei nostri paesi e per il significato e la portata del nostro pensiero¹¹. Gli studi sistematici della storia delle idee, i bilanci e le descrizioni della filosofia in Ispanoamerica, basati su una solida metodologia scientifica, sono praticamente emersi e si sono diffusi e aumentati negli ultimi decenni. C'è stata anche

¹¹ Francisco Romero (1891-1962). Il primo a determinare la formazione di Francisco Romero fu il suo maestro A. Korn. La lista dei filosofi che orientarono il suo pensiero, però, è abbastanza ampia: Spencer, Husserl, M.Scheler, Hartmann, Dilthey e, soprattutto, Ortega y Gasset. Considerato *forgiatore* e *normalizzatore* della filosofia latino-americana, è stato il primo intellettuale che prese coscienza del progetto latino-americano del filosofare. Progetto che in Romero è possibile dividere in tre periodi. Nel primo vi è un interesse alla contemporaneità europea e di questo periodo danno conto una serie di opere: *Filosofía de ayer e de hoy* (1947), *Filosofía contemporánea* (941), *Filósofos y problemas* (1947), *Sobre la historia de la filosofía* (1943). Il testo più rappresentativo del secondo periodo è *Filosofía de la persona* (1960). Si tratta di un insieme di saggi attarverso i quali, il nostro filosofo, giudica la storia della filosofia in Ispanoamerica. Il testo che descrive il terzo periodo è *Teoría del hombre* (1958), considerato come un momento fondativo del pensiero filosofico latino-americano [NdT].

una discussione molto seria e profonda sul carattere e sulla possibilità della filosofia nella nostra America. Questo significa che oggi, come risultato di tutta la storia precedente di cui sappiamo molto di più che in passato, siamo consapevoli (forse per la prima volta pienamente consapevoli) dei problemi che riguardano il nostro pensiero o, più precisamente, del problema radicale della giustificazione del filosofare ispano-americano.

2. Seguendo questo suggestivo aspetto critico dell'attuale coscienza ispano-americana, indagheremo ora la qualità e la portata dei prodotti intellettuali del filosofare la cui evoluzione, di oltre quattrocento anni, abbiamo presentato con questa rapida sintesi. Quali sono le caratteristiche distintive offerte da questo pensiero filosofico? Cercheremo di evidenziare quelle più rilevanti e significative.

1) In primo luogo, la somiglianza dell'evoluzione, il fatto notevole che lo stesso schema di sviluppo storico e la stessa costellazione di caratteristiche concordano fundamentalmente con l'attività svolta, per così tanto tempo, da uomini di pensiero appartenenti a una pluralità di paesi spesso notevolmente distanti fisicamente e socialmente gli uni dagli altri. L'ispanoamericana in filosofia, come in altri aspetti della cultura, conserva – e rafforza piuttosto che indebolire – la sua unità come fenomeno storico. Non neghiamo l'esistenza di varianti regionali, di differenze negli ingredienti culturali e nel predominio di certi modi di agire, prodotto generalmente da influenze complementari diverse. Ma non è necessario forzare la narrazione e l'interpretazione storica per dire che in Perù, Messico, Argentina o Cile si verificano gli stessi periodi di sviluppo filosofico, operano le stesse influenze con effetti analoghi, e si producono frutti intellettuali molto simili.

Questo fatto è di particolare importanza per l'interpretazione del significato della filosofia ispano-americana poiché rivela l'esistenza di fattori di base che agiscono in modo costan-

te, e con un forte impatto, sull'orientamento del processo socio-culturale dei nostri paesi.

II) Un altro interessante carattere descrittivo è il seguente: la nostra filosofia è sempre stata legata ad alcune aree di attività culturale che possono essere sufficientemente precisate, senza che ciò pregiudichi il fatto che la convergenza di diversi interessi possa essere accettata in un dato momento o in queste o quelle direzioni o autori. È chiaro, in primo luogo, il peso della teologia nel periodo del predominio scolastico, soprattutto nei secoli XVI e XVII. Nel XVIII secolo, cioè nel periodo dell'Illuminismo, la filosofia è strettamente legata alla diffusione – più che alla creazione – della scienza, in particolare delle scienze naturali. Questo rapporto culturale si è poi spostato verso la politica nel periodo vicino all'emancipazione e sarà predominante praticamente per tutto l'Ottocento, compreso il periodo di egemonia del positivismo che, con poche eccezioni, non è stato accompagnato da un potente sforzo di sviluppo scientifico. Il legame con la letteratura, che si percepisce all'inizio della colonia in alcuni circoli platonizzanti, si avverte anche in questa fase e all'inizio del XX secolo, in coincidenza con la reazione spiritualista. *L'arielismo* è un orientamento molto rappresentativo di questo legame. Il panorama del nostro tempo può essere definito nei seguenti termini: accentuato legame con le scienze sociali; crescente avvicinamento alle scienze naturali e matematiche (soprattutto attraverso l'attenzione alla logica e all'epistemologia) e maggiore "indipendenza" professionale dal filosofare. Questo non significa che chi oggi si dedica alla filosofia non abbia familiarità con altre discipline e forme di attività ma che, esistendo questa connessione, ci si concentra maggiormente sul lavoro specializzato. Inoltre, il legame tra la filosofia e le altre discipline si è realizzato in varie forme nel corso della storia della filosofia occidentale. In questo senso, il contrasto più evidente con il pensiero ispano-americano è l'assenza in esso di uno stretto legame con la creazione scientifica che, come è noto, è stato così importante nell'evoluzione del pensiero europeo e nordamericano.

III) Strettamente legato alla caratteristica precedente è il terzo aspetto che vogliamo evidenziare: la crescente specializzazione e tecnicizzazione. All'esame più superficiale dell'evoluzione del nostro pensiero non sfugge il fatto che la produzione dei nostri intellettuali, qualunque sia il loro valore e la loro tendenza, è oggi il risultato di un "mestiere" acquisito che implica metodi e tecniche specifiche. Il contrasto con il XIX secolo e con la fase iniziale del XX è evidente. Oggi c'è meno tendenza a grandi costruzioni speculative, si cerca di lavorare di più in aree problematiche ridotte e si aspira a elaborare le questioni trattate con procedure il cui campo di applicazione oggettivo può essere stabilito su basi accettabili.

Per quanto riguarda la presenza di questa caratteristica nella filosofia contemporanea, così come la sua assenza in quella precedente, si può forse dire con maggiore esattezza, che la nostra evoluzione intellettuale non offre una linea di progresso continua. Infatti, così come il nostro pensiero attuale contrasta su questo punto con quello dei periodi immediatamente precedenti, così quello coloniale, sottoposto alla severa disciplina logica della Scolastica, risulta più tecnico e più specialistico di quello successivo, anche se in esso predominano gli impulsi speculativi che animavano la metafisica e la teologia cristiana. Nonostante ciò, l'evoluzione nel suo complesso sembra indicare una chiara accentuazione dei caratteri evidenziati negli ultimi anni.

IV) Un quarto aspetto importante sono le influenze esercitate da altre filosofie nazionali sul nostro pensiero. Si possono chiaramente identificare, nel corso di questa storia, quattro grandi influenze, oltre a quelle minori:

a] Prima di tutto, per ovvie ragioni storiche, va menzionata la Spagna. L'azione ispanica sulla nostra filosofia è particolarmente forte durante il periodo coloniale. Annullato il dominio spagnolo questa azione diminuisce, ma non scompare. Questo, tra le altre ragioni, per l'importanza della comunità linguistica. Così, nel XIX secolo troviamo l'influenza del krausismo, favorito dalla penisola per l'intenso movimento che lì si sviluppò; così

come del tradizionalismo di Donoso Cortés e quella dell'elettico pensiero cattolico di Jaime Balmes. Infine, nel secolo XX oltre ad altri importanti intellettuali spagnoli come Unamuno, che comunque fanno sentire la loro influenza, è stato molto determinante l'impatto di Ortega e del movimento che lui animò dalla «Revista de Occidente», poi consolidato dall'opera dei filosofi esiliati in Ispanoamerica.

Va notato, tuttavia, che sia nel caso di Ortega che in quello degli intellettuali precedenti, l'influenza spagnola opera in modo particolare attraverso la trasmissione delle filosofie di altre nazioni. La Spagna è il veicolo piuttosto che la fonte delle filosofie che mette in circolazione nel nostro continente. Un caso particolare a questo proposito è quello della Scolastica. Essenzialmente fu anche un pensiero non spagnolo, anche se nella sua ultima fase ricevette dalla Spagna contributi sostanziali che, nell'ambito del generale processo di diffusione della filosofia cattolica, arrivarono nell'America ispano-indiana dove raggiunsero un certo valore. È il caso del suarismo ispano-americano, la cui particolare evoluzione deve ancora essere studiata.

b] L'influenza inglese e, in generale anglosassone, diventa percepibile soprattutto a partire dall'Illuminismo (con la fisica di Newton e la filosofia di Locke, Adam Smith e Bentham in particolare), si espande nei primi decenni del XIX secolo con la diffusione dell'empirismo, dell'utilitarismo e con la grande accoglienza che riceve la filosofia scozzese del *common sense* (Reid, Dougald Stewart, Campbell, ecc.). Riacquista importanza con il positivismo attraverso la psicologia di Bain, la logica e l'etica di Stuart Mill e, soprattutto, della dottrina evolutiva di Darwin e Spencer. Dopo una pausa di diversi decenni, oggi riappaiono grazie alla sempre più forte attenzione concessa alla logica, all'epistemologia e alle filosofie analitiche. In questo modo, i contatti con il pensiero nord-americano diventano più stretti di prima che, a parte la lettura di William James, aveva avuto influenze solo indirette attraverso le tesi liberali e la dottrina del federalismo di Jefferson, Benjamin Franklin e Thomas Paine al tempo

dell'emancipazione. In seguito, con la predicazione idealistica di Emerson e con le dottrine pedagogiche di John Dewey.

c] L'influenza francese parte dall'Illuminismo in forma definitiva, con Cartesio prima e poi, più decisamente, con il sensismo di Condillac, gli epigoni dell'ideologia e della filosofia politica di Rousseau e di altri filosofi del periodo dell'Enciclopedia. La successiva ondata di influsso francese è quella dell'eclettismo e dello spiritualismo del tempo della Restaurazione, con Cousin, Jouffroy, Royer Collard, tra gli altri, poi arriva l'impatto del positivismo attraverso Comte e i suoi seguaci e discepoli più o meno fedeli, come Littré e Leroux, e continua con altri filosofi di formazione positivista o naturalista, come Taine, Renan, Guyau e Fouillée. Già negli anni venti del novecento troviamo nel vitalismo bergsonianesimo la più forte influenza francese dopo l'Illuminismo, a cui si è aggiunta l'azione di altri intellettuali molto letti in quel periodo come Boutroux. Infine, molto vicino a noi e soprattutto, come abbiamo visto, dopo la seconda guerra mondiale, c'è l'influenza dell'esistenzialismo francese con Sartre, Merleau-Ponty, Marcel e Camus, in contemporanea con i contributi marxisti più recenti come Politzer, Lefebvre, Garaudy, Goldman e Althusser, e degli epistemologi francesi o di lingua francese come Meyerson, Bachelard, Gonthier e Piaget, per citare solo alcuni nomi.

d] La quarta influenza nazionale è quella tedesca, con quella affine austriaca. La sua introduzione nel XVIII secolo con Leibniz e, più tardi, con Herder e i preromantici, è stata debole. Avrà un impatto più profondo grazie all'opera di Karl Krause e del suo discepolo Ahrens, comunque figure di minore importanza in Germania, attraverso cui l'idealismo tedesco si diffuse tra di noi. Krause, che non creerà un movimento importante, influirà tardivamente attraverso il positivismo e le vaghe ripercussioni del pensiero neokantiano – in verità l'unico movimento di questo tipo è quello messicano, che evolverà tra gli anni Trenta e Quaranta del XX secolo – anche se, come soggetto di riflessione personale e come materia di ricerca accademica e

di corsi universitari, crescerà di importanza man mano che ci avviciniamo all'epoca presente. Anche il naturalismo materialistico di Büchner e Haeckel, la dottrina filosofico-pedagogica di Herbart e la psicologia sperimentale di Wundt hanno il loro posto nelle influenze tedesche del XIX secolo. Inoltre vale la pena menzionare l'impatto, relativamente tardivo, di Schopenhauer e Nietzsche. Il momento di egemonia o di influenza molto accentuata di questo pensiero in Ispanoamerica si colloca intorno agli anni Trenta, attraverso la fenomenologia di Husserl e dei suoi seguaci e l'esistenzialismo di Heidegger e Jaspers. Altri importanti filoni dell'attuale influenza tedesca sono lo storicismo e il vitalismo di filosofi come Dilthey e Simmel; il marxismo, e il pensiero socialista in generale, attraverso la diffusione di autori classici di questa dottrina, in particolare Marx ed Engels, e di alcuni nomi contemporanei come Ernst Bloch e Herbert Marcuse; il positivismo logico e la filosofia di Wittgenstein – nella misura in cui a quest'ultima si riconosce una origine tedesca di riflessione; e, infine, la psicoanalisi, così come sviluppata da studiosi quali Jung e Fromm con un forte interesse filosofico.

e] Infine, segnaliamo altre influenze nazionali meno importanti. La filosofia italiana è presente nel primo secolo della colonia attraverso il platonismo rinascimentale, durante l'Illuminismo grazie ai teorici della storia e del diritto come Vico, Beccaria e Filangeri. Nel novecento, attraverso il pensiero estetico di Croce e l'opera di marxisti come Labriola, Gramsci, Mondolfo e Della Volpe. L'influenza russa si produce quasi esclusivamente nella riflessione sociale e sui temi della filosofia della storia, prima attraverso l'anarchismo di Bakunin e del conte Kropotkin, poi attraverso il socialismo marxista di Plenájov, Lenin, Trotski, Bukharin, Stalin e altri nomi minori, senza valutare l'effetto filosofico di scrittori come Dostoevski e Tolstoj. I polacchi influenzano attraverso la loro importante scuola di logica e attraverso marxisti come Adam Schaff. C'è, infine, l'azione isolata ma vigorosa di un filosofo ungherese, il marxista Georgy Lukács, e del pensiero ebraico che opera attraverso l'opera di studiosi soprat-

tutto di lingua tedesca come Martin Buber, senza considerare il ruolo che ha nell'influenza esercitata dai filosofi già citati, come Husserl, Wittgenstein, Bergson di origine ebraica.

V) Per quanto riguarda il contenuto dottrinale, la filiazione teorica delle idee, è percepibile l'esistenza di un certo alternarsi nell'orientamento del pensiero, di un carattere, per così dire, *ondulatorio* dell'evoluzione filosofica ispano-americana. A un periodo o al predominio di movimenti di segno speculativo, conservatore e sistematico, segue un periodo o corrente di segno opposto, cioè con una maggiore propensione alle forme empiriche di pensiero, più liberali nelle loro posizioni etico-politiche e refrattarie alle costruzioni sistematiche. Così, alla scolastica segue il sensismo illuminato e a questo il pensiero più conservatore e metafisico dei filosofi che sostengono la scuola scozzese, lo spiritualismo e il krausismo. Questo pensiero sarà sostituito dal positivismo antimetafisico che, a sua volta, sarà contrastato con successo dal vitalismo bergsonianiano di matrice speculativa, che lascerà il posto alla fenomenologia e all'esistenzialismo, più critici anche se più aperti alla problematica metafisico-ontologica, che oggi si confrontano con la critica delle correnti marxiste e analitiche.

Come si vede, in linea di massima si può delineare un ritmo alternato, una linea ondulante dell'evoluzione ideologica, che offre la sua dialettica alla filosofia ispano-americana. Poiché questo corrisponde molto all'evoluzione del pensiero occidentale, è necessario non fraintenderne il significato. Questo ci conduce alla seguente caratteristica.

VI) Questa caratteristica è quella che chiameremo – scusandoci per la pedanteria del nome – *evoluzione parallela e con determinanti esogeni*. Si tratta di questo: lo sviluppo ideologico ispano-americano corre parallelo al processo del pensiero europeo (e ora anche nord-americano) e i cambiamenti prodotti in esso coincidono strettamente con le trasformazioni della filosofia occidentale in quanto determinate fundamentalmente da quest'ultime. C'è quindi una successione di tappe (e di orien-

tamenti dominanti) che sono direttamente provocate dai mutamenti del pensiero europeo, in modo tale che, tra di noi, il passaggio da una tappa all'altra si realizza attraverso un pensiero estraneo.

Con questa determinazione esterna sono collegate le seguenti tre caratteristiche complementari del nostro processo ideologico:

a] L'evoluzione è *discontinua*, poiché i nostri sistemi non sono generati internamente, non nascono l'uno dall'altro in virtù di una propria logica dottrinale.

b] L'evoluzione è *sinottica*, poiché vi è un'improvvisa introduzione di nuovi contenuti ideologici e uno sviluppo ridotto dalla presenza di tali contenuti, generalmente introdotti come prodotti finiti senza la scia della propria gestazione.

c] L'evoluzione presenta un *ritardo decrescente* e un'*accelerazione crescente*, perché per molti anni i prodotti ideologici sono arrivati in America in ritardo, quando in Europa erano già obsoleti o in fase di superamento. La situazione oggi è cambiata perché l'effetto della contemporaneità – per così dire – delle influenze è sempre più vicina. Come risultato di ciò, l'impatto del pensiero straniero sta ora avvenendo a un ritmo accelerato cosicché l'evoluzione ideologica è anche molto più veloce e più accelerata di prima. Gli illuministi ispano-americani ricevettero e adottarono Cartesio un secolo dopo; i filosofi di oggi si occupano degli autori stranieri praticamente il giorno della loro pubblicazione; quelli tardarono nell'assimilare il cartesianesimo; questi hanno appena il tempo di digerire le idee dell'ultimo minuto.

VII) Vogliamo ora attirare l'attenzione su un'altra caratteristica storica che ha molte ripercussioni sulla struttura e sul significato del nostro pensiero: il fatto che la filosofia sia iniziata tra di noi da zero, senza sostegno in una tradizione intellettuale vernacolare perché il pensiero indigeno non è stato incorporato nel processo della filosofia ispano-americana. Ha quindi il carattere di un albero trapiantato, non di una pianta che nasce

dall'unione di fattori che portano a un originale e florido germoglio di pensiero. A differenza del sostegno che la filosofia ha in Europa, sostenuta da una lunga evoluzione del pensiero e dalla cultura tradizionale, in Ispanoamerica non ha trovato alcun sostegno da parte della comunità storica di base, della tradizione popolare dello spirito dei nostri popoli. Vive della tradizione europea che le è, in questo senso, estranea. Il parallelismo e la determinazione esogena a cui ci riferiamo, hanno qui il loro punto di partenza.

La caratteristica che abbiamo appena considerato non può essere disgiunta dal contesto storico-politico in cui sono sorte e hanno vissuto, fino ad oggi, le nostre nazioni. La filosofia fu *portata* dagli spagnoli perché *vennero* a conquistare e dominare la terra americana e *importarono* con loro le armi intellettuali del dominio. Non ci può sorprendere, quindi, che l'esame della filosofia ispano-americana diventi, in larga misura, il racconto dell'*arrivo* della filosofia occidentale nei nostri paesi e del suo passaggio attraverso di essi, la narrazione del processo della filosofia europea nell'America ispano-indiana, piuttosto che quella di una filosofia generata nel nostro ambiente spirituale, di una filosofia della nostra America.

VIII) In questo modo, viene posto il dato essenziale di una serie di caratteristiche negative del nostro pensiero filosofico, che dobbiamo incorporare nel quadro che stiamo disegnando. Prima, però, vogliamo segnalare – senza valutarlo come negativo o positivo, per il momento – il fatto che le filosofie trapiantate sono state soggette a modifiche, tagli e ampliamenti, in vista di un uso pratico. Sono state così inserite nel contesto locale e utilizzate, entro certi limiti, come elementi appropriati per affrontare i problemi della realtà. Il mondo è stato visto e gestito attraverso le categorie ideologiche esplicitamente o implicitamente contenute in quelle filosofie europee e così, allo stesso modo in cui illuminarono il mondo americano con la propria colorazione spirituale, si rifransero su di esso, acquisendo una direzione distinguibile dall'originale. Abbiamo già detto che la

Scolastica è stata utilizzata dagli spagnoli per assicurare il dominio della Metropoli sui territori d'oltremare. Allo stesso modo, le vie dell'indipendenza politica sono state tracciate secondo le norme dei sistemi filosofico-giuridici del XVIII secolo, e lo stesso è avvenuto successivamente nel processo di consolidamento ed evoluzione delle nostre repubbliche, fino ad arrivare ai giorni nostri. La filosofia servì a operare sulla realtà e acquisì da essa i suoi veri tratti, ma la realtà fu compresa secondo la filosofia prodotta in Europa, come il mondo di Dio e del Re, come una repubblica all'*europa*, come un ordine dello spirito in cui l'America aveva un posto secondario (o straordinario, a seconda dei casi), ecc. Ci fu, dunque, l'*adozione* di un'immagine del mondo, con il doppio valore che questo termine ha, di assunzione di qualcosa di strano e di trasformazione del suo *status* o condizione nella realtà.

IX) Il primo dei tratti negativi a cui ciò ci conduce è il *sensu imitativo della riflessione*. Si pensa secondo schemi teorici precedentemente conformati ai modelli del pensiero occidentale, soprattutto europeo, importato sotto forma di correnti di idee, scuole, sistemi totalmente definiti e completi nei loro contenuti e intenzioni. Filosofare per gli ispano-americani, significa adottare un *-ismo* straniero, sottoscrivere alcune tesi preesistenti, accettate attraverso la lettura e la ripetizione, più o meno fedele, delle opere delle figure più importanti dell'epoca. A questo proposito, Gómez Robledo¹² ha parlato dell'esistenza tra noi di una

¹² Antonio Gómez Robledo (1908-1994). Discepolo di Antonio Caso e José Gaos. Proseguì la sua formazione in diverse Università straniere: la Facoltà di Diritto di Parigi, l'Accademia di Diritto Internazionale dell'Aia, l'Università di Rio de Janeiro e l'Università di Fordham di New York. Dal 1959 fu ambasciatore in diversi paesi: Brasile, Italia, Tunisia, Grecia e Svizzera. Termina la sua carriera diplomatica in Messico, come Ambasciatore Emerito, nel 1992. Si interessò a diversi temi di filosofia, principalmente relazionati con Socrate, Platone e Aristotele. Di quest'ultimi tradusse: *La República* di Platone (1971), *l'Etica Nicomachea* (1954) e la *Politica* (1971) di Aristotele. Scrisse anche su Sant'Agosti-

sorta di “disfattismo filosofico”, conseguente, nell’ordine dello spirito, del “disfattismo politico”¹³.

X) Un’altra caratteristica è la *ricettività universale*, cioè una disponibilità aperta e quasi illimitata ad accettare qualsiasi tipo di prodotto teorico procedente dai grandi centri della cultura occidentale, all’interno delle più diverse scuole e tradizioni nazionali, e con stili e scopi spirituali dissimili. Questo a condizione che abbiano raggiunto una certa fama o un sensibile ascendente nell’opinione filosofica europea, nord-americana e, in alcuni casi, orientale, anche se il più delle volte questo effetto viene raggiunto attraverso l’Occidente.

Anche se si riconosce che c’è un elemento di adattamento e cambiamento nell’imitazione e nella ricezione, il bilancio finale di questa apertura ispano-americana è, crediamo, una caratteristica negativa. Il concetto di *universalismo imitato* introdotto da Samuel Ramos è quindi perfettamente applicabile in questo caso¹⁴.

no, S. Tommaso, Dante, Machiavelli, Pascal, Bergson, e Edith Stein. Tra i suoi libri più importanti, occorre ricordare: *Política de Vitoria* (1940), *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana* (1942), “La filosofía en el Brasil” (1946), *Platón, los seis grandes temas de su filosofía: la virtud, las ideas, el alma, el amor, la educación y el Estado* (1974) [NdT].

¹³ A. GÓMEZ ROBLEDO, *La filosofía en el Brasil*, 1946, p. 189.

¹⁴ Samuel Ramos (1897-1959). Professore di Estetica e di Storia della filosofia della *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM), fu discepolo di Antonio Caso. La sua filosofia avvertì anche l’influenza di Max Scheler e di José Ortega y Gasset. Condizionato da questi filosofi, Ramos sviluppò un’antropologia filosofica che dava priorità al valore della “personalità”: uno degli elementi ontologici essenziali per l’esistenza umana. Tra le sue principali opere sicuramente *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), è quella più nota. In questo saggio, il filosofo messicano analizza la personalità nazionale del suo paese cercando di spiegarla attraverso il diffuso sentimento di inferiorità che si nasconde dietro le diverse maschere che adotta il messicano. Altro testo dove è presente la preoccupazione per il messicano è il saggio del 1940 *Hacia un nuevo humanismo*. Altri suoi lavori importanti sono stati: *Más allá de la moral de Kant* (1938), *Historia de la filosofía en México* (1943) e *El proble-*

XI) Ci sono altre caratteristiche di segno analogo legate a quelle precedenti. Le prime sono la *superficialità* e la *poverità* – in termini generali – che mostrano i principi e gli sviluppi dottrinali della nostra filosofia. In essa la dissertazione oratoria e la sinossi più o meno letteraria, prevalgono sull'elaborazione critica delle idee nei processi lenti e faticosi di analisi e di creazione, così come richiede la disciplina del pensiero razionale. In Ispanoamerica, il più delle volte, l'ansia filosofica è soddisfatta e consumata nella necessità dell'esposizione pedagogica, nella sintesi e formulazione non tecnica delle dottrine e dei sistemi importati per l'uso della scuola.

Va notato che l'imitazione e la ricettività fanno sì che questo carattere, comune tra noi, non sia accompagnato da un tipico orientamento o stile di pensiero, e ciò determina il seguente tratto negativo.

XII) *Assenza di una caratteristica tendenza metodologica e di una identificabile propensione teorica, ideologica*, idonee a fondare una tradizione di pensiero o almeno a disegnare il profilo in un modo intellettuale ben definito. A differenza di quanto accade, ad esempio, con il pensiero britannico facilmente identificabile, nonostante differenze dottrinali molto importanti, per un chiaro marchio "empirico", non esiste una solida base per definire uno stile simile nella filosofia ispano-americana e nemmeno, ovviamente, nei singoli paesi. A volte si parla di un'inclinazione *pratica* dei filosofi ispano-americani, altre volte di una vena speculativa o poetica che alimenta il loro lavoro. Ma, a parte il fatto che queste caratteristiche si contraddicono a vicenda, è necessario sottolineare che le loro manifestazioni – deboli e confuse – sono scomparse rapidamente e quasi completamente

ma del a priori y la experiencia (1955). Sono da ricordare anche le sue riflessioni sull'arte che esprime in *Filosofía de la vida artística* (1950) e *Nuevo ensayo sobre Diego Rivera* (1959), dove rivendica l'opera muralista del messicano Diego Rivera [NdT].

ogni volta che sono prevalse le influenze del segno opposto. Non esiste, quindi, un tale marchio, a meno che non si voglia considerare l'assenza di definizione e la nebbia delle concezioni come carattere distintivo, il che equivarrebbe a confermare la tesi che stiamo delineando.

XIII) *Una correlativa assenza di contributi originali*, nuove idee e tesi che possono essere incorporate nella tradizione del pensiero mondiale. Non esiste un sistema filosofico di origine ispano-americano, una dottrina con un significato e un'importanza per l'insieme del pensiero universale. Non ci sono reazioni polemiche alle affermazioni dei nostri filosofi a livello mondiale, né conseguenze ed effetti dottrinali su altre filosofie. Le nostre figure filosofiche più rilevanti sono stati relatori o professori e, sebbene in questo campo la loro azione sia stata molto fruttuosa e abbia segnato il processo educativo dei nostri paesi, non ha avuto alcun effetto al di fuori dei confini ispano-americani e, talvolta, è rimasto circoscritto all'interno di un singolo paese.

XIV) *C'è un forte senso di frustrazione intellettuale* tra gli studiosi della filosofia in Ispanoamerica. È sintomatico che i più lucidi rappresentanti della nostra filosofia si siano preoccupati dell'esistenza di un pensiero filosofico proprio e che, di fronte a una risposta spesso negativa o comunque non molto ottimistica, hanno formulato progetti per la futura costruzione di una filosofia autoctona. Al contrario, questa preoccupazione non è frequente in quei paesi che hanno dato un contributo decisivo allo sviluppo della filosofia e che, per così dire, sono ben radicati nel territorio della teoria filosofica e si muovono al suo interno come in casa propria. Insoddisfatti e insicuri, gli ispano-americani si sono sentiti in un territorio straniero quando si sono addentrati nel territorio della filosofia, in quanto consapevoli della loro mancanza di originalità speculativa.

XV) *Grande distanza tra coloro che praticano la filosofia e la comunità nel suo insieme*. Non c'è modo di considerare le nostre filosofie come un pensiero nazionale, con una impronta differente e con una ripercussione in ampi settori della popolazio-

ne, come si parla, ad esempio, di una filosofia tedesca, francese o addirittura nord-americana. Non è possibile per la comunità riconoscersi nelle filosofie diffuse tra gli esperti dei nostri paesi, proprio perché si tratta di pensieri trapiantati, installati, per così dire, in un vuoto di tradizione riflessiva e perché possono essere considerati prodotti spirituali espressivi di altri popoli e di altre culture, che una raffinata minoranza cerca di comprendere e condividere nel nostro ambiente. Non neghiamo che esista un fattore universale nella filosofia, né pensiamo che la filosofia debba essere “popolare”; ma siamo convinti che il modo proprio di una forma molto elaborata di creazione intellettuale, quando è genuina, traduce la coscienza di una comunità e trova in essa profonda risonanza, soprattutto attraverso le sue origini etiche e politiche. Questo è quello che più manca nella filosofia ispano-americana.

I risultati di questa descrizione e di questo esame dipingono un quadro piuttosto negativo del pensiero ispano-americano. Infatti, le carenze prevalgono sulle conquiste nella storia della nostra inquietudine filosofica che induce, come più volte è stato fatto, a porre la questione radicale se la filosofia sia il prodotto storico considerato come tale nei nostri paesi o, in ogni caso, in che senso si può parlare di filosofia nell’America ispano-indiana alla luce dei risultati dell’evoluzione storica del nostro pensiero.

Lo sviluppo di queste domande è stato il motivo e il contenuto della polemica sulla filosofia ispano-americana di cui dobbiamo esaminare ora i momenti principali. Questo ci fornirà una base più solida e più ampia per formulare il nostro giudizio.

Ci occuperemo ora di alcune delle più importanti interpretazioni della filosofia ispano-americana che, in un modo o nell'altro, affrontano le domande che abbiamo formulato nell'introduzione e nella parte finale del capitolo precedente. Non intendiamo né vogliamo offrire un quadro completo dei contributi su questo tema, ma solo presentare i momenti rilevanti e gli argomenti specifici del dibattito sulla nostra filosofia, che costituisce un prezioso incremento e complemento dei lavori sulla storia delle idee realizzate nei nostri paesi, soprattutto negli ultimi decenni.

I) Forse Juan Bautista Alberdi è il primo filosofo ispano-americano che esplicitamente si è posto il problema della nostra filosofia¹. Nella sua famosa lezione inaugurale del 1842, "Ide-

¹Juan Bautista Alberdi (1810-1884). Scrittore, sociologo e filosofo. Indubbiamente il primo intellettuale a porsi il problema dell'identità americana e ad avvertire la necessità di costruire una filosofia americana. Nel suo primo importante testo *Fragmento preliminar al estudio del Derecho* (1837), che rappresenta anche il suo periodo giovanile, esprime profonda ammirazione per il razionalismo cartesiano e, in generale, per la filosofia francese a tal punto da consigliare alla "filosofia americana" di diventare una copia di quella francese. Sono i primi anni della dittatura di Juan Manuel Rosas (1835-1852), anni in cui Alberdi considerava positivo l'operato di Rosas. La poca attenzione che il dittatore presta al suo libro e la dichiarazione di guerra della Francia ai paesi dell'area della Plata, spingono Alberdi a rivedere le sue posizioni. Si trasferisce a Montevideo e inizia così un secondo periodo (1838-1842) in cui scrive contro Rosas e la politica francese. A Montevideo, su richiesta del *Colegio de Humanidades*, pubblica *Ideas para presidir la Cofección del Curso de filosofía Contemporánea* (1842). Un notevole cambio rispetto al testo precedente. La filosofia proposta non deve essere più copia di una filosofia europea, ma espressione

as para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea”, così come in alcuni articoli polemici scritti durante il suo esilio a Montevideo, si chiede se esiste la filosofia americana, come dovrebbe essere e quale missione dovrebbe svolgere, esponendo a questo scopo un punto di vista chiaro, esemplare e di singolare interesse per chiarire la questione che ci riguarda.

Secondo l'illustre argentino, “ogni paese, ogni epoca, ogni filosofo ha avuto una filosofia propria, che in parte si è diffusa, che in parte è durata a lungo, perché ogni paese, ogni epoca e ogni scuola hanno dato soluzioni diverse ai problemi dello spirito umano”². Quindi, così come sono esistite ed esistono filosofie di altri paesi, quella greca, francese, tedesca, ecc., è necessario che esista anche una filosofia ispano-americana che, però, ancora non esiste. Come pensiero con un proprio stile è un progetto che deve diventare realtà.

Per questo scopo, è necessario considerare le caratteristiche del pensiero dell'epoca che indica una direzione costruttiva.

delle esigenze storico-sociali di una comunità nazionale. Altro testo importante del filosofo argentino è *Bases para la organización política de la República Argentina* (1852), che influi molto sullo sviluppo della struttura dello Stato argentino e servì come orientamento per elaborare la costituzione del paese. Anche qui, un cambio con le idee espresse nel suo primo libro. Protezionista e antiliberalista nel *Fragmento preliminar...*, liberale e liberista nelle *Bases...*, con una forte fiducia nel progresso. Il paese da considerare non è più la Francia, ma l'Inghilterra. Del filosofo argentino, occorre ricordare altri due testi: *El crimen de la guerra* (1870) *Peregrinación de Luz del Día o viaje y aventuras de la Verdad en el Nuevo Mundo* (1871). Il primo può essere considerato un testo pacifista, scritto in occasione del concorso promosso dalla organizzazione antimilitarista “Liga Internacional permanente de la paz”, sul tema *Le crime de la Guerre dénoncé á l'Humanité*, a Parigi. Anche in questo testo, professa piena fiducia nel progresso, necessario proprio per porre fine alle guerre. L'altro, *Peregrinación...* è una ironica critica alla società argentina, fa una caricatura dei personaggi della politica e della cultura Argentina dell'epoca. Morirà in Francia nel 1884 [NdT].

²J. BAUTISTA ALBERDI, “Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea”, in *Escritos póstumos*, t. XV, pp. 605-606.

Alberdi ritiene che sia terminato il momento delle filosofie analitiche – come il sensismo di Condillac e Cabanis –, filosofie di un'epoca di distruzione, di un'epoca rivoluzionaria che il mondo ha appena vissuto in tutta la sua intensità. Ora è il momento della sintesi, della costruzione di un nuovo ordine. Pertanto, la filosofia da costruire è quella, appunto, della sintesi, dell'organizzazione³. Questa conclusione non è valida solo per l'Europa, ma anche per l'America. “E non si obietti, scrive Alberdi, che l'Europa abbia le sue necessità così come l'America le sue. Questo, che sotto molti aspetti è incontrovertibile, non lo è sotto altri in cui i bisogni sociali di entrambi i mondi, al giorno d'oggi, sono identici e solidali. Provenendo dallo stesso secolo, da quattro rivoluzioni repubblicane e democratiche, tutte sorelle per scopi e per origine, i due continenti si agitano oggi per la concezione e la costituzione di una nuova associazione che sostituisce quelle che hanno rovesciato le grandi rivoluzioni di Washington, Mirabeau, Moreno e del popolo francese nel 1830”⁴.

Da questa prospettiva è possibile guardare indietro alle filosofie europee che, in quel momento, si distinguono per trovare quella più adatta. Procedere in modo adeguato, secondo Alberdi, perché i nostri popoli non hanno una propensione speculativa, vale a dire che l'aspetto teorico, puro della filosofia non è alla loro portata. Infatti, per dirla con le parole di Alberdi, “l'America pratica ciò che l'Europa pensa”⁵.

D'altra parte, bisogna considerare altre caratteristiche nazionali, l'indole della razza, il modo di concepire e recepire le idee. Ecco perché la scelta della filosofia -guida dell'affinità del genio collettivo – non può che cadere sul pensiero francese. “Il popolo d'Europa, scrive Alberdi, che per le forme della sua intel-

³ Cfr. J. BAUTISTA ALBERDI, “Filosofía”, in *Escritos póstumos*, t. XIII, pp. 127-128.

⁴ J. BAUTISTA ALBERDI, “Al señor profesor de filosofía don Salvador Ruanó”, in *Escritos póstumos*, t. XV, p. 613.

⁵ J. BAUTISTA ALBERDI, “Ideas...”, in *Escritos póstumos*, t. XV, p. 613.

ligenza e per il suo carattere è destinato a presiedere all'educazione di questi paesi è senza dubbio la Francia"⁶. Ma, aggiunge: "Fortunatamente, nell'attuale filosofia francese ci sono, rielaborate, le conseguenze più importanti della filosofia scozzese e di quella tedesca"⁷. Questo assicura l'universalità dell'importanza ideologica consigliata.

Un altro aspetto da ricordare della proposta di Alberdi, che completa il quadro dell'interpretazione della nostra filosofia, è l'idea che la filosofia da fondare nel nostro continente o meglio, nell'America ispanica, debba essere – in virtù delle nostre peculiarità e dei nostri bisogni – non pura, teorica o astratta ma applicata alla soluzione dei problemi di organizzazione sociale e alla promozione di una vita civile in questi paesi. "La nostra filosofia dovrà proporre, dunque, una serie di soluzioni date ai problemi che interessano i destini nazionali; o meglio, la ragione generale del nostro progresso e dei nostri miglioramenti, la ragione della nostra civiltà; o la spiegazione delle leggi con cui realizzare lo sviluppo della nostra nazione; le leggi con cui dobbiamo raggiungere il nostro fine, cioè la nostra civiltà, perché la civiltà non è altro che lo sviluppo della nostra natura, cioè il compimento del nostro fine"⁸. Dunque la filosofia, sebbene importata dall'Europa, dovrà operare nel senso della costruzione, del consolidamento e del progresso del nostro essere nazionale.

In breve, per Alberdi non esiste una filosofia americana, ma deve esistere e può esistere accettando i sistemi europei giusti per la nostra idiosincrasia. Il suo compito dovrà essere quello di risolvere i nostri problemi e promuovere la nostra civiltà. Sarà una filosofia nazionale nonostante la sua origine straniera, perché la filosofia non si nazionalizza per i suoi oggetti o per i suoi metodi, ma "per le sue peculiari applicazioni alle esigenze

⁶ Ivi, p. 607.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ivi, pp. 615-616.

di ogni paese e di ogni momento”⁹. Questo è, in sostanza, il primo punto di vista critico sulla nostra filosofia, il cui orientamento dovremo trovare, con sfumature e combinazioni dottrinali di natura variabile, nei pensatori più recenti.

II) Analizzando il dibattito contemporaneo, consideriamo innanzitutto la tesi di Vasconcelos proposta nella sua conferenza del 1930, *Necesidad de una filosofía iberoamericana*, e in altre sue opere sulla cultura del nostro continente, come *La raza cósmica* e *Indología*. Nella prima di queste opere Vasconcelos sostiene, come Alberdi, la tesi che fino ad ora non ci sia stata filosofia nella nostra America. Crede, però, che sia giunto il momento di dedicarsi a essa con capacità e possibilità di progresso. Per tale scopo è necessario utilizzare le tecniche dei paesi europei, soprattutto quelle della filosofia tedesca che si offrono, secondo lui, come utili prodotti di vecchie civiltà che hanno perso la loro vena inventiva. Basandosi sulle considerazioni storiche spengleriane, Vasconcelos pensa che l'America possa superare il Vecchio Continente nel campo del pensiero. Si è in una posizione vantaggiosa per un tale contributo alla cultura mondiale, perché mentre i popoli europei, e anche quello nord-americano, vivono chiusi in un nazionalismo pieno di pregiudizi di razza e tribù, noi apriamo il nostro spirito a tutti i venti della storia. Come Alfonso Reyes, suo compagno di generazione, che vede nell'universalismo dell'intelligenza un tratto distintivo dell'americano, Vasconcelos crede nell'esistenza di una dimensione universale dell'ispano-americano, prodotto della sua gioventù e del suo meticcio, che si tradurrà in una filosofia di ampiezza mondiale¹⁰. Questo sarà un evento incomparabile nella storia.

⁹ Ivi, p. 616.

¹⁰ A. REYES, “UltimaTule”, in *Obras Completas*, t. XI, p. 86, México, 1960. È opportuno considerare l'analisi di Reyes sull'universalità della nostra cultura intellettuale, perché è un'analisi condivisa da diversi autori studiati in questo saggio.

“Noi iberoamericani, scrive il maestro messicano, ci troviamo come all’incrocio di tutte le strade. Come i nuovi arrivati della storia, ma anche come gli eredi di tutte quelle esperienze e di tutta quella saggezza, siamo simili a un grano concentrato in cui tutte le specie di piante avrebbero messo la loro essenza. Da una tale concentrazione di semi nascerà un nuovo regno della vita. La facoltà di scelta [...] non aveva mai avuto campi più ampi e materiali più ricchi in cui esercitarla”¹¹.

Vasconcelos supera così i dubbi che all’inizio aveva avuto sulla filosofia in generale, sulla pertinenza di una filosofia ispano-americana: “Vago sogno – arriva a scrivere – delle classi relativamente benestanti, non è questo tutto pensiero filosofico, tutta letteratura?”¹² – e finisce per affermare la necessità, per i nostri paesi, di esprimere la loro idea del mondo, perché questo è il segno del loro fermo radicamento nella storia. E ancora: “Ogni popolo che aspira a lasciare la sua impronta nella storia, ogni nazione che inizia una propria era è costretta, proprio da questo fatto, dall’esigenza del suo sviluppo, a praticare una rivoluzione di tutti i valori e a erigere una costruzione provvisoria o perenne dei concetti”¹³. Questa costruzione, legata alla vita del popolo, è la filosofia nazionale o la filosofia fatta con i “tesori dell’esperienza nazionale” – che è cosa diversa dal nazionalismo filosofico opposto all’universalismo della più alta riflessione teorica – oggi, nel momento in cui la stella dell’Europa declina, l’America può e deve dare¹⁴.

III) In contrasto con il messianismo americano di Vasconcelos, il peruviano José Carlos Mariátegui, figura di spicco, come è noto, del pensiero marxista, in un suo articolo del 1925 *¿Existe un pensamiento hispano-americano?*, assume un atteggiamento

¹¹ J. VASCONCELOS, *Indología*, 1926, p. 204.

¹² Ivi, p. 132.

¹³ Ivi, p. 109.

¹⁴ Ivi, p. 110.

piuttosto scettico sull'esistenza e sulla possibilità di una nostra filosofia. Opponendosi a coloro che, come Alfredo L. Palacios – e indirettamente anche Vasconcelos – pensavano che la prima guerra mondiale avesse annunciato il declino della cultura europea, scrive: “L'Europa non è, come assurdamente si afferma, esausta e paralizzata. Nonostante la guerra e il dopoguerra, conserva il suo potere di creazione”¹⁵. E aggiunge, sottolineando la nostra dipendenza spirituale: “La nostra America continua a importare dall'Europa idee, libri, tecnologia e mode”¹⁶. Per lui, la giusta interpretazione del fenomeno europeo è un'altra: “Ciò che finisce, ciò che diminuisce, è il ciclo della civiltà capitalista. Una nuova forma sociale, un nuovo ordine politico, sta prendendo forma nel cuore dell'Europa”¹⁷. Dal punto di vista socialista, e alla luce delle recenti esperienze storiche, Mariátegui pensa all'Europa come “il continente delle più alte palingenesi”, da cui ci si aspettano nuovi contributi di altissimo valore nel campo del pensiero¹⁸.

Il contrasto con l'America è netto. Con franca intenzione critica chiede: “Gli artisti, i più importanti intellettuali contemporanei, non sono ancora europei?” E risponde: “L'Europa si nutre della linfa universale. Il pensiero europeo è immerso nei misteri più remoti, nelle civiltà più antiche. Per queste ragioni può ammalarsi e guarire”¹⁹. D'altra parte, qual è la situazione della filosofia ispano-americana e, soprattutto, esiste tale filosofia? In questa affermazione, è chiaramente espresso il punto di vista dell'ideologo peruviano: “Mi sembra evidente l'esistenza di un pensiero francese, di un pensiero tedesco, ecc. nella cultura dell'Occidente. Non mi sembra altrettanto evidente,

¹⁵ *Mundial*, Lima, 1° de mayo de 1955, p. 9.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

nello stesso senso, l'esistenza di un pensiero ispano-americano"²⁰. Quello che c'è in America Latina è la conseguenza del pensiero europeo, non un prodotto originale. "Tutti i filosofi della nostra America – afferma Mariátegui – si sono formati in una scuola europea. Non si avverte lo spirito di razza nel loro lavoro. La produzione intellettuale del continente non ha caratteristiche proprie. Non ha contorni originali. Il pensiero ispano-americano, generalmente, non è altro che una rapsodia composta da motivi ed elementi del pensiero europeo. Per provarlo, basta analizzare il lavoro dei massimi rappresentanti dell'intelligenza indo-iberica"²¹.

Esaminando le cause di tutto questo, Mariátegui dimostra che lo spirito ispano-americano non è formato, poiché non lo sono le sue comunità nazionali. Finché permangono grandi maggioranze povere, non ci saranno né integrazione, né nazionalità. Quindi, il razionalismo proclamato da alcuni gruppi ispano-americani (sotto forma di invocazione alla "peruvianità" o ad altri concetti simili) non può che essere un sentimento falso e straniero.

La debolezza delle nostre comunità si riflette nel pensiero e spiega la sua mancanza di sostanza. Il compito che si offre agli ispano-americani, interessati al progresso del proprio pensiero, è quello di risolvere il conflitto storico-sociale che è alla radice di quelle carenze. Non c'è spazio, dunque, per le illusioni sull'America e ancor meno per nutrirsi di una "esaltazione artificiale e retorica del proprio presente", un'esaltazione meramente verbale che maschera la realtà ed è compensata da una critica dell'Europa che nulla autorizza²².

IV) Sebbene Alejandro Korn affronti specificamente il problema della filosofia in Argentina, le sue proposte hanno un

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

interesse più universale, in quanto coincidono con altre che si applicano all'Ispanoamerica in generale. Esaminiamo gli orientamenti centrali di questa riflessione. Per prima cosa, il "maestro" argentino fa notare un fatto piuttosto insolito nella nostra storia culturale, cioè che in Argentina ci fu una filosofia nazionale all'epoca che seguì la caduta di Rosas, ma non esiste nel presente: "da mezzo secolo – scrive Korn – da Caseros fino al Novecento, abbiamo avuto una nostra filosofia, un insieme di idee fondamentali confermate da un consenso comune"²³. Questa questione è intimamente legata a un'altra, che evidenzia ancora Korn: l'esistenza di una caratteristica diversa, di qualcosa di peculiare nel pensiero del suo paese, nonostante il fatto che le dottrine accettate e diffuse provengano dall'Europa. "Dall'altra parte dell'oltreoceano, scrive Korn, riceviamo abbigliamento e filosofia già confezionate. Tuttavia, all'articolo importato, imprimiamo il nostro sigillo. Questo può sfuggire a noi, ma non allo straniero che ci visita. Scopre più lui le caratteristiche autoctone – buone o cattive – di quanto noi stessi sospettavamo"²⁴.

Quando questo nucleo di pensiero nazionale si è perso, l'originalità o gli elementi di autenticità del pensiero filosofico sono scomparsi. Ecco perché Korn non smette di manifestare chiaramente il suo disaccordo con il senso imitativo che predomina nel pensiero del suo paese, con quella "ridicola ansia – come lui stesso afferma – che noi argentini spesso sperimentiamo, di rinchiuderci, di subordinare il nostro pensiero a un pensiero estraneo, di scoprire disperatamente qual è l'ultimo urlo di poeti e filosofi", per adattarvi la nostra intelligenza²⁵. Da qui la diagnosi che formula nel prologo del suo noto libro *Influencias filosóficas en la evolución nacional*: "Siamo stati una colonia e

²³ A. KORN, "Filosofía argentina", in *Obras Completas*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1949, p. 29.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ivi*, p. 34.

non abbiamo smesso di esserlo nonostante l'emancipazione politica. In diversi ambiti della nostra attività dipendiamo ancora da energie esterne e, soprattutto la vita intellettuale, obbedisce con docilità, ora come in passato, all'influenza della mentalità europea. Il genio nazionale ha raramente trovato un'espressione autentica e indipendente; solo nella selezione degli elementi che assimila si manifestano le sue inclinazioni autoctone"²⁶.

Per correggere questo difetto, Korn propone un ritorno alla posizione della generazione di Alberdi e al suo programma nazionale soprattutto perché, d'accordo con l'autore di *Bases*, la mentalità argentina non è incline alla pura teoria. Siccome il pensiero astratto ispira solo un interesse medio, mentre invece le sue conseguenze sociali, pedagogiche o politiche appassionano, occorre orientare la filosofia verso l'analisi dei problemi della realtà, verso i veri bisogni dello sviluppo nazionale²⁷. Allo stesso modo come c'è stata un'ideologia argentina per l'accordo della nazione sui problemi capitali della sua esistenza storica, è adesso necessario cercare una filosofia che radichi nel suolo della vita nazionale, nella comunità di oggi. Non si tratta certo di indigenismo o antieuropeismo. Korn riconosce, senza riserve, l'appartenenza europea della cultura e quindi della filosofia argentina. Vuole, però, che questa filosofia, senza dimenticare la problematica umana universale, raggiunga una caratteristica propria fondando il suo pensiero sui problemi dei nativi

C'è, tuttavia, un altro aspetto dell'approccio di Korn che deve essere chiarito. Nel sostenere la tesi della propensione più pratica che teorica della mentalità argentina, Korn ha comunque segnalato che bisogna orientarsi in quella direzione per cercare la filosofia "a un livello superiore". Questo lento e difficile

²⁶ A. KORN, "Influencias filosóficas en la evolución nacional", in *Obras Completas*, op. cit., p. 43.

²⁷ Cfr. A. KORN, *Filosofía argentina*, op. cit., p. 39 e ID., *Nueva Bases*, op. cit., p. 203.

apprendimento è finalizzato a coltivare il pensiero filosofico secondo le più rigorose norme del lavoro accademico. Gli argentini – e in generale gli ispano-americani – hanno quindi all’orizzonte una filosofia concepita come pensiero universale che può essere condivisa senza distinzione da uomini di qualsiasi latitudine. Coesistono in Korn, anche se divergono nella sua interpretazione della realtà e del futuro della filosofia argentina, due concezioni del nostro pensiero che saranno difese e accentuate da altri filosofi e critici ispano-americani. Si tratta dell’idea di una filosofia neutra e universale in contrapposizione all’idea di una filosofia definita a livello nazionale nella sua personalità e nei suoi oggetti.

V) Un altro argentino, discepolo di Korn e maestro delle più recenti generazioni filosofiche, Francisco Romero, sottolinea l’aspetto della filosofia ispano-americana come attività accademica e professionale, alla maniera della grande tradizione occidentale. Sua è l’espressione, che abbiamo ricordato, della *normalità* filosofica applicata allo stato attuale del nostro pensare. Così spiega il suo concetto: “Prima di tutto, l’esercizio della filosofia come funzione ordinaria della cultura, insieme alle altre occupazioni dell’intelligenza. Non più come meditazione o creazione di qualche consapevole ragione dell’indifferenza circostante; né, per lo stesso motivo, come l’attività esclusiva di pochi uomini dotati di una vocazione capace di resistere nonostante tutto. Come ogni occupazione teorica, la filosofia consente e richiede anche il contributo di menti non straordinarie: è sufficiente la coscienza indispensabile per questi problemi, la serietà, l’informazione, la disciplina. La diffusa lettura, da parte di persone sempre più interessate, delle opere filosofiche, la conoscenza reciproca e lo scambio tra coloro che si occupano attivamente di filosofia, sta dando origine a quello che potremmo chiamare il “clima filosofico”, una sorta di opinione pubblica specializzata che agisce e agirà sempre di più, a seconda dei casi, come stimolo e repressione, come impulso e come freno [...] Aumenterà, così, la comprensione per lo sforzo serio, la sti-

ma per il valido contributo; diminuirà l'apprezzamento per l'improvvisazione brillante, per ogni tentativo di suscitare sorpresa o abbagliamento. L'attuale lavoro filosofico sarà considerato inserito nella linea dello sviluppo multisecolare del pensiero; non come un salto, ma come un progresso, quando realmente lo è"²⁸. È facile notare che questa nozione di normalità implica sia un allargamento dell'orizzonte della filosofia ispano-americana, sia una riduzione delle esigenze, poiché da un lato si accetta la possibilità che nei nostri paesi si dia una filosofia di tipo occidentale e, ancor di più, è già considerata in buona parte come realtà; dall'altro si riconosce che il lavoro filosofico è, per la maggior parte, un compito non eccezionale, un compito, tra gli altri, di esercizio intellettuale alla portata di mentalità più o meno comuni. L'unica cosa necessaria è lo sforzo serio e perseverante che deve radicarsi sempre più tra noi nella misura in cui progrediscono l'organizzazione educativa e le facilitazioni alla portata del filosofo professionale.

L'idea di progresso è fondamentale nell'impostazione di Romero. La normalità di oggi implica che la nostra filosofia è progredita rispetto agli sforzi e ai risultati del passato e avanza con passo deciso verso realizzazioni più complete. Questo, però, dovrebbe farci capire che non è possibile aspettarsi grandi frutti dal pensiero attuale. Così sarà per un certo periodo: "La nascente filosofia, scrive il maestro argentino, deve andare a scuola ancora per molto; bisogna invogliarla a una prolungata scolarizzazione, perché tutte le precocità – soprattutto quelle dell'intelligenza – sono pericolose e, nei casi meno gravi, si risolvono in deprecabili perdite"²⁹.

Di riflesso, il passato è giustificato. Un passato che, con grande soddisfazione, Romero considera studiato sempre più

²⁸ F. ROMERO, "Sobre la filosofía en Iberoamérica", in *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, 1944, pp. 126-127.

²⁹ Ivi, p. 130.

assiduamente e rigorosamente, altro segno di un reale risveglio della coscienza filosofica. Se quelli che oggi fanno filosofia stanno ancora imparando e devono imparare ancora per molti anni, nonostante l'evidente miglioramento delle condizioni del lavoro accademico, quelli che lavorarono prima, nell'America ispano-indiana, non potevano che produrre scarsi frutti intellettuali. "Di fronte alla richiesta di un lavoro teorico più configurato e copioso, scrive Romero, quasi tutti avrebbero potuto rispondere con le parole commoventi di uno di loro: «La vita non mi ha lasciato». Fecero filosofia, e molte altre cose, con energia e lungimiranza. Contribuirono, in vari modi, al progresso spirituale della loro patria, e il loro contributo fu così più efficace e tempestivo di quanto sarebbe stato se si fossero ritirati in un isolamento che altrimenti sarebbe stato un atto di egoismo"³⁰.

La normalità segna un nuovo momento, l'ora propizia per l'espressione delle nostre virtù intellettuali, che non sono poche anche nel campo speciale della filosofia. Francisco Romero è un ottimista della nostra propensione alla filosofia. Per lui, "la vocazione filosofica ibero-americana è nota, anche se solo ora comincia a prendere coscienza di se stessa"³¹. Alcune caratteristiche, che definiscono un carattere specifico del pensiero ispano-americano e annunciano future realizzazioni mature, si possono già evidenziare nelle dottrine più note. "Tra queste dottrine che costituiscono il variegato paesaggio della filosofia contemporanea, la mente ibero-americana sperimenta le sue prime formule. Semi per il momento, più di ogni altra cosa"³². Tuttavia, Romero crede di poter indicare, sebbene provvisoriamente, alcuni temi e motivi preponderanti e caratteristici della nostra filosofia. Questi sono: "questioni riguardanti lo spirito, i valori

³⁰ Ivi, p. 133.

³¹ ID., "Tendencias contemporánea en el pensamiento hispanoamericano", in *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, 1952, p. 18.

³² Ivi, p. 17.

e la libertà”³³. Si spinge fino a scoprire un’unità interna e profonda tra di essi, un’unità che tende “all’affermazione dello spirito, come essenza o apice della realtà” e che vede nella spiritualità “la libera realizzazione del valore”³⁴. Questa descrizione fa appello all’opera di filosofi ispano-americani rappresentativi come Deustua, Vaz Ferreira e Korn; tuttavia, conoscendo l’orientamento della filosofia di Romero, non è difficile vedere che coincide con le sue tematiche e soluzioni preferite. Per questo motivo non è generalizzabile, come propone il filosofo argentino, a tutta la nostra filosofia e ancor meno a quella di un periodo così antitetico come quello contemporaneo.

VI) L’evidenza dell’importanza della filosofia accademica in senso europeo, come possibilità e come obiettivo ravvicinato del pensiero della nostra America, si dà spesso nel problematico contesto della negazione di una filosofia contraddistinta come nazionale – messicana, argentina, peruviana o globalmente ispano-americana – e ancor più nel contesto di una filosofia che, prendendo la realtà americana come oggetto di riflessione, diverrebbe autentica e creativa.

Questa posizione può essere illustrata con diversi lavori e autori. Risieri Frondizi la adotta esplicitamente nel suo articolo *¿Hay una filosofía iberoamericana?*³⁵. Crede che si debba essere

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Risieri Frondizi, (1910-1985). Studiò all’Università di Harvard sotto la guida di importanti filosofi come Alfred North Whitehead, C. I. Lewis, R. B. Perry, W. Köhler, William Hicking. Periodo decisivo per la sua formazione che continuerà in Argentina con Francisco Romero. Contribuì a fonadare la *Facultad de Filosofía y Letras* della *Universidad Nacional de Tucumán*. La sua prima opera è del 1945, *El punto de partida del filosofar*. Vicissitudini del suo paese lo portarono ad accettare l’invito dello scrittore venezuelano Mariano Picón Salas a far parte della *Facultad de Filosofía y Letras* della *Universidad Central de Venezuela* di Caracas. Ancora una volta le vicende interne di un paese, – il presidente venezuelano Rómulo Gallegos fu deposto dal dittatore Marcos Pérez Jiménez – lo spinsero ad accettare l’invito del direttore del dipartimento

molto cauti nel valutare il pensiero attuale perchè si corre il rischio che per evitare il pessimismo sui risultati della storia della filosofia in America Latina si cada in un ottimismo difficilmente basato sui fatti. L'esame della crescente produzione bibliografica ispano-americana, che dichiara di aver fatto sistematicamente negli ultimi anni, dimostra che l'originalità non è un carattere acquisito dai nostri filosofi. "Si analizzino con uno sguardo critico – afferma Frondizi – quelle venti o trenta pubblicazioni che possono essere salvate dal naufragio di indebite pretese e vedremo come queste opere presuppongono un ripensamento dei problemi e delle questioni di senso europeo, senza che ci sia alcun contributo originale nell'approccio o nello sviluppo successivo. E quello che diciamo sulla produzione più recente può essere applicato, a maggior ragione, su quella precedente"³⁶.

Frondizi si rammarica per l'originalità, non per l'americanità. Anzi, gli sembra che negli ultimi anni sia stato commesso

di filosofia dell'Università di Yale, il filosofo Brand Blanshard. È l'inizio di un nuovo periodo influenzato dalla filosofia di lingua inglese. In Argentina, si era formato con la filosofia tedesca, francese e italiana. I filosofi studiati erano stati Husserl, Scheler, Hartmann, Bergson e Croce. Durante la permanenza a Yale pubblica *Substancia y función en el problema del yo* (1952). L'anno seguente fu tradotta in inglese, *The Nature of the Self: A Functional Interpretation*. Da Yale andò all'Universidad di Puerto Rico dove entra in contatto con diversi intellettuali: Juan Ramón Jiménez, Federico de Onís, Luis Alberto Sánchez, José Medina Echavarría, Francisco Ayala, e Ciro Alegría, tra gli altri. Nel 1952 è in Italia dove studia nell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma e conosce importanti filosofi italiani come Guido Calogero, Franco Lombardi, Ugo Spirito. Lo storicismo fu la filosofia particolarmente studiata. Nel 1955 ritorna in Argentina e ricoprirà diversi incarichi fino a diventare, nel 1957, Rettore dell'*Universidad de Buenos Aires*. Nel 1957 pubblica *¿Qué son los valores?*, testo che amplierà in edizioni successive. Ancora una volta le vicende interne del suo paese, il golpe del generale Juan Carlos Onganía, lo porteranno a lasciare l'Argentina per l'Università della California. Qui pubblicherà la quarta edizione della sua opera *¿Qué son los valores?*. Di Frondizi occorre ricordare un'altra opera importante scritta con Jorge J.E. Gracia, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX* (1977) [NdT].

³⁶ R. FRONDIZI, *Realidad*, Buenos Aires, n. 8, p. 161.

l'errore di accentuare questo carattere e di credere che attraverso la specificità nazionale si potessero ottenere frutti originali. Ritiene, contro questa tendenza, che non si debba avere alcuno scopo deliberato di fare filosofia di natura continentale, ma pensare filosoficamente senza specificazioni. "Per far emergere una filosofia ibero-americana, scrive Frondizi, bisogna «fare» filosofia e basta; il carattere ibero-americano arriverà in seguito"³⁷ Non si può negare, tuttavia, che vi siano stati progressi nella nostra America. Non c'è dubbio che esiste il clima filosofico di cui ha parlato Romero, anche se solo questo non garantisce l'originalità e l'autenticità del pensiero. Inoltre, dopo il positivismo, è stato compiuto un passo decisivo. Adesso la filosofia non si coltiva con sguardi extrafilosofici, ma per quello che è: come riflessione rigorosa con temi e metodi propri. In precedenza non è stato così. Predominava il pensiero motivato da sforzi pratici o applicati a oggetti diversi da questioni propriamente filosofiche. Il nostro tempo ha visto consacrare la filosofia come un esercizio prezioso per la propria sostanza che, per Frondizi, non la separa dalla vita, come si potrebbe pensare, perché possiede la sua propria trascendenza umana³⁸.

Dal punto di vista della filosofia cattolica, il messicano Antonio Gómez Robledo difende anche l'universalità della filosofia in tutte le sue discipline teoriche fondamentali, pur concedendo le trasformazioni storiche e le differenze nazionali delle discipline di carattere pratico come l'etica, "poiché – afferma nel suo libro dedicato alla filosofia in Brasile – le forme politiche e sociali del-

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 169-170. In un'altra opera, contrapponendo la filosofia latino-americana con quella nord-americana, Frondizi, senza nascondere alcuni caratteri negativi del nostro pensiero e di vederlo, inoltre, preoccupato soprattutto per la problematica antropologica, lo considera più prossimo al filosofare europeo riconoscendo, in questo modo, alcune affinità e valori comuni con la grande tradizione teorica europea. Cfr. *El filosofar en Latinoamérica y en Nortamérica*, in «Filosofía y Letras», México, n. 38.

la convivenza umana sono soggette a continui cambi, in questo campo sarà possibile dire con giustizia che le elucubrazioni sulle forme obsolete, sono già valide per i tempi successivi³⁹. Riconosce anche l'esistenza di modi tipici di pensare sostanzialmente uguali, in modo tale che, per lui, "i sistemi filosofici tradizionali possono mascherare, all'interno dell'intelligenza americana, un essere intenzionale di secondo grado che, senza lacerare l'unità dottrinale astratta, né l'unità umana dell'intellezione, si manifesta in un arricchimento stimolante del patrimonio spirituale comune"⁴⁰. Si tratta, quindi, di forme accidentali, varianti di un'istanza fondamentalmente universale come la filosofia è, e non può non esserlo, supponendo che non si riconoscano le tesi estreme dello storicismo che, per il filosofo messicano, è un'esagerazione eraclitea così dannosa come lo è l'idealismo radicale⁴¹.

Poiché il nostro pensiero – come dimostra molto bene l'esempio concreto del Brasile – non ha raggiunto nemmeno lontanamente l'originalità delle grandi correnti della filosofia occidentale ed è fondamentalmente imitativo, diventa necessario chiedersi perché questo pensiero sostanziale che è la filosofia rigorosa non si sia realizzato tra di noi e quali siano o potrebbero essere gli strumenti per farlo radicare in America. Gómez Robledo ritiene che – escludendo ogni tesi di debolezza o incapacità di razza – la spiegazione si trova nei difetti della formazione delle nostre classi colte, difetti che riguardano sia l'educazione generale, sia la specificità della formazione filosofica. Denuncia l'influenza negativa della dominante preparazione per le carriere liberali di tipo giuridico e l'assenza, nella scuola secondaria, di una solida base di lingue e di filosofia classica.

Il rimedio è quello di insegnare la filosofia partendo dalla grande tradizione del pensiero cristiano medievale e coltivando,

³⁹ A. GÓMEZ ROBLEDO, *La filosofía en el Brasil*, op. cit. p. XIII.

⁴⁰ Ivi, p. XVII.

⁴¹ Cfr. ivi, p. XII.

attraverso di esso, il greco e il latino. Questa linea pedagogica, oltre a dare un fortissimo sostegno al pensiero che garantisce le future realizzazioni riflessive lo preserva, secondo Gómez Robledo, dai pericoli di spersonalizzazione e deformazione straniera che possono derivare da un contatto stretto ed esclusivo con le lingue e le filosofie dei paesi oggi dominanti. “Le grandi lingue moderne, scrive Gómez Robledo, così come le creazioni culturali di cui sono veicoli, sono legate in misura maggiore o minore al genio della nazione da cui provengono e, di conseguenza, il loro esclusivo assorbimento da parte degli studenti finisce per trasformarli in coloni spirituali di quella comunità. È stato palese il caso del germanismo filosofico, che ha raggiunto l’estremo di costituire tra noi scuole, sette o cappelle che conservano ancora il nome della matrice che da tempo è scomparsa dalla stessa metropoli culturale”⁴². L’adozione della *filosofia perenne*, come percorso formativo in cui risplende l’universalità della ragione e, al tempo stesso, altre luci più profonde che conducono alla vera conoscenza della salvezza, è il passo da compiere. Questo non sarebbe contrario, ma piuttosto coinciderebbe con la propensione del nostro spirito a una sintesi del pensiero in cui la ragione si combina con il sentimento e l’immaginazione, come è già avvenuto storicamente nella teologia spagnola con innegabile forza e originalità. Un evento particolarmente interessante per noi in quanto esempio delle affinità culturali che ci uniscono con la Spagna⁴³.

Il peruviano Alberto Wagner de Reyna si colloca in una prospettiva critica e dottrinale molto simile a quella di Gómez Robledo quando sottolinea l’unità della filosofia e dell’origine occidentale ed europea della nostra cultura e quindi del nostro pensiero⁴⁴. “La filosofia, scrive, appartiene a quelle alte regioni

⁴² Ivi, pp. 193-194.

⁴³ Cfr. ivi, pp. 184-185.

⁴⁴ Alberto Wagner de Reyna (1915-2006). Durante la sua vita ha svolto diverse attività: avvocato, diplomatico, filosofo, storico. Attento studioso delle

della cultura in cui le differenze materiali (proprie dei diversi popoli) non hanno maggiore importanza e generalmente agiscono come predisposizioni naturali – in nessun modo insormontabili – nelle persone che meditano. Per questo motivo è possibile che si abbia una filosofia occidentale, diversa a secondo dei tempi e dei luoghi, ma essenzialmente la *stessa* nelle sue diverse branche (a loro volta intrecciate tra di esse)”⁴⁵. E più avanti aggiunge: “Alla cultura ibero-americana, occidentale secondo la sua specie e forma, individualizzata dalle condizioni peculiari del nostro popolo, corrisponde quindi un filosofare integrato nella tradizione europea. Questo non significa che dobbiamo pensare solo idee importate ma, grazie alla *nostra* tradizione filosofica – che è la stessa nel Vecchio e Nuovo Mondo – possiamo e dobbiamo continuare l’elaborazione della Storia della Filosofia, a parità di diritti e possibilità, ad esempio, con la Francia o la Germania”⁴⁶.

Questo obiettivo sarà raggiunto solo se il nostro pensiero si liberi da quattro pericoli che lo minacciano e lo danneggiano notevolmente al momento attuale, vale a dire: imitazione, arretratezza, imprecisione e superficialità. Il compito di salvataggio non solo è possibile ma anche imperativo come obbligo culturale volto ad affermare la nostra personalità storica. “È nostro dovere, scrive Wagner, prendere sul serio la responsabilità di una filosofia propria, trovare la strada indicata dalla nostra origine e ispirazione, che soffia anche su queste spiagge. Superare l’*imitazione* nella fedeltà alla tradizione che ci sostiene, nell’at-

politiche internazionali, soprattutto delle relazioni tra il suo paese e il Cile. Attività che trova conferma in due testi: *Historia Diplomática del Perú 1900-1945*; *Las relaciones diplomáticas entre el Perú y Chile durante el conflicto con España*. In campo filosofico è considerato uno dei più importanti rappresentanti dell’esistenzialismo cristiano in Perù. Rigoroso studioso di Heidegger, al filosofo tedesco è dedicato il suo libro *La Ontología Fundamental de Heidegger* (1939) [NdT].

⁴⁵ A. WAGNER DE REYNA, *La Filosofía en Iberoamérica*, Lima, 1949, p. 85.

⁴⁶ Ivi, pp. 85-86.

tacco ai problemi, nell'esperienza effettiva della concezione che si difende, cioè: nel filosofare genuino dell'esistenza angosciata e riferita, mondanamente, solo a se stessa. Superare l'*arretratezza* nell'informazione adeguata e nell'atteggiamento sovrano dello spirito, che sempre è a suo modo, ma che ha il potere di essere ovunque. Superare l'*inesattezza* nella nobile diffidenza della «scienza», rendendo omaggio al minimo dato, al rigore, che è la garanzia contro l'ambiguità e la vaghezza. Superare la *superficialità* nell'esperienza intima del filosofare, nell'attenta analisi e nella piena espressione della difficoltà con cui le loro testimonianze e le loro aspirazioni plasmano l'esistenza⁴⁷. La ricetta finale, come si vede, è pedagogica, accademica: lo studio delle principali lingue classiche e moderne, l'iniziazione alla tecnica della ricerca filosofica, la disciplina dell'analisi e della critica. Lungo il cammino di questa riforma, che comporta cambi istituzionali, la filosofia, entità unica e universale, darà i suoi frutti anche in Ispanoamerica⁴⁸.

VII) Pur collocandosi in una diversa prospettiva teorica un altro peruviano, Francisco Miró Quesada⁴⁹, pone grande enfa-

⁴⁷ Ivi, pp. 111-112.

⁴⁸ Cfr. ivi, pp. 99.

⁴⁹ Francisco Miró Quesada (1918-2019). Si interessa a diverse correnti filosofiche privilegiando, però, quella analitica e quella americanista. Per quanto riguarda la filosofia analitica occorre ricordare due suoi importanti lavori: *Lógica* (1946) e *Filosofía de las matemáticas* (1954). Indubbiamente, però, il suo maggiore contributo lo ha dato alla storia della filosofia ispano-americana con due testi: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974) e *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981). Il suo ruolo è stato determinante durante gli incontri di filosofia che si tennero nella città mesicana di Morelia nel 1975. Mediò tra le diverse anime della Filosofia della Liberazione e il documento finale, la *Declaración de Morelia*, deve molto al suo operato. Ebbe un ruolo attivo anche in politica con il partito *Acción Popular* del leader Fernando Belaúnde presidente del Perù dal 1963 al 1968, anno in cui fu deposto dal golpe del generale J. Velasco. Del partito *Acción Popular* Miró Quesada divenne l'ideologo, scrivendo diversi testi politici: *El hombre sin teoría* (1958), *La ideología de Acción Popular* (1963), *Compendio ideológico* (1966) ed *Exposi-*

si nel riconoscere i legami che relazionano la filosofia di questa parte del mondo con il pensiero europeo: “Qualunque cosa possano dire i sostenitori di una filosofia originale latino-americana, dichiara in un intervento alle *Coversaciones Filosóficas Interamericana de La Habana*, la nostra filosofia non cesserà mai di appartenere all’orbita occidentale. Forse in futuro diventerà una filosofia autentica, affrontando in maniera originale l’approfondimento dei grandi problemi. Ma i suoi elementi di base saranno occidentali. La filosofia latino-americana, in quello che è e in quello che sarà, è legata alla filosofia europea da legami di consanguineità. Tra le due vi è una consanguineità di primo grado”⁵⁰. Le differenze, però, tra un pensiero e l’altro non vengono ignorate. Si sarà già notato il riferimento all’assenza di autenticità della nostra filosofia. Per Miró Quesada, altre caratteristiche la distinguono da quella europea: la nostra è una filosofia *eccentrica*, cioè si costituisce guardando all’Occidente, ha un’ampiezza panoramica, in contrasto con la canalizzazione europea in scuole e correnti definite; cerca di raggiungere le sue origini occidentali a differenza di quella europea che parte da esse; ha una *ipersensibilità storica*, cioè un acuto senso della sua situazione nella storia e, infine, è essenzialmente *prospettica*, riconosce la propria debolezza e cerca se stessa, come pensiero “vero”, nel futuro⁵¹. Questo futuro è in parte promettente, in quanto è possibile fondare un’autentica filosofia ispano-americana, lavorando con tenacia e serietà, soprattutto in due campi molto adeguati alla nostra situazione: l’epistemologia della filosofia e l’antropologia filosofica. Mediteremo sempre, però,

ción sistemática de la Ideología de Acción Popular (1966). Subito dopo il golpe, scrisse *Humanismo y revolución* (1969) allo stesso tempo elogio e critica della precedente esperienza politica [NdT].

⁵⁰ F. MIRÓ QUESADA, *Conversaciones filosóficas interamericanas*, (Homenaje de Centenario al apóstol José Martí), Sociedad Cubana de Filosofía, La Habana, 1953, p. 128.

⁵¹ Ivi, pp. 123-125.

a contatto con il pensiero dell'Occidente, perché in Europa ci sono le fonti della filosofia che possiamo elaborare. In questo stesso ambiente risiedono i due principali difetti che ci minacciano: il complesso di inferiorità dovuto al confronto dei nostri frutti con le più alte realizzazioni del pensiero europeo, che può condurci “verso una filosofia arida, infertile ed epigonale”, e il sentimento opposto di superiorità, alimentato dall'idea di novità e dal grande futuro dell'America, che può condurci “verso una filosofia avventata, irresponsabile e superficiale”⁵².

Diversi filosofi che hanno partecipato a queste conversazioni concordano sullo stesso metodo, anche se con sfumature diverse⁵³. Così, per il professore cileno Jorge Millas è possibile parlare di filosofia americana con tre significati: 1) come una filosofia che alcuni uomini nel nostro continente insegnano, praticano, scrivono; 2) come una filosofia con una modalità, uno stile, non nel contenuto ma nell'atteggiamento, caratteristico di chi fa filosofia nell'America ispano-indiana, e 3) come un pensiero fondamentalmente rinnovatore del processo filosofico. Non vi è dubbio che esiste una filosofia ispano-americana nei primi due significati, non così nel terzo, poiché nulla di simile a un pensiero originale e rivoluzionario è stato prodotto in questa parte del mondo⁵⁴. D'altra parte, Millas non accetta un quarto modo di caratterizzare il termine filosofia, cioè con riferimento allo studio della realtà dell'Ispanoamerica, un modo molto comune tra i difensori dell'esistenza di una filosofia suscettibile di essere chiamata ispano-americana. Per lui, una filosofia ispano-americana è qualcosa di molto diverso da una filosofia sull'America-ispanica. La prima può avere o meno come tema l'America; la seconda può essere *ispano-americana*. “Se la nostra

⁵² Ivi, p. 127.

⁵³ *Conversaciones filosóficas interamericanas*, (Homenaje de Centenario al apóstol José Martí), Sociedad Cubana de Filosofía, La Habana, 1953.

⁵⁴ J. MILLAS, *Conversaciones filosóficas interamericanas*, op. cit., pp. 166-167.

meditazione sull'America, per esempio, -afferma Millas-, si baserà sui punti di vista universali della storia della filosofia, anche se il nostro tema è l'America, sarà una filosofia di carattere universale, semplicemente filosofia rispetto all'America, ma non filosofia americana, per il fatto che il suo tema è quello concreto dell'America”⁵⁵.

Nello stesso convegno, Aníbal Sánchez Reulet ha sostenuto una tesi molto simile⁵⁶. “Credo, - ha affermato -, che almeno dal punto di vista storico e sociologico esiste una filosofia o un movimento filosofico in America. In questo senso, e solo in questo senso, c'è per me una filosofia americana. Che questa filosofia sia o non sia propriamente e specificamente americana, non mi interessa. Lascio il problema agli storici dell'anno tremila. Essi decideranno, più o meno arbitrariamente, se per loro sia conveniente o no parlare di una filosofia americana in un senso simile a quello in cui oggi si parla di una filosofia greca o, nel senso più ristretto, in cui si parla oggi di una filosofia tedesca, inglese o francese”⁵⁷. Il filosofo argentino rifiuta così la questione della tipicità e dell'originalità del pensiero latino-americano, se non nel senso - ovvio o meno interessante - di un fatto storico-sociale, dell'esistenza di certi uomini che qui, nell'America ispano-indiana, si stanno dedicando alla filosofia. Di conseguenza, respinge anche ogni tentativo di caratterizzare la futura filosofia, un progetto accettato da chi ritiene possibile una filosofia differente,

⁵⁵ Ivi, p. 170.

⁵⁶ A. Sánchez Reulet (1910-1997). Ha iniziato la sua carriera accademica come professore dell'Università di Tucumán. In seguito, grazie a una borsa di studio Guggenheim, si trasferì negli Stati Uniti dove lavorò presso la *Unión Panamericana* e l'Università della California. N. Hartmann, E. Husserl, E. Lask. sono stati i filosofi più studiati. Allo stesso tempo si è occupato della filosofia latino-americana. Tra le sue pubblicazioni più importanti: *E. Lask y el problema de las categorías filosóficas*, 1942, *Raíz y destino de la filosofía*, 1942, *La filosofía latinoamericana contemporánea*, 1949 [NdT].

⁵⁷ A. SÁNCHEZ REULET, *Conversaciones filosóficas interamericanas*, op. cit., p. 145.

anche se rinviata a domani. Non è possibile pianificare in blocco una filosofia che nasce sempre da sforzi individuali. Ma, inoltre, non è possibile indirizzare la nostra riflessione filosofica su argomenti specifici, come sarebbe proprio la questione dell'essere americano. Per il professore argentino “non ci sono problemi filosofici tipici americani. L'America ha problemi politici, sociali ed economici che sono in una certa misura specifici; i problemi filosofici, invece, saranno sempre comuni a tutti gli uomini, così come le soluzioni”⁵⁸. Sicuramente i filosofi ispano-americani non possono non essere legati con la loro realtà storico-sociale, ma questo non ha nulla a che fare con il loro lavoro di filosofi. Questo compito è universale; non deve essere caratterizzato né per temi, né per questioni teoriche. L'americano è un elemento secondario, aggiunto, che non influenza l'essenza del pensiero filosofico originale, né le altre manifestazioni della cultura spirituale. “Se i filosofi americani possono offrire nuove soluzioni di valore universale – scrive Sánchez Reulet-, queste soluzioni sono anche americane, perché sono state pensate in America, dagli americani e nelle circostanze storiche proprie dell'America. (Lo stesso si può dire del pittore, dello scrittore, del poeta, del musicista. Non c'è preoccupazione più grave di quella di voler fare una letteratura americana, una musica, un'arte americana: chi cerca la salvezza si perderà)”; e, concordando con Frondizi nell'idea e nell'espressione, finisce per dire: “Ciò che conta, insomma, non è fare filosofia americana, ma fare chiaramente filosofia subito, farla veramente, dall'interno, dall'origine stessa dei problemi”⁵⁹.

VIII) Non è il caso di rivedere qui le argomentazioni di tutti i filosofi e critici ispano-americani che, analizzando i problemi

⁵⁸ Ivi, p. 146. Sánchez Reulet, nell'introduzione alla sua *La filosofía latinoamericana contemporánea* (1949), riconosce comunque alcune caratteristiche proprie del nostro pensiero, come per esempio la vocazione umanista. Cfr., pp. 18-19.

⁵⁹ Id., *Conversaciones filosóficas interamericanas*, p. 146.

della nostra filosofia, tendono a sottolineare l'aspetto comune, non definibile a livello nazionale per contenuto e temi, che è proprio della riflessione filosofica, anche se ammettono che i risultati sono distinguibili per determinate caratteristiche della comunità e dell'epoca. Ad esempio, il messicano García Máynez è molto enfatico nell'affermare l'universalismo della filosofia⁶⁰, e il boliviano Kempff Mercado ammette che i latino-americani non hanno capacità di filosofia e crede che, quando questa maturerà, la nostra riflessione non si distinguerà dalla linea tracciata dal pensiero europeo⁶¹. Vogliamo solo aggiungere, come dato significativo, che nei più recenti sviluppi e in frequente connessione con lo studio di una filosofia di radice analitica, questa posizione si è rafforzata notevolmente. Rappresentanti di essa sono, ad esempio, i messicani Luis Villoro⁶² e Fernando

⁶⁰ Cfr. E. GARCÍA MÁYNE, *Etopeya e ideas*, in «Filosofía y Letras», México, n. 24. Eduardo García Máynez (1908-1993). È stato un accademico messicano che contribuì molto alla "professionalizzazione" della filosofia in Messico. Nel 1940 fondò il *Centro de Estudios Filosóficos* della *Facultad de Filosofía y Letras* della quale, in seguito, ne divenne direttore. Il suo lavoro filosofico è stato considerato pionieristico nel campo della logica giuridica. Al riguardo, il suo testo più importante studiato anche dal filosofo Norberto Bobbio, è *Los principios de la ontología formal del derecho y su expresión simbólica*, (1953). Preceduto da altri due lavori in campo giuridico: *Introducción al estudio del derecho* (1940), *La definición del derecho: ensayo del perspectivismo jurídico* (1948). Nel 1955 scrive *Lógica del juicio jurídico* e, nel 1974, *Filosofía del derecho* [NdT].

⁶¹ Cfr. M. KEMPF MERCADO, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Santiago de Chile, 1958, pp. 35-42. Manfredo Kempff Mercado, 1922-1974. Professore presso la *Facultad de Filosofía y Letras* della *Universidad de La Paz*. Insegnò anche in altre università americane come quella di San Paolo e quella di Santiago del Cile. Politicamente vicino alle tesi della socialdemocrazia, filosoficamente fu influenzato da Max Scheler e da Risieri Frondizi. Tra i suoi testi più importanti occorre ricordare: *Historia de la filosofía en Latinoamérica* (1958), *Introducción a la antropología filosófica* (1965), *¿Cuántos valen los valores?* (1965) e *Filosofar del amor* (1973) [NdT].

⁶² Luis Villoro (1922-2014). Professore della *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM) e della *Universidad Autónoma Metropolitana* (UAM). Fu tra i fondatori del Grupo Hiperión, un gruppo di giovani filosofi accomunati

Salmerón⁶³ e il venezuelano Alejandro Rossi, che compongono il Comitato Scientifico della rivista «Crítica» dove si concretizza una direzione dottrinale dichiaratamente antispeculativa e contraria a qualsiasi licenza nei metodi e nei temi di ricerca filosofica, ritenuta la massima forma di conoscenza rigorosa della scienza⁶⁴. Consideriamo alcuni dei loro punti di vista riguardo alla nostra materia.

Nel 1950, Villoro considerava il problema della filosofia ispano-americana legato alla mancanza di una messa in crisi

non solo dall'interesse per la riflessione filosofica, ma anche dalla preoccupazione per la questione della filosofia messicana e, più in generale, ibero-americana. Al ser messicano, dedica uno dei suoi più importanti libri: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950). Si tratta di uno studio sul modo in cui gli spagnoli prima, e creoli e meticci dopo, hanno considerato l'indigeno. In polemica con l'altro importante filosofo del Grupo Hiperión, Leopoldo Zea, ha sostenuto che la filosofia, per essere autentica, deve essere rigorosa nelle sue analisi sociali e concettuali. Posizione che gli attribuisce un ruolo importante all'interno della filosofia analitica. Altre sue importanti opere sono: *Creer, saber, conocer* (1982), *El concepto de ideología y otros ensayos* (1985), *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998) *Y Los retos de la sociedad por venir* (2007) [NdT].

⁶³ Fernando Salmerón (1925-1997). Oltre ad essere stato un professore, durante la sua vita accademica ha fondato e diretto diverse istituzioni. Fondatore della *Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Veracruzana*, della quale è stato Rettore dal 1959 al 1960. Direttore del *Instituto de Investigaciones Filosóficas* (UNAM), dal 1966 al 1978. Direttore della rivista «Diánoia» e co-fondatore della rivista «Crítica». La sua formazione filosofica la deve, soprattutto, a José Gaos. E del filosofo spagnolo ha curato l'edizione completa delle sue opere. Inizialmente il suo interesse filosofico era rivolto soprattutto alla fenomenologia e al pensiero di filosofi come N. Hartmann, M. Heidegger e J. Ortega y Gasset. In seguito, durante gli anni Sessanta, si avvicina alla filosofia analitica. Oltre a queste due correnti filosofiche, Salmerón si interessa anche al tema della filosofia messicana. Tra i suoi lavori più interessanti occorre citare: *Las mocedades de Ortega y Gasset* (1959); *Cuestiones educativas y páginas sobre México* (1962); *La doctrina del ser ideal en tres filósofos contemporáneos: Husserl, Hartmann y Heidegger* (1965) *La filosofía y las actitudes morales* (1971); *Ensayos filosóficos* (1988); *Enseñanza y filosofía* (1991); *Los ensayos cervantinos de José Gaos* (1994) [NdT].

⁶⁴ Cfr, Prologo al Comité de Dirección del n. 1 di «Crítica», México, 1967.

delle ipotesi e credenze ereditate dall'uomo della nostra comunità. Di conseguenza, come compito destinato a rendere possibile tra di noi quella filosofia genuina e originale che ci manca, propiziò un' autoriflessione sugli elementi fondamentali della nostra società e della nostra storia⁶⁵. In seguito si è mostrato scettico su questo percorso e ha difeso un punto di vista diverso, secondo il quale l'assenza di autenticità nella filosofia ispano-americana si spiega "per mancanza di rigore, per mancanza di sufficiente professionalità"⁶⁶. Se c'era stata la necessità di un pensiero filosofico come espressione storica dei nostri popoli, legato alle circostanze della cultura e della vita sociale – come è stata la *filosofia del messicano* prodotta negli anni '50 – il suo tempo è passato senza riuscire a produrre un pensiero originale e vigoroso. Per Villoro, ora la strada è un'altra, perché altri sono gli obiettivi e le forme dell'attuale filosofia occidentale che ha rinunciato alle grandi concezioni sistematiche e alle sintesi personali: "Ci sarà una scuola di filosofia autoctona solo quando raggiungeremo un livello scientifico in filosofia simile a quello dei paesi più avanzati. Il punto di partenza di una tradizione filosofica non è nella specificità o peculiarità di un pensiero, ma nella forza e profondità della sua riflessione critica"⁶⁷. La professionalità, la specializzazione, il rigore, sono alla base di ogni pensiero originale della filosofia. E devono esserlo anche per noi. "Questa sarà – aggiunge Villoro – la via per realizzare, senza proporselo esplicitamente, una filosofia «latino-americana»" e per superare quella che può essere una tendenza imitativa nella nostra riflessione, perché "l'imitazione è una mancanza di radicalismo nella riflessione"⁶⁸.

⁶⁵ Cfr. L. VILLORO, *Conversaciones filosóficas interamericanas*, op. cit., pp. 153-154.

⁶⁶ ID., *Sentido actual de la filosofía en México*, in «Revista de la Universidad de México», vol. XXII, n. 5, p. III.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

Un analogo punto di vista sull'esercizio della filosofia nei nostri paesi è sostenuto da Fernando Salmerón, risultato della sua idea di filosofia come ricerca rigorosa, molto affine allo spirito della scienza e oggi separata da ogni tentativo di offrire un quadro universale del mondo e della vita⁶⁹. Da parte sua, Alejandro Rossi richiama l'attenzione sulla *povertà tecnica* che ancora "costituisce un comune denominatore della riflessione filosofica ispano-americana"⁷⁰. Con la presa di coscienza di questo fatto si produce, secondo Rossi, un cambio di orientamento nel pensiero molto promettente per il futuro della nostra filosofia. Di riflesso, inoltre, alcune correnti del passato sono valorizzate come il positivismo che, se avessero avuto esito storico, avrebbero compiuto il compito di riforma che oggi si impone.⁷¹ "Ciò che ora è urgente – afferma Rossi con termini che coincidono strettamente con quelli dei professori appena citati – è raggiungere una professionalità che controlli e rafforzi l'immaginario filosofico. Penso, insomma, che ci troviamo, detto con un po' di esagerazione, in una fase di apprendimento"⁷². E più avanti, enumerando i benefici di questo riorientamento del pensiero verso una riflessione rigorosa e critica, precisa: "Se la tecnicizzazione della filosofia si realizza, anche se in parte, il guadagno non sarà poco: saremo in grado di non mescolare ciò che non deve essere mescolato. Saremo addestrati a non confondere una riflessione filosofica con una sociologica; non saremo più tentati a ritenerci super-scientifici; avremo una maggiore sensibilità nell'utilizzo dei dati e dei risultati della scienza; non confonderemo il filosofo con il predicatore; separeremo la Filosofia e l'Apologetica; sapremo che non è nostro compito fare profezie o offrire visioni

⁶⁹ Cfr. F. SALMERÓN, "Sobre la investigación filosófica", in *Episteme*, Caracas, 1967; e "La filosofía, la ciencia y el desarrollo económico", in *La filosofía y las matemáticas. Su papel en el desarrollo*, México, 1968.

⁷⁰ Cfr. A. ROSSI, in «Revista de la Universidad de México», p. IV.

⁷¹ Cfr. *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

apocalittiche del genere umano. In breve, avremo evitato le innumerevoli scorciatoie che di solito ci portano ad allontanarci dalla Filosofia, che è un altro modo di dire che avremo evitato una serie di pseudo-problemi⁷³.

IX) Ci occuperemo ora di studiare le posizioni contrarie a quelle che abbiamo appena illustrato, cioè quelle favorevoli all'affermazione che esiste una filosofia autenticamente americana o può costituirsi come tale. Consideriamo innanzitutto la vastissima e ricca opera del maestro spagnolo José Gaos, grande promotore degli studi di storia delle idee in Ispanoamerica⁷⁴.

⁷³ Ivi, p. V.

⁷⁴ José Gaos (1909-1969). Inizia la sua carriera accademica nell'Universidad de Zaragoza, per poi andare a Madrid dove diventa discepolo di J. Ortega y Gasset e di M. García Morente. Con Manuel García Morente e Xavier Zubiri, formano il primo gruppo che dà origine, in campo filosofico, alla *Escuela de Madrid*. Allievo prediletto di Ortega y Gasset ma, come ogni allievo veramente intelligente con una autonomia di pensiero, si distacca presto dal suo maestro in campo filosofico e politico. In una conferenza tenuta nel 1935 nell'*Universidad Central de Madrid* Gaos, pur riconoscendo l'importanza dell'opera di Ortega y Gasset, lo giudica un filosofo asistemico e antimetafisico. Giudizio che non piacque al Maestro. Politicamente mentre Ortega y Gasset si muoveva nel campo liberale, Gaos si schierava con il PSOE. Allo scoppio della guerra civile si schiera contro il golpe dei militari spagnoli, per questo è costretto a spostarsi da Madrid a Valencia e da Valencia, nel 1938, in Messico invitato da Alfonso Reyes e Daniel Cosío. Si integra nella *Casa de España en México*, che poi diventerà *Colegio de México*, e sarà professore presso la *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM). Gaos arriva in Messico con una importante traiettoria intellettuale e una buona formazione filosofica ottenuta grazie, soprattutto, all'insegnamento di Ortega y Gasset, ma ancora privo di un suo pensiero che si formerà vivendo proprio nella nuova realtà americana. Se fino a quel momento si era mosso sul terreno filosofico influenzato da Ortega e da Dilthey, in Ispanoamerica si apre a nuove e personali riflessioni filosofiche grazie allo studio della storia, della cultura e della filosofia messicana. Così scopre la filosofia di Antonio Caso, quella di Samuel Ramos, la scopre e la legittima. In questo modo, in terra azteca, si unisce all'impulso degli intellettuali ispano-americani impegnati nella ricerca della propria identità e di una filosofia autoctona. A questa ricerca dà un importante contributo nella misura in cui inizia una riflessione sull'esistenza o sulla possibilità di una filosofia di

Riteniamo che sia possibile evidenziare in essa la presenza di tre approcci interpretativi non sempre concordi, anche se, indiscutibilmente, c'è un'unità di analisi e di spiegazione storica nel suo pensiero sulla filosofia ispano-americana⁷⁵. Questi approcci sono i seguenti:

1) Il primo corrisponde all'affermazione che non esiste una filosofia ispano-americana come quella di altre nazionalità o paesi, soprattutto occidentali;

2) Il secondo è l'affermazione che in Ispanoamerica c'è un pensiero filosofico diverso rispetto ai paesi occidentali;

3) Il terzo è l'affermazione che esiste una filosofia messicana – e per estensione ispano-americana – come contributo genuino e originale al pensiero mondiale.

Esaminiamo più da vicino questi approcci, rispettando citazioni testuali e riferimenti. Nell'articolo del 1942, *Cuarto a*

Iberoamerica e non solo in Iberoamerica esortando sempre a conoscere e a ricercare la storia della filosofia ispano-americana e a non seguire meccanicamente i parametri europei. In poco tempo si convertì nella figura centrale della filosofia messicana e una guida del nuovo impulso verso la ricerca della filosofia ispano-americana. Il suo impegno (nel Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española, nella Casa de España e dopo nel Colegio de México) e la sua ricerca daranno i suoi frutti nelle generazioni posteriori, e sarà uno degli impulsi più importanti per la maturità che il pensiero filosofico latino-americano raggiunse negli anni Sessanta. Per queste ragioni non è per niente esagerato il giudizio di alcuni suoi discepoli che considerano Gaos uno degli autori chiave della storia della filosofia messicana e, in generale, ispano-americana. I suoi lavori più importanti, che testimoniano questo suo americanismo, sono: *El pensamiento hispanoamericano*, Ediciones Colegio de México, 1944; *Antología de la lengua española en la Edad Contemporánea*, México Séneca, 1945; *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1947, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Porrúa y Obregón, 1952, *Filosofía mexicana de nuestros días*, México, UNAM, 1954 [NdT].

⁷⁵ Occorre osservare che Gaos, con la sua proposta, si riferisce sia alla filosofia prodotta in Spagna, sia a quella prodotta in Ispanoamerica, considerate essenzialmente equivalenti. Tesi che non discutiamo, ma che nemmeno accettiamo nel nostro lavoro che si riferisce esclusivamente alla filosofia ispano-americana.

espadas. Filosofía americana, Gaos scrive: “Non esiste ancora una filosofia spagnola, o più in generale, di lingua spagnola, così come esiste una filosofia in lingua francese, inglese. Non esiste ancora una filosofia americana che si possa opporre a quella europea. Però lo si desidera fortemente”⁷⁶. Da questa premessa indiscussa, Gaos studierà la possibilità e il modo di realizzare questa originale filosofia. La sua ricetta è che non ci si deve impegnare a fare filosofia americana, ma a fare filosofia senza aggiungere altro, nel modo in cui si deve fare filosofia in questa parte del mondo. “Se spagnoli, messicani o argentini produrranno abbastanza filosofia – scrive Gaos coincidendo con i critici della filosofia autoctona considerati nelle pagine precedenti – sicuramente ci sarà filosofia spagnola, messicana, argentina, americana”⁷⁷. E aggiunge, evidenziando il senso programmatico della sua interpretazione: “Banalità? Forse necessaria [...] La questione, quindi, non è nel fare filosofia spagnola o americana, ma nel fare, spagnoli e americani, filosofia. Quello di cui dobbiamo preoccuparci non è, in breve, dello spagnolo o dell'americano, ma degli aspetti filosofici della filosofia spagnola o americana”⁷⁸.

La filosofia che deve essere fatta, secondo Gaos, include lo studio del contesto storico-sociale dei nostri popoli e si orienta verso la famosa salvezza delle circostanze sostenuta da Ortega. In breve, si tratta di fare in Ispanoamerica una filosofia alla maniera della tradizione occidentale, perché non esiste una filosofia di questo tipo, sebbene il metodo per farla debba considerare la realtà dei nostri paesi e cercare una consapevolezza del nostro essere che produca un contrasto con i risultati del pensiero europeo.

⁷⁶ J. GAOS, “Cuarto a espadas. Filosofía americana”, in *Pensamiento de lengua española*, México, 1945, p. 356.

⁷⁷ *Ivi*, p. 360.

⁷⁸ *Ibidem*.

D'altra parte, nel secondo approccio Gaos sottolinea l'esistenza, in Ispanoamerica, di un pensiero particolare, a suo modo filosofico, che differisce da quello rappresentato dai più noti filosofi occidentali. Si caratterizza per essere un pensiero prevalentemente *estetico* (cioè di tono e intenzione letteraria e incline al saggio o allo stile giornalistico o all'oratoria) e, inoltre, *ideologico* (nel senso di orientato tanto verso gli usi politici quanto verso gli usi pedagogici delle idee). Gaos ne sottolinea anche il carattere *occasionale, asistemico e personale*, estraneo alla rigidità dei sistemi e alle prescrizioni di scuola.

Questo approccio alla nostra filosofia è, per esempio, molto chiaro nell'articolo *El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica*, del 1943; nel suo intervento del 1944 *El pensamiento hispano-americano*, pubblicato su «Jornadas», n. 12, El Colegio de México; nel prologo all'*Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea* (1945) e in altri lavori più recenti, come l'articolo "La vocación hispánica de la filosofía" (1953) in cui, sintomaticamente, compaiono anche gli elementi del primo approccio. Osserviamo questo aspetto reiterante per meglio sottolineare il contrasto con le linee del secondo approccio: "L'assenza di originalità nei popoli ispanici – si legge nell'ultimo degli articoli citati – può essere attribuita solo a una mancanza di vocazione di questi popoli, nel doppio senso di interesse e di attitudine, per la filosofia – così come è stata concepita e fatta prevalentemente nel corso della sua storia"⁷⁹. Non esiste, quindi, filosofia americana così come viene intesa nella tradizione occidentale; vi è un'altra cosa, distinta. Il legame tra le due forme non è molto stretto, con un'importante eccezione: ai nostri giorni, ad esempio, con Sartre e con gli altri filosofi della corrente esistenzialista, la filosofia si è avvicinata alla letteratura e, dunque, al tipico modo di pensare ispano-americano. Ecco l'opportunità di fare

⁷⁹ ID., *La filosofía en la Universidad*, México, 1958, p. 171.

in Ispanoamerica un lavoro originale con risonanza mondiale. “I popoli ispanici – afferma Gaos con enfasi – non avranno mai una filosofia originale se non la producono ora, in questo momento della storia in cui la filosofia stessa è giunta a unirsi con le discipline, i settori della cultura, gli oggetti della secolare vocazione culturale ispanica”⁸⁰. E conclude affermando che se questo non viene raggiunto, “non ci sarà semplicemente, assolutamente, spazio per la filosofia che si desidera”⁸¹. D’altra parte, le altre opere citate sottolineano la possibilità di opporre un proprio modo di pensare ispano-americano, una filosofia peculiare, alla tradizione occidentale. Formulata nel modo di un argomento, la tesi è questa: “Il pensiero ispano-americano è filosofia, pertanto le sue opere non assomigliano ai cosiddetti capolavori della filosofia, quindi la filosofia non è lo specifico di queste opere”⁸².

Il terzo approccio è caratterizzato da una maggiore enfasi sui valori positivi della filosofia dei nostri paesi, studiati in particolare nel caso del Messico. Questo punto di vista può essere documentato soprattutto nei libri *En torno a la filosofía mexicana* (1952-1953) e *Filosofía mexicana de nuestros días* (1954).

Senza smettere di riferirsi allo stile peculiare del nostro pensiero, Gaos si occupa ora del contenuto della filosofia collegandolo al fatto che in America le filosofie occidentali più importanti hanno avuto efficacia e hanno dato sostanza alla nostra riflessione. Nonostante si sia trattato di dottrine e problemi importati, l’analisi storica dimostra che a questa filosofia vernacolare non è mancata l’originalità. Con esemplare dedizione e meticolosità, il maestro spagnolo ha indagato tutti i campi della nostra cultura e ha fatto un inventario del contributo originale, dell’uomo di queste latitudini, nel campo della filosofia.

⁸⁰ Ivi, pp. 171-172.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² ID., “El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica”, in *Pensamiento de lengua española*, cit., pp. 100-101.

Il risultato di questa ricerca è che i messicani – e per estensione gli ispano-americani – importano le filosofie scegliendole con piena consapevolezza del loro significato e della loro portata, selezionandole in base alle loro esigenze e circostanze. A questo proposito, vale anche la pena sottolineare, a ratifica di questo giudizio positivo, l'esistenza di un'evoluzione e di un progresso, poiché prima si è scelto con spirito metropolitano o coloniale, poi con spirito di “spontaneità, indipendenza, personalità patriottica e nazionale crescente”⁸³.

Non è solo, però, un'importazione, anche se scelta. C'è anche l'adattamento e, con esso, l'inserimento della propria realtà nel corso del pensiero mondiale, della storia universale. Per questo motivo non si può parlare di imitazioni, ma di importazioni arricchite di un proprio contributo, cioè di qualcosa di molto diverso dal semplice prestito o trasferimento di idee esterne⁸⁴. Questo non è tutto. Gaos è fermamente convinto che sia possibile parlare di filosofie originali, di concetti e opere che meritano di figurare nella storia della filosofia con lo stesso titolo di molte altre filosofie europee che lì vi compaiono. È il caso, in Messico, di Vasconcelos e Antonio Caso, i cui contributi sono per il maestro spagnolo di indiscutibile qualità⁸⁵. Lo stesso vale per Andrés Bello e la sua *Filosofía del entendimiento*, per quanto riguarda il XIX secolo⁸⁶. Stando così le cose, l'opera degli ispano-america-

⁸³ ID., “Lo mexicano en filosofía”, in *Filosofía mexicana de nuestros días*, México, 1954, p. 55; ID. *En torno a la filosofía mexicana*, I, p. 61.

⁸⁴ Cfr. ID., *Filosofía mexicana de nuestros días*, op. cit., pp. 348-357; ID., *En torno a la filosofía mexicana*, I, op. cit., p. 61.

⁸⁵ Cfr. ID., *En torno a la filosofía mexicana*, I, op. cit., p. 61.

⁸⁶ Cfr. A. BELLO, *Filosofía del entendimiento*, México, 1948. Andrés Bello 1781-1865. Filosofo, poeta, filologo, giurista venezuelano. È stato considerato una delle figure intellettuali di maggiore rilievo e riferimento della cultura ispano-americana del XIX secolo. Nel 1823 fondò la Biblioteca Americana e nel 1825 il Repertorio Americano. Maestro del “Libertador” Simón Bolívar, prese parte alla creazione del processo rivoluzionario che porterà alla guerra d'indipendenza ispano-americana. Partecipò alla missione diplomatica a Lon-

ni non è stata valorizzata perché i popoli egemonici, le grandi potenze mondiali, con la loro influenza politica, determinano il riconoscimento e la stima in filosofia così come in altri ordini di valori. I nostri filosofi sono, come direbbe Unamuno, pensatori senza piedistallo, e per questo motivo non sono stati apprezzati, non per la loro mancanza di valore intrinseco.

Ecco la diagnosi finale di Gaos: “Considerati i risultati della revisione critica della storia della filosofia in Messico, non si può fare a meno di valutare la negazione dell’esistenza di una filosofia messicana non solo come una falsità, ma anche come un’ingiustizia, e non solo dei non-messicani con i messicani, ma anche di quest’ultimi con se stessi”, conclusione questa che senza dubbio, e nella sostanza, il maestro spagnolo considera applicabile a tutti i paesi dell’ambito ispano-americano⁸⁷.

L’ignoranza della storia del nostro pensiero è stata la principale responsabile di questo stato di cose. È stato giudicato *a priori* che non esiste una filosofia ispano-americana senza prima impegnarsi a studiare coscienziosamente la storia delle idee di lingua spagnola, e si è stati molto esigenti con i nostri pensatori per non aver applicato i corretti criteri di giudizio o, in ogni caso, giudicando gli ispano-americani, il cui lavoro non è stato compreso nel suo senso storico, più severamente degli occidentali.

A questa osservazione, sono collegati altri due aspetti dell’approccio di Gaos, percepibili nelle diverse fasi della sua personale evoluzione come storico e critico delle nostre idee,

dra e in questa città vi rimase per venti anni. Nel 1829 ritorna in America Latina, invitato dal governo cileno. In Cile, si distinguerà soprattutto come senatore e professore. Sarà il principale propulsore e redattore del Codice Civile, una delle opere giuridiche più originali e influenti della sua epoca. Contribuirà alla fondazione dell’*Universidad de Chile* (1842), della quale ne divenne rettore. Tra le sue principali opere ricordiamo *Gramática: Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847), *Código civil chileno* (1855), *Filosofía del entendimiento* (1881) [NdT].

⁸⁷ J. GAOS, *En torno a la filosofía mexicana*, I, op. cit., p. 62.

aspetti che evidenziano i limiti e la prospettiva della sua valutazione della filosofia ispano-americana. Il primo è che, per lui, la storicizzazione del nostro pensiero e il modo e la portata dello studio che oggi dedichiamo al suo processo evolutivo deciderà proprio dell'esistenza o meno della nostra filosofia nel corso della storia. "Il pensiero ispano-americano del passato, scrive, sarà ciò che deciderà quello presente e quello futuro⁸⁸. È quindi necessario fare un esame storico, un'analisi situazionale del proprio pensiero, da dove risulti una giustificazione, allo stesso tempo teorica e pragmatica, della storia delle idee.

Ma affrontare il proprio pensiero è qualcosa di molto legato a un altro compito essenziale, al quale si riferisce il secondo aspetto a cui abbiamo accennato, cioè la necessità di occuparsi della propria circostanza e di tenerne conto come argomento di riflessione. È necessario fare filosofia sul nostro ambito storico-culturale, è necessario pensarci in modo radicale che è quello della teoria filosofica, raggiungendo le sue radici, cioè i primi principi.

Se vogliamo trovare una costante nell'approccio di Gaos, eccola qui: la filosofia ispano-americana, se è possibile e se può essere originale, non deve esserlo – e non lo è stato – se non nella misura in cui si nutre della riflessione sull'ispano-americano, quindi come filosofia della nostra realtà, salvatrice delle circostanze della nostra vita storica. Molto recentemente Gaos ha insistito ancora una volta su questo punto di vista e, esteriorizzando sintomaticamente qualcosa del contrasto che nel limite può contrapporre tra di loro gli approcci qui segnati, ha dichiarato la sua delusione per la filosofia del messicano che non ha raggiunto la fase per lui *positiva* della soluzione dei problemi che riguardano la comunità del Messico, orientandosi, al contrario, verso "l'informazione nelle ultime, o penultime, direzioni della

⁸⁸ ID., "El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica", *op. cit.*, p. 106.

filosofia straniera, e della formazione nelle nuove tecniche di essa, se ne ha”⁸⁹. Per lui, questo comporta una perdita e un pericolo che bisogna neutralizzare: “Il modo fertile per emulare gli estranei, e il modo abile per interessarli, non sembra essere quello di copiarli, né nei loro oggetti né nei loro metodi. In caso contrario, tutto si risolverebbe in un’altra accoglienza, e pura accoglienza, di filosofemi e filosofi stranieri – sempre più disperata, per quanto scoraggiante possa essere”⁹⁰. È interessante notare che in questa fase dello sviluppo filosofico ispano-americano, a giudizio di Gaos, sorge la preoccupazione per il carattere negativo di una filosofia meramente imitativa, pericolo che, come male ispano-americano, si è cercato inizialmente di mitigare, come abbiamo visto, attraverso un’interpretazione molto benevola dei risultati storici della nostra riflessione.

X) In Gaos, la filosofia ispano-americana finisce per affermarsi elevando il suo valore e la sua efficacia come filosofia della circostanza americana. Sebbene influenzato anche da Ortega, che fu il maestro di Gaos, Samuel Ramos, considerato da molti come il primo teorico della tesi di una filosofia del messicano, era giunto alla stessa conclusione. Secondo lui, la filosofia ha nell’America ispano-indiana una funzione decisiva come strumento per la nostra comprensione: “La filosofia per noi ispano-americani – scrive Ramos – non è valida solo come concezione del mondo e della vita umana, ma come strumento per trovare ciò che è il nostro mondo e la nostra vita e la posizione che abbiamo in quell’ambiente generale. Vogliamo vedere quel mondo scoperto dalla filosofia europea, ma con occhi americani, e decidere i nostri destini in relazione a tutto quel mondo”⁹¹. Anni prima, in un libro considerevole, aveva indicato un obiettivo simile al pen-

⁸⁹ ID., *Meditaciones de la Universidad*, in «Cuadernos Americanos», 1996, n. 6, p. 110.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ S. RAMOS, *Historia de la filosofía en México*, México, 1943, p. 86.

siero messicano: “Ho voluto, da qualche tempo, far comprendere che l’unico punto di vista giusto in Messico è pensare come messicani. Sembrerebbe un’affermazione grossolana e banale. Ma nel nostro paese dobbiamo farla, perché spesso pensiamo come se fossimo stranieri, da un punto di vista che non è il luogo in cui, spiritualmente e materialmente, ci troviamo collocati. Tutto il pensiero deve partire dall’accettazione che siamo messicani e che dobbiamo vedere il mondo da una prospettiva unica, il risultato del nostro luogo in esso. E, naturalmente, è una conseguenza del passato che l’oggetto o gli oggetti del nostro pensiero devono essere quelli dell’immediato perimetro”⁹².

Ramos criticava l’europesimo imitativo ma, contemporaneamente, non tralasciava di mettere in guardia dai pericoli di un nazionalismo chiuso. La possibilità di una creazione spirituale messicana gli sembrava fuori dubbio, ma non la collocava lontano dal cerchio della cultura europea. Il legame con l’Europa doveva quindi essere mantenuto come fonte di progresso spirituale. “Nel futuro, il Messico deve avere una cultura «messicana»; ma non la concepiamo come una cultura originale, diversa da tutte le altre. Per cultura messicana intendiamo la cultura universale fatta nostra, che vive con noi, che è capace di esprimere la nostra anima. Ed è curioso che per formare questa cultura «messicana», l’unico modo che ci rimane è quello di continuare ad apprendere la cultura europea”⁹³. Di fronte al falso europesimo dell’imitazione, però, questo nesso con l’Europa sarà fruttuoso solo se mettiamo in relazione la cultura con la vita, se la nostra riflessione salva le circostanze della nostra vita.

Il passo decisivo in questa direzione lo ha fatto un discepolo di Gaos, Leopoldo Zea, che per più di venticinque anni, dal suo primo articolo sul nostro pensiero, *En torno a la filosofía*

⁹² S. RAMOS, *El perfil del hombre y la cultura en México*, III ed., Buenos Aires, 1951, p. 135.

⁹³ *Ibidem*.

americana (1942), alla sua recente e utilissima *Antologia della filosofia americana contemporanea*, non ha smesso di animare il dibattito sul problema che stiamo studiando qui e di contribuire allo studio della storia delle idee in Ispanoamerica⁹⁴. Nonostante

⁹⁴ Leopoldo Zea (1912-2004). Allievo di Alfonso Reyes, Daniel Cosío Villegas e, soprattutto, di José Gaos. Oltre all'influenza del maestro spagnolo, che lo avvicinerà alla fenomenologia, Zea sarà condizionato anche da altre correnti filosofiche e da altri filosofi del vecchio continente: la filosofia di E. Husserl y M. Heidegger; la sociologia della conoscenza di K. Mannheim, la filosofia della storia di G.W.F. Hegel, l'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre, la teoria dei valori di M. Scheler, lo storicismo di W. Dilthey. Sotto la guida di Gaos scrisse, nel 1942, la sua tesi dottorale sul positivismo in Messico, ancora oggi considerato uno dei migliori lavori di Storia delle Idee del mondo latino-americano. Nello stesso anno collabora con la rivista «Cuadernos Americanos», che dirigerà a partire dal 1986. Nel 1944, inizia anche la sua carriera accademica quando sostituirà Antonio Caso nella cattedra di Storia della Filosofia dell'*Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM). Il suo principale interesse sarà la filosofia latino-americana, che studierà seguendo le orme tracciate dai precursori argentini: José Ingenieros, Alejandro Korn e Coriolano Alberini. Interesse che lo porterà a costruire un'importante rete di contatti con altri filosofi americani come: Francisco e José Luis Romero in Argentina, Raúl Roa a Cuba, Danilo Cruz Vélez e Germán Arciniegas in Colombia, Arturo Ardao in Uruguay, Benjamín Carrión in Ecuador, Joao Cruz Costa in Brasil, Mariano Picón Salas in Venezuela, e Francisco Miró Quesada e Augusto Salazar Bondy in Perù. Si avvicinò anche alla vita politica durante la presidenza di Adolfo López Mateos (1958-1964). Il progetto era quello di democratizzare il *Partido Revolucionario Institucional*, (PRI) al quale aveva aderito nel 1954. Sono gli anni in cui collabora come editorialista al giornale «Novedades» (1956). Nel 1958 fonda l'*Instituto de Estudios del PRI* e nel 1960 viene nominato *Director de Relaciones Culturales*. L'avventura politica termina, però, con una grande delusione per l'ostilità dello stesso apparato partitico. Dopo la deludente esperienza politica, continuò la sua attività culturale. Diresse le riviste *Historia de las ideas en América* (1959-1961) e *Deslinde* (1968-1970), *México y lo mexicano* e *Latinoamérica* (1952 y 1978). La produzione di Zea, che non solo è ingente ma è anche qualitativamente importante, ha contribuito notevolmente a sviluppare la storia delle idee in America Latina. Ricordiamo solo alcuni titoli che possono aiutare a comprendere questo importante lavoro: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949), *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988), *América como conciencia* (1953), *América en la historia* (1957), *El pensamiento latinoamericano* (1965), *Filosofía de la historia en América* (1976). È opportu-

te questo lungo periodo di riflessione sull'argomento e la sua ricca bibliografia, è rilevante la permanenza degli approcci di base di Zea già formulati essenzialmente nell'articolo del 1942. Rispetto a questo le altre opere, con le loro sfumature, possono essere considerate allargamenti, approfondimenti, precisazioni tematiche, ma non correzioni o aggiunte sostanziali. Facciamo notare, prima di guardare più da vicino questa produzione, che in essa Zea parla costantemente della filosofia *americana* e della cultura dell'*America* in termini generali – anche se in molti casi include nel suo giudizio entrambe le Americhe – ma il suo interesse e il suo approccio centrale, che coincidono con il tema di questo libro, si riferiscono all'Isipanoamerica o, più in generale, all'*America Latina*.

Il punto di partenza di Zea è lo storicismo di Ortega. Accolto in Messico inizialmente dal lavoro di Samuel Ramos e successivamente consolidato dall'insegnamento di Gaos e di altri maestri spagnoli. La sua motivazione del periodo come interprete della filosofia isipano-americana è la crisi della società e della cultura europea negli anni '40, il periodo della seconda guerra mondiale.

Nel contributo di Zea al dibattito sulla nostra filosofia troviamo due principali linee di approccio, distinguibili tra loro ma strettamente interconnesse, la cui soluzione finale è un problema che si pone alla riflessione attuale del filosofo messicano. La prima inizia con la domanda sull'esistenza di una filosofia americana, collegata alla questione dell'esistenza dell'intera cultura americana. "L'esistenza o meno di una Cultura Americana – scriveva nel 1942 – dipende dall'esistenza o meno di una Filosofia Americana"⁹⁵. Dunque, la crisi della cultura europea ci

no ricordare anche il suo libro *La filosofia americana como filosofía sin mas* (1969), dove risponde proprio al testo di A. Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* [NdT].

⁹⁵ L. ZEA, "En torno a la filosofía americana", in *Ensayos sobre filosofía de*

costringe a interrogarci sulla situazione della nostra cultura, a essa strettamente legata, in modo diverso dal legame esterno che, ad esempio, univa la cultura asiatica, di ceppo tradizionale aborigeno, alla cultura europea importata. Il nostro caso è diverso: “Ciò che è nostro, ciò che è propriamente americano, non è nella cultura precolombiana”⁹⁶. Dove si trova allora? È europeo? “Dunque, – risponde Zea –, qualcosa di strano ci succede di fronte alla cultura europea, ne facciamo uso, ma non la consideriamo nostra, ci sentiamo *imitatori*. Il nostro modo di pensare, la nostra concezione del mondo, sono simili a quelli dell’europeo. Per noi, la Cultura europea ha il significato che manca alla Cultura precolombiana. Eppure non la consideriamo nostra. Ci sentiamo come dei bastardi che usano beni a cui non hanno diritto. Ci sentiamo come quelli che indossano un abito che non è il loro, lo sentiamo largo. Adottiamo le sue idee, ma non possiamo adattarci a esse [...] La nostra concezione del mondo è europea, ma le realizzazioni di questa cultura le percepiamo estranee, quando cerchiamo di fare lo stesso in America, ci sentiamo degli *imitatori*”⁹⁷.

Per questo motivo la nostra filosofia è stata considerata una brutta copia delle filosofie europee, così come sono copie senza sostanza tutte le idee e i valori della cultura che usiamo. E questa è la causa di un profondo malessere nell’uomo in questa parte del mondo. “Il male – scrive Zea analizzando questa situazione conflittuale – è che percepiamo ciò che è americano, ciò che è nostro, come qualcosa di inferiore. Il male è che vogliamo adattare la circostanza americana a una concezione del mondo che abbiamo ereditato dall’Europa e non adattare questa concezione del mondo alla circostanza americana. Per questa ragione, le idee non si adattano alla realtà. Abbiamo bisogno delle idee

la historia, México, 1948, p. 166.

⁹⁶ Ivi, p. 168.

⁹⁷ Ivi, p. 169.

della cultura europea, ma quando le poniamo nella nostra situazione le avvertiamo grandi perché non abbiamo il coraggio di adattarele a questa circostanza”⁹⁸.

In altri lavori, tuttavia, questa situazione anomala è vista come un fatto inevitabile e persino utile: “Se l’America non ha creato una sua cultura – dice Zea negli interventi presentati con un titolo analogo al precedente *En torno a una filosofía americana* – è perché non ne ha avuto bisogno; se ha vissuto come eco e ombra di una cultura straniera, è stato perché in questo modo ha risolto meglio i problemi della sua circostanza, forse meglio di quanto lo avrebbe fatto se avesse deciso di cercare soluzioni proprie ai problemi che le si ponevano senza prestare attenzione alle soluzioni offerte da un’altra cultura”⁹⁹. Da questo giudizio deriva una spiegazione dell’inesistenza di una filosofia americana originale. L’America, per Zea, “non ha una filosofia propria perché non ne ha avuto bisogno, né di una cultura; ma questo non significa che non possa averle se ne ha bisogno [...] Se fino adesso si è fallito in tale scopo, non si può affermare che sia successo per incapacità, ma perché non sono state necessarie”¹⁰⁰. Questa tesi complementare è legata a un altro giudizio che troviamo in opere più recenti, secondo cui gli ispano-americani non hanno prodotto una filosofia originale per mancanza di tempo e di condizioni ambientali, essendo occupati in altre attività storicamente molto importanti¹⁰¹. Per questo motivo hanno approfittato della filosofia europea di cui avevano bisogno.

La crisi europea, vissuta negli anni ’40, pone una nuova situazione e costringe a cercare ciò che è propriamente americano

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ ID., «Jornadas», El Colegio de México, México, 1945, n. 52, p. 18.

¹⁰⁰ Ivi, p. 22.

¹⁰¹ Cfr. ID., *El sentido de la filosofía en Latinoamérica*, in «Revista de Occidente», Madrid, n. 38, mayo, 1966, p. 207; e in «Revista de la Universidad de México», p. II.

nella vita storica. Questo “proprio” è ciò che è rimasto come margine inadeguato nel trapianto europeo. “Il fatto che non siamo stati in grado di essere europei nonostante il nostro impegno, afferma Zea, ci permette adesso di avere una personalità, ci permette, in questo momento di crisi della Cultura europea, di sapere che esiste qualcosa che ci appartiene e che può quindi servire a sostenerci in questo momento di crisi”¹⁰². Si tratta di cercare e mettere in evidenza ciò che è nostro, superando il sentimento di inferiorità e la tendenza all’imitazione, di rafforzare la nostra capacità di universalismo – quella stessa capacità che, come abbiamo visto, è stata esaltata come una qualità americana da Alfonso Reyes che, peraltro, Zea cita a sostegno della sua tesi. In questo modo sarà possibile realizzare una feconda riflessione sulla nostra personalità come nazioni, popoli e cultura. Questa riflessione, che costituisce un’alta missione spirituale, è il compito della filosofia ispano-americana e, inoltre, è il punto di appoggio più fermo per la realizzazione di un vero e proprio pensiero filosofico ispano-americano. “Qual è il nostro essere? – scrive Zea – Ecco un compito per il nostro filosofare. Dalla risposta che daremo, sorgerà la nostra desiderata filosofia”¹⁰³. Dovrà affrontare i grandi temi della meditazione universale ma anche, e soprattutto, quelli della realtà americana, del nostro particolare contesto storico: salverà le nostre circostanze, nel senso orteghiano che, come abbiamo visto, Gaos e Ramos hanno sottolineato. Infine, sarà una filosofia che si occuperà dell’uomo, un’indagine sui nuovi valori umani il cui centro di irradiazione è la coscienza dell’uomo in America con il suo peculiare modo di essere e quella speciale dialettica di *indipendenza* e *dipendenza* che sottolinea acutamente Zea¹⁰⁴. Attraverso questa riflessione saremo in grado di formulare

¹⁰² ID., *En torno a la filosofía americana*, op. cit., p. 169. ID., *América como conciencia*, México, 1953, p. 30.

¹⁰³ ID., *La filosofía como compromiso*, México, 1952, p. 37.

¹⁰⁴ Cfr. ID., *Coversaciones filosóficas interamericanas*, p. 156.

un giudizio sulla vita non solo dei nostri popoli ma dell'intera umanità, o, per dirla con le parole del filosofo messicano in un saggio più recente, "una morale che non sia solo del Messico, del messicano o il messicano, ma una morale che per il suo radicamento con ciò che è concretamente umano sia anche una morale dell'uomo, di ogni uomo in circostanze simili alle nostre"¹⁰⁵. Come risultato di questo processo si avrà finalmente una filosofia ispano-americana – messicana, argentina, peruviana – capace di proporsi come un'originale e feconda riflessione teorica. Questo sarà il risultato certo, ma non va cercato per se stesso. Sia nel suo primo saggio, che in quelli di data più recente, Zea sottolinea la necessità di fare semplicemente filosofia e non proporre espressamente che sia americana. Con un linguaggio simile a quello di Gaos, Frondizi, Sánchez Reulet e altri critici, scrive: "Dobbiamo cercare di fare filosofia chiaramente e semplicemente, perché "l'americano" sarà di conseguenza"¹⁰⁶. Questo avverrà inevitabilmente, anche contro la volontà di spersonalizzazione che può dominare alcuni. Il marchio americano sarà il segno indiscusso dell'autenticità del nostro filosofare.

È facile notare che le proposte di Zea hanno un carattere eminentemente *prospettico*, di un progetto per la costituzione di una cultura *autocostruttiva* e di una filosofia ispano-americana originale, non imitativa come in passato. D'altra parte, un secondo tipo di approccio dello stesso autore afferma meglio l'originalità della cultura e della filosofia che ha prodotto l'uomo americano. Sono, per così dire, approcci eminentemente *riparatori*. Analizziamoli più da vicino.

Questo secondo approccio è già chiaramente percepito nell'articolo *En torno a la filosofía americana*, dove Zea scrive: "Vale la pena chiedersi perché non abbiamo una filosofia, e la risposta sarà, forse, una filosofia propria. Dal momento che

¹⁰⁵ ID., *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, 1952, p. 118.

¹⁰⁶ Ivi, p. 177.

scopriremo un modo di pensare che è nostro, che forse non aveva bisogno di essere espresso nelle forme utilizzate dalla filosofia europea. Dovremmo anche chiederci perché la nostra filosofia è una *brutta copia* della filosofia europea. Perché in questo essere una brutta copia forse si trova anche quello che è proprio di una filosofia americana. Perché essere una brutta copia non significa essere necessariamente cattiva, ma semplicemente diversa. Forse il nostro sentimento di inferiorità ci ha fatto considerare in maniera negativa ciò che è nostro solo perché non assomiglia, perché non è uguale al suo modello. Riconoscere che non possiamo realizzare gli stessi sistemi della filosofia europea non significa riconoscere che siamo inferiori agli autori di tale filosofia, significa solo riconoscere che siamo diversi. Partendo da questo presupposto non vedremo, in quello che i nostri filosofi hanno fatto, una serie di brutte copie della filosofia europea, ma interpretazioni di questa filosofia fatta dagli americani”¹⁰⁷.

Mettiamo in evidenza, in questo nuovo punto di vista, il ruolo giocato da concetti come *interpretazione*, *uso* e *adattamento*. Gli ispano-americani interpretano il pensiero del Vecchio Mondo a contatto con la realtà del nostro continente, lo usano per risolvere i propri problemi vitali e lo adattano alle proprie esigenze e convenienze. La storia delle nostre idee – affermerà Zea in un altro lavoro – è la storia dell’adattamento delle idee europee ad opera dell’americano: “L’originale, l’autocotono dell’Ispanoamerica, si trova in questo adattamento”¹⁰⁸. Il caso del positivismo, studiato appositamente da Zea, è un buon esempio di questo fenomeno di adattamento.

Da questa nuova prospettiva cambia il suo giudizio sul processo della nostra cultura e della nostra filosofia. Non c’è stata

¹⁰⁷ ID., *Ensayos sobre la filosofía de la historia*, p. 174.

¹⁰⁸ ID., “Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica”, in *Ensayos sobre la filosofía de la historia*, *op. cit.* p. 196.

nessuna necessità di adeguamento tra le idee e la realtà. Quello che è accaduto, quando abbiamo pensato in questo modo, è che ci siamo ingannati nel giudicare la nostra realtà storico-culturale. C'è stato un occultamento del nostro essere sotto uno strato di concetti che non gli corrispondono¹⁰⁹. Ma la realtà alla fine impone i suoi diritti e noi finiamo per riconoscere la nostra verità e i suoi valori. Questo è stato soprattutto grazie all'opera del pensiero attuale perché, secondo Zea, siamo entrati nel XX secolo "con una preoccupazione: più nessuna lacerazione, più nessuna scelta tra passato e futuro, tra ciò che siamo stati e ciò che vogliamo essere. Quello che saremo, dipende in gran parte da quello che siamo stati. L'azione umana, qualunque essa sia, origina cultura, e quest'opera, a sua volta, è determinata, trae i suoi strumenti dal mondo culturale in cui si è formata"¹¹⁰. Questo ottimismo realistico della storia significa che alla fine Zea trova un valore di originalità – nel suo momento e nelle sue circostanze – in ogni costruzione ideologica della nostra America, anche se sono riconoscibili la sua appartenenza e il suo modello, poiché gli ispano-americani, quando si sono confrontati con i propri compiti storici, hanno sempre dato tutto.

Di conseguenza la domanda: "Esiste un pensiero filosofico ispano-americano?" non può che trovare una risposta affermativa. C'è un modo ispano-americano di fare filosofia che non è la creazione di nuovi sistemi nello stile europeo, ma l'adeguamento dei prodotti ideologici del pensiero mondiale alle nostre circostanze. Come nell'arte e nella letteratura, si tratta di adeguare la creazione estranea al *medium* vernacolare, a ciò che è caratteristico di queste terre, in un processo che accompagna l'emergere di una sorta di personalità peculiare, di un meticcias-

¹⁰⁹ Cfr. ID., "Integración de la cultura latinoamericana a la cultura universal", in «Temas», Montevideo, n. 12, p. 8.

¹¹⁰ *Ibidem*.

to culturale che superi la falsificazione e la superficialità¹¹¹. In questo senso, c'è sempre stata una filosofia dell'America ispano-indiana. Si è affermata nella sua peculiarità nel passato e si rafforzerà in futuro grazie alla sua determinazione a illuminare ciò che è nostro, all'approfondimento della riflessione sull'essere e sul destino dell'uomo ispano-americano e dell'uomo visto dalla prospettiva della nostra America. In questo modo l'approccio prospettico e quello riparatore, separati in altri parti del pensiero di Zea, si incontrano e si uniscono in un punto decisivo della problematica posta.

La distinzione dei due significati della filosofia, come insieme di proposizioni e come vitalità, permette a José Ferrater Mora di concludere affermativamente sulla questione di una filosofia americana. Infatti, se come articolazione preposizionale la filosofia non può ammettere un'aggettivazione diversa dalla verità o dalla falsità, o da qualsiasi concetto affine a questi valori, come attività di alcuni uomini, come funzione dell'esistenza umana, non può fare a meno di approvare un'aggettivazione relativa al nostro ambito culturale. "In questo senso – scrive Ferrater Mora – possiamo affermare plausibilmente che non solo esiste una filosofia americana, ma che la filosofia in America si può concepire solo come filosofia americana"¹¹². Questo carattere

¹¹¹ Cfr. L. ZEA, *El Occidente y la conciencia de México*, México, 1953, pp. 78-79.

¹¹² J. FERRATER MORA, *El problema de la filosofía americana*, in «Filosofía y letras», México, n. 38, pp. 382. J. Ferrater Mora, 1912-1991. Filosofo, saggista e scrittore. Appartiene a quel nutrito gruppo di filosofi spagnoli che saranno costretti a lasciare la Spagna all'avvento del franchismo. Andrà prima in Francia, poi a Cuba e Cile e, infine, negli Stati Uniti. Dal 1949 sarà professore al Bryn Mawr College (Pennsylvania, USA). In diversi libri ha esposto il suo pensiero filosofico e tra questi i più importanti sono: *El ser y la muerte*, 1962; *El ser y el sentido*, 1967; *Indagaciones sobre el lenguaje*, 1970; *Las crisis humanas*, 1972; *Cambio de marcha en filosofía*, 1974; *De la materia a la razón*, 1979; *Ética aplicada*, 1981. Importante è anche la sua attività come saggista: *Cuatro visiones de la historia universal*, 1945; *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, 1944; *Orte-*

di attivismo proprio del filosofare, annulla anche la possibilità di un vizio di imitazione e, allo stesso tempo, non si oppone ma richiede la realizzazione della filosofia come attività¹¹³.

Per il venezuelano Ernesto Mayz Vallenilla la possibilità di una tipica filosofia americana ha a che fare con l'esperienza ontologica dell'uomo americano¹¹⁴. La nostra filosofia potrà essere

ga y Gasset. An Outline of his Philosophy, 1956. Testo che lui stesso tradurrà in spagnolo nel 1958, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía; El mundo del escritor*, 1983; *Las formas de la vida catalana*, 1944; *Ventana al mundo*, 1986. Alla fine degli Settanta, si dedicherà anche alla narrativa: *Claudia, mi Claudia*, 1982; *Voltaire en Nueva York*, 1985; *Hecho en Corona*, 1986; *El juego de la verdad*, 1988; *Regreso al infierno*, 1989. È autore di un importante Diccionario de filosofía (1941) [NdT].

¹¹³ Ivi, pp. 382-383.

¹¹⁴ Ernesto Mayz Vallenilla (1925-2015). Per quasi mezzo secolo ha contribuito a fondare e a dirigire diverse istituzioni venezuelane. Direttore della *Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Venezuela*; fondatore del *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*, e direttore del *Centro Interdisciplinario de Investigaciones Teóricas del IDEA*. È stato anche Rettore e fondatore della *Universidad Simón Bolívar*. La sua opera, influenzata soprattutto dalla filosofia di Dilthey, Kant, Husserl e Heidegger, comprende più di quaranta libri pubblicati tra il 1949 e il 1999. A questi filosofi sono dedicati i suoi primi lavori: *La idea de la estructura psíquica en Dilthey*, (1949) *El problema de la nada en Kant* (1965), *Fenomenología del conocimiento*, (1956), e *La ontología del conocimiento* (1960). Degli ultimi due il primo ha come punto di riferimento E. Husserl, il secondo M. Heidegger. Nel 1966, con la pubblicazione di *Del hombre y su alienación*, inizia a interessarsi al tema della scienza e della tecnica. Tema che riproporrà in un altro libro del 1970: *Hacia un nuevo humanismo* e nella sua opera più importante al riguardo *Los Fundamentos de la Metatecnica* (1990). Rilevante è anche il suo contributo alla creazione di una filosofia originale latino-americana. Al riguardo ricordiamo il libro *El problema de América* (1959). Un altro tema affrontato dal filosofo venezuelano è stato quello dell'educazione, soprattutto del ruolo dell'Università. Tema al quale ha dedicato diversi saggi: *La enseñanza de la Filosofía en Venezuela* (1955); *Universidad, Ciencia y Técnica* (1956); *La formación del profesorado universitario* (1959); *Diagnóstico de la Universidad* (1968); *La crisis universitaria y nuestro tiempo* (1970); *Examen de la Universidad* (1973); *Misión de la Universidad Latinoamericana* (1976); *El ocaso de las universidades* (1984); *Travesías del pensar* (1999). Di Ernesto Mayz Vallenilla occorre ricor-

originale solo se si fonda su un'esperienza ontologica originale. Questo non significa che debba rinunciare al patrimonio universale, poiché – scrive Mayz – “l'originalità non consiste nei «metodi» – e nemmeno nella struttura formale dei «concetti» – ma in ciò che si illumina «originariamente» (cioè, nella sua «origine» o «originalità»), anche quando per esso vengono utilizzati «metodi», «nozioni» e «concetti» già noti e perfettamente conosciuti”¹¹⁵. Il metodo raccomandato dal professore venezuelano per questa operazione di scoperta ontologica – senza negare la possibile esistenza di diverse varianti metodologiche che dipendono dalle circostanze della riflessione – è l'ermeneutica esistenziale, di ispirazione fenomenologica che, per lui, pone il ricercatore direttamente davanti al problema chiave. In questo modo, una filosofia tipicamente europea è considerata un mezzo efficace per fondare una vera e originale filosofia ispano-americana. Mayz è convinto che non ci sia nessuna difficoltà nel collegare gli strumenti concettuali stranieri alla nostra vita e al punto di vista riflessivo americano. Anzi è persino prezioso perché, probabilmente, una volta che le intelligenze richieste sono state garantite “c'è la necessità di stabilire nuovi metodi per avanzare e accrescere originalmente nella successiva conquista della «originalità»; o che, come è accaduto storicamente, le intellezioni originali impongono una riforma totale della struttura dei concetti e dei significati categoriali finora accettati come validi e comprensibili”¹¹⁶.

Facciamo notare, in conclusione, che sulla possibilità di una differente filosofia americana e sulla giustificazione del tema dell'America come sua attenzione principale, concordano

dare anche la sua breve parentesi politica. Partecipò alla *Comisión Presidencial Constituyente* che si insediò nel 1999 e che precedette l'*Asamblea Nacional Constituyente*. Questa Assemblea diede vita alla Costituzione che fondò la República Bolivariana de Venezuela. Già nel 2001, però, il filosofo manifestava dure critiche all'esperienza del governo di Hugo Chávez [NdT].

¹¹⁵ E. MAYZ VALLENILLA, *El problema de América*, Caracas, 1959, p. 95.

¹¹⁶ Ivi, p. 96.

la maggioranza degli studiosi della storia delle idee nella nostra America che, in molti casi, fanno una professione franca di fede storicista o sono influenzati da questa corrente e, in generale, dalle filosofie di radice culturalista¹¹⁷. Tra gli specialisti della storia delle idee che hanno contribuito al dibattito sulla nostra filosofia ricordiamo il boliviano Guillermo Francovich¹¹⁸; i panamensi Diego Domínguez Caballero¹¹⁹ e Ricaurte Soler¹²⁰ –

¹¹⁷ A tal proposito, non ci sorprenda che Francisco Larroyo, che teoricamente si orienta verso la filosofia neo-kantiana nella sua variante di Baden, si interessi anche alla problematica della nostra filosofia, che affronta dal punto di vista della riflessione sulla cultura. Cfr. *La filosofía americana, su razón y su sin razón de ser*, México, 1958.

¹¹⁸ Guillermo Francovich (1901-1990). Avvocato, diplomatico e professore di Filosofia del diritto della *Universidad de San Francisco Xavier* di Sucre. Di questa Università fu anche Rettore dal 1944 al 1952. In campo filosofico, dopo aver dedicato alcuni studi a filosofi europei come F. Bacon, *Los ídolos de Bacon* (1942); M. Heidegger, *La filosofía existencialista de Martin Heidegger*, (1946); B. Pascal, *Ensayos pascalianos* (1979) e C. Lévi-Strauss, *Ensayos sobre el estructuralismo* (1970), si impegnò soprattutto a sistematizzare e divulgare il pensiero filosofico bolivariano. Al riguardo i suoi libri più importanti sono: *Pachamama* (1942); *La filosofía en Bolivia* (1945); *El pensamiento boliviano del siglo XX* (1956) [NdT].

¹¹⁹ Diego Domínguez Caballero (1915-2011). Professore della *Facultad de Humanidades* della *Universidad de Panamá*. Da subito orientò il suo lavoro a istituzionalizzare la filosofia nel suo paese. Nel 1938 fonda la *Asociación de Filosofía y Letras*, nel 1950 contribuì a fondare il gruppo “Paideia”, e nel 1952 la *Sociedad Panameña de Filosofía*. Nel 1957 venne nominato presidente della *Comisión Nacional de Historia de las Ideas*. Tra i suoi testi più importanti occorre ricordare: *La Universidad panameña: algunos aspectos de su misión* (1946), *Filosofía y pedagogía. Problemas de la escuela panameña* (1952) e *Razón y Sentido de lo Panameño* (2004) [NdT].

¹²⁰ Ricaurte Soler Batista (1932-1994). Professore di Storia dell' *Universidad de Panamá* (1954). Fondatore e direttore della rivista «Tareas» (1960-1994). Si è dedicato soprattutto all'insegnamento e alla ricerca nell'Università di Panama. La sua produzione scientifica è indirizzata soprattutto al suo Paese: *Pensamiento panameño y concepción de la nacionalidad en el siglo XIX* (1954); *La reforma universitaria: perfil americano y definición nacional* (1963); *Formas ideológicas de la nación panameña* (1964); *Panamá en el mundo americano*, (1971); *Panamá: páginas y tareas* (1973), *Panamá: nación y oligarquía*

il secondo dei quali è particolarmente interessato ai presupposti gnoseologici della storia e dell'interpretazione del pensiero dell'America ispano-indiana-;¹²¹ il messicano Abelardo Villegas¹²² e l'uruguaiano Arturo Ardao¹²³.

(1976); *Panamá: historia de una crisis* (1989); *La invasión de los Estados Unidos a Panamá, neocolonialismo en la post guerra fría* (1991) [NdT].

¹²¹ Cfr. RICAURTE SOLER, *Estudios sobre la historia de las ideas en América*, Panama, 1961.

¹²² Abelardo Villegas (1934-2001). Allievo di Leopoldo Zea cominciò a interessarsi alla "filosofia del messicano", ma già dal suo primo libro *La filosofía de lo mexicano* (1960) si distacca dal suo maestro criticandone l'impostazione storicista. Critica che rafforzerà nel successivo libro *Panorama de la filosofía iberoamericana* (1963) dove rivendicava una filosofia americana non copia di quella europea ma come quella europea. Altra opera importante di Villegas è *La filosofía en la historia política de México* (1966) dove analizza la filosofia che sta alla base dei movimenti d'indipendenza e di quelli rivoluzionari. Nel 1972, la casa editrice Siglo XXI gli pubblica *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, sicuramente uno dei suoi libri più importanti. In questo saggio l'autore, analizzando il processo storico latino-americano, ne denuncia la tendenza a sovrapporre le forme moderne sulla base di una società di tipo agrario e tradizionale. Altri suoi libri: *Violencia y racionalidad. Ensayos de filosofía política* (1985), *Democracia y dictadura. El destino de una idea bolivariana* (1987) [NdT].

¹²³ Arturo Ardao (1912-2003). Filosofo, avvocato, giornalista e professore della *Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República Oriental del Uruguay* dal 1949 al 1974. In questa facoltà fu direttore dell' Istituto de Filosofía dal 1963 al 1974. A causa della dittatura (1973-1985) si esiliò in Venezuela dove continuò, prima all'*Universidad Simón Bolívar* e poi presso il *Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos*, il suo lavoro di professore e ricercatore. La sua produzione è contrassegnata da tre interessi: quello del giornalismo politico-culturale, quello dello storico delle idee e quello del filosofo puro. In campo filosofico, influenzato dallo storicismo, tenta un recupero critico del passato storico ispano-americano. Impegno che lo porterà a far parte della corrente storicista della Filosofia della Liberazione. Tra le sue opere principali ricordiamo: *Espiritualismo y Positivismo en Uruguay* (1950), *Introducción a Vaz Ferreira* (1961), *Filosofía de lengua española* (1963), *Rodó. Su americanismo* (1970), *Etapas de la inteligencia uruguaya* (1971), *Estudios Latinoamericanos de historia de las ideas* (1978), e *Espacio e inteligencia* (1993) [NdT].

Ardao sottolinea proprio il ruolo che ha avuto lo storicismo per la consapevolezza della nostra cultura e del significato del nostro pensiero filosofico. Grazie allo storicismo, scrive, “l’America scopre se stessa come oggetto filosofico. Si scopre nella realtà concreta della sua storia e della sua cultura, e anche nella sua natura in quanto sostegno, circostanza e condizione della sua spiritualità. Il suo pensiero si è volto spontaneamente a riflettere l’Europa, ma quando questa, nel suo divenire, sfocia nello storicismo, la coscienza dell’America, rispecchiandolo, si trova paradossalmente con se stessa, sollecitata in ciò che possiede di autentico”¹²⁴. Come si può vedere, per Ardao anche in questo l’America segue le orme dell’Europa e la sua stessa originalità di pensiero è legata a un movimento europeo. “La stessa filosofia europea adotterà o creerà la personalità della filosofia americana, offrendole l’atto dell’emancipazione e lo strumento ideologico”¹²⁵. Un estremo dell’orientamento storicistico di Ardao è che l’originalità delle idee filosofiche americane passa in secondo ordine, o non viene particolarmente valorizzata, di fronte alle specifiche connessioni storico-sociali che esse offrono e alla funzione rivelatrice del contesto culturale, che possono comunque determinare. Da qui l’importanza dello studio della storia delle idee, vincolata, occorre dirlo, più al significato storico che al valore ideologico delle dottrine. “Da questo punto di vista, scrive Ardao, la storia della filosofia in America, per noi americani, è di fondamentale interesse. Se non lo ha come rivelazione di dottrine o di sistemi originali, e ancor meno come fonte di eventuali conquiste di validità atemporale, lo acquisisce invece, come espressione del nostro spirito, nella sua personalissima storicità: nelle idee e nelle circostanze che ne hanno reso pro-

¹²⁴ A. ARDAO, “El historicismo y la filosofía americana”, in *Filosofía de lengua española*, Montevideo, 1963, p. 68.

¹²⁵ Ivi, p. 68.

tagonista il suo sviluppo”¹²⁶. E aggiunge, sottolineando questo giudizio “storicizzante”: “Non importa che come formule concettuali queste idee risultino essere copie, non sempre fedeli, delle idee altrui. In ogni caso, rimarranno sempre nostre le circostanze in cui sono state adottate e, proprio per tali circostanze, queste idee discendono dalla loro astrazione per riempirsi di vita e di significato proprio grazie all’esperienza storica”¹²⁷.

Inoltre Ardao, che accetta la possibilità di una filosofia che possa essere distinta come americana e anche di una filosofia dell’americano, non ne condivide l’identificazione. Egli crede che la qualità di americana venga attribuita alla filosofia non dal suo oggetto ma dalla prospettiva storica dalla quale si fa, mentre una filosofia dell’americano – che equivale a una variante della filosofia della cultura, della storia e dell’antropologia filosofica – oltre ad essere molto determinata dal suo oggetto, può essere fatta da una prospettiva non americana¹²⁸.

4. Interrompiamo qui questa breve rassegna e cerchiamo di formulare un’idea globale dei principali elementi del dibattito studiato e dei risultati più importanti a cui conduce. In primo luogo, tuttavia, è necessario specificare l’uso di alcuni termini che ci permetteranno di formulare, in modo più sicuro, le conclusioni della nostra esposizione. I principali sono:

«Originalità», che utilizzeremo rispetto alle filosofie per indicare il contributo di nuove idee e proposte, in misura maggiore o minore, rispetto alle realizzazioni precedenti, ma sufficientemente distinguibili come creazioni e non come ripetizioni di contenuti dottrinali. In questo senso, una filosofia originale sarà identificabile da costruzioni concettuali inedite di riconosciuto valore.

¹²⁶ Ivi, p. 71.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Cfr. A. ARDAO, *Filosofia americana y filosofia de lo americano*, op. cit.,

«Genuinità» o «autenticità», che useremo come sinonimi per indicare un prodotto filosofico – come qualsiasi altro prodotto culturale – che è dato come tale e non come falsato, errato o distorto. In questo senso diciamo, ad esempio, che la filosofia di Kant è autentica e che un discorso spiritualista è pseudofilosofia.

«Peculiarità», che utilizzeremo per riferirci alla presenza di diversi elementi storico-culturali che conferiscono un carattere diverso a un prodotto spirituale, in questo caso filosofico; si tratta di un tono *locale* o *personale*, che non implica innovazioni di contenuto sostanziale. Due persone, due popoli, due classi o due epoche hanno sempre delle peculiarità che si riflettono nelle rispettive filosofie.

Anche se diversi, questi termini sono interconnessi. La loro relazione definisce anche situazioni di dipendenza e indipendenza concettuale e reale. Quindi un pensiero che non è genuino difficilmente potrà avere originalità, ma un pensiero che non è originale può essere particolare. D'altra parte l'originalità, in qualche modo, assicura alla filosofia non solo la sua peculiarità, che può avere anche se l'imitazione la domina, ma anche la sua autenticità. In generale si può dire, facendo appello alla testimonianza della storia delle idee, che la caratteristica più frequente nei prodotti ideologici – caratteristica obbligata, forse, se è vero che l'uomo è sempre segnato dalla storia – è la peculiarità. Invece, non è né frequente né facile accedere alla genuinità e all'originalità del pensiero.

Applicando queste distinzioni al caso della filosofia ispano-americana, si può dire che nella polemica descritta sono state formulate delle tesi, e sono state addotte delle prove, sia sulla peculiarità che sull'identità e originalità del nostro pensiero. In altre parole, si è discusso sull'esistenza di una filosofia ispano-americana peculiare, autentica o originale, o sull'esistenza di una filosofia che possiede due o tre di queste qualità messe insieme. Invece è stata lasciata fuori dalla discussione, perché banale e priva di interesse, la questione dell'esistenza di una filosofia ispano-americana nel senso di una determinazio-

ne meramente spazio-temporale, cioè come pensiero creato nei paesi dell'America ispano-indiana, indipendentemente dal suo carattere. Quello che è importante e ricercato non è la filosofia *in* Ispanoamerica, ma la filosofia *dell'*Ispanoamerica.

Cerchiamo ora di porre fine agli accordi e ai disaccordi di base nei vari tipi di risposta al problema della nostra filosofia.

a) Si può dire, in primo luogo, che tutti gli esegeti e gli studiosi di questo pensiero concordano sul fatto che, se è possibile avere una filosofia ispano-americana, peculiare, genuina e originale, ciò non è stato realizzato, né si potrà realizzare, proponendo tematicamente la realizzazione del suo carattere ispano-americano – o messicano, peruviano, cileno, cubano, ecc. –, cioè programmando la propria personalità storico-culturale. Può essere concepita solo come effetto di un'autentica riflessione, di un pensare che sia semplicemente e chiaramente filosofia, perché l'essere ispano-americano verrà di conseguenza.

b) D'altra parte, c'è accordo sul fatto che esiste una filosofia peculiare nella nostra America o peculiarità nel modo di filosofare degli ispano-americani, anche se queste differenti caratteristiche sono considerate a volte positive, altre volte negative.

c) Vi è anche accordo sul fatto che, qualunque sia questa filosofia, la serietà degli studi, il rigore tecnico, il massimo approccio a una disciplina formativa e metodica come quella della scienza, non può che giovare all'opera filosofica degli ispano-americani.

d) Infine, c'è un accordo molto significativo per dar conto della mancata comprensione delle nostre possibilità o di un certo complesso di inferiorità della situazione irregolare o del malessere della nostra filosofia. Chi è favorevole all'esistenza di una personalità filosofica ispano-americana, attribuisce a un'errata valutazione, o a un sentimento di inferiorità, il motivo per cui questo pensiero non si sia pienamente sviluppato. D'altra parte, coloro che sottolineano la condizione universale della filosofia ritengono che gli ispano-americani possano ottenere molto solo se decideranno di dedicarsi allo sforzo della riflessione e di non

ascoltare il canto delle sirene di chi predica che le alte forme del pensiero teorico, la teoria pura, con le sue massime esigenze di rigore, non sono adatte per l'Ispanoamerica. Questo accordo è significativo perché, nonostante le differenze di approccio, attribuisce il problema della filosofia ispano-americana a fattori che operano nell'uomo della nostra America.

e) Non c'è accordo, invece, sull'esistenza di una vera e originale filosofia nell'America ispano-indiana. Alcuni la affermano, altri la negano. Vediamo, in entrambi i casi, ciò che i due punti di vista hanno di più significativo. Chi pensa che esiste una filosofia ispano-americana, per lo meno genuina, si basa generalmente su un'interpretazione del pensare filosofico che assume come pensiero autentico la ricezione e l'adattamento delle dottrine europee, e sottolinea l'uso di tale pensiero secondo le esigenze della vita storica e le inclinazioni della nostra idiosincrasia. Pochissimi sono i casi – ma ci sono – in cui si afferma l'esistenza di prodotti filosofici ispano-americani originali, paragonabili a quelli europei. In prospettiva, questo approccio positivo sostiene la riaffermazione di una linea di riflessione sulla nostra realtà che si ritiene abbia dato buoni risultati in passato. In questo caso, la filosofia originale ispano-americana si presenta sotto forma di una filosofia sull'ispano-americano.

Coloro che sostengono che in Ispanoamerica non esiste una filosofia genuina né originale sono generalmente d'accordo tra di loro, nonostante alcune importanti differenze, in una prospettiva ottimistica sul futuro del nostro pensiero. Sono fortemente convinti che se non c'è stata una vera e originale filosofia, ci sarà nel breve o nel lungo periodo, dopo aver soddisfatto alcuni requisiti. Si tratta dell'idea fissa *dell'imminente nascita* della filosofia ispano-americana che, come ha sottolineato Francisco Miró Quesada affermando *l'essenza prospettica* del nostro filosofare, rappresenta una caratteristica distintiva della filosofia dell'Ispanoamerica. In alcuni casi si arriva a pensare che la vera filosofia sia già in atto – generalmente secondo il modello occidentale – e che il pensiero originale e creativo si produrrà di conseguenza. Le

differenze che si avvertono tra i difensori di questa seconda posizione sono dovute principalmente alle ragioni che offrono per spiegare l'inesistenza di una filosofia genuina e originale.

1) Un primo caso è quello di coloro che sottolineano i fattori di razza, spirito o genio nazionale. La vera filosofia, alla maniera europea, non si armonizza con la nostra mentalità, più incline all'arte e alla letteratura. Nella variante estrema, si nega la possibilità di avere, in Ispanoamerica, una tale filosofia a causa delle proprie capacità, a meno che non si realizzi una trasformazione della mentalità nazionale o, se si mantiene la nostra vocazione spirituale, i cui valori sono generalmente esaltati da coloro che difendono questo giudizio, non si arrivi a creare un nuovo modo di filosofare appropriato alla nostra idiosincrasia.

2) Un altro caso è quello di coloro che evidenziano l'adolescenza storico-culturale dei nostri popoli. La filosofia è un prodotto della maturità. Quando si realizzerà nell'America ispano-indiana, apparirà la filosofia che desideriamo. L'esistenza di tale maturità si sostiene in qualche proposta, ma si ritiene che esistano ancora alcuni ostacoli che ci impediscono di dare corso alla nostra energia creativa, sia in filosofia che in altre forme di alta cultura. Il complesso di inferiorità dell'ispano-americano, la sua tendenza a fallire come intellettuale o la sua sopravvalutazione dell'ispirazione personale, sono esempi di questi impedimenti che ostacolano l'opera riflessiva.

3) Una terza diagnosi fa appello alle carenze della formazione tradizionale e dell'educazione specifica. Non c'è stata alcuna filosofia tra di noi per mancanza di un adeguato orientamento educativo (carezza di studi classici, cattivo insegnamento delle lingue straniere, ecc.) Quando si supererà la nostra difettosa tradizione intellettuale, quando si riformerà la nostra educazione e quando si attuerà un sistema di insegnamento adeguato, vedremo fiorire nuovi prodotti spirituali, tra cui una filosofia genuina e originale.

IV) Legata alla spiegazione precedente – quasi come una sua variante, ma che deve essere ben evidenziata – vi è la tesi che

presta attenzione alle condizioni istituzionali che si occupano della filosofia. Nei nostri paesi i filosofi si sono sempre occupati di molte cose, meno del compito riflessivo. Inoltre, non ci sono state istituzioni, soprattutto universitarie, capaci di offrire, a chi sente la vocazione filosofica, le condizioni organizzative e materiali necessarie per dedicarsi interamente a essa. I filosofi ispano-americani non hanno, quindi, avuto né il tempo né la tranquillità di dedicarsi completamente al pensiero. Il cambiamento di queste condizioni, da realizzare soprattutto attraverso la modernizzazione e l'ampliamento delle carriere universitarie, sarà il rimedio al male.

V) Un'altra tesi afferma: il filosofo ispano-americano non è stato in grado di realizzare un'opera vera e originale perché non si è orientato verso il proprio oggetto teorico. Ha mancato il tema o l'ha trascurato. L'assunto che può e deve riempire con un contenuto nuovo la sua riflessione, è la realtà stessa dell'Ispano-america – dell'insieme della nostra America ispano-indiana o di ciascuna delle sue nazioni. Facendo filosofia dell'americano, in accordo con lo studio serio del suo sviluppo storico soprattutto nel campo delle idee, sarà in grado di raggiungere l'entità teorica che oggi non ha. Come è noto, questa è la tesi difesa e applicata soprattutto da alcuni professori messicani, particolarmente in relazione al loro paese, ma anche a tutta la nostra America.

VI) Infine, tra le proposte studiate si delinea una spiegazione – sostenuta in modo esplicito soprattutto da Mariátegui – che tiene conto, come fattore principale, lo stato della società ispano-americana, e vede negli elementi negativi del suo processo storico, all'interno del panorama mondiale, l'ostacolo fondamentale per la nascita di una filosofia degna di questo nome.

A quali conclusioni ci porta questa sintesi? Affermiamo, come prima cosa, che le intese ci sembrano ben fondate: la filosofia non va realizzata in quanto americana per essere un prodotto genuino e creativo; bisogna fare filosofia e non altro. E deve essere fatta, tra l'altro, con rigore e serietà, secondo le tecniche più raffinate e sicure così come oggi, in particolare, richiede il

movimento rappresentato dalla rivista «Crítica». D'altra parte, dobbiamo dichiarare che anche per noi esistono tratti incontestabilmente particolari che danno colore locale – come in altra forma danno colore personale – al nostro pensiero. Ma queste peculiarità ci sembrano piuttosto negative o superficiali, se non addirittura folcloristiche. Forse è facile dedurre, da quanto affermato, che rispetto all'alternativa tra l'esistenza o meno di una filosofia genuina e originale dell'America ispano-indiana, siamo inclini al secondo termine. Senza negare che possa esistere in futuro, crediamo che fino a oggi non sia esistito un pensiero rigoroso, autentico, capace di nutrirsi della propria linfa dottrinale. Non sembra che ci sia stata data una ragione sufficientemente valida – non lo è nemmeno il progresso, così limitato e male accolto dal filosofare rigoroso – per dimostrare che di fronte al pensiero occidentale che conosciamo e siamo abituati ad accettare possa porsi, con pari carattere e rango, cioè come efficace strumento di riflessione e come cibo dottrinale, quel prodotto debole e ricopiato che elaborano i nostri filosofi. In sintesi, concessa la peculiarità del filosofare ispano-americano, non è stato stabilito: 1) che sia genuino e 2) che abbia dato frutti originali.

Accettato il rifiuto, non ci convincono le spiegazioni fornite, almeno non come ragioni sufficienti e fondamentali. Queste spiegazioni riguardano i fattori che intervengono nel fenomeno considerato e ne illuminano molti aspetti, ma non rendono conto di esso, del suo nucleo centrale e più significativo dal punto di vista dell'evoluzione culturale. Così, ad esempio, la spiegazione dell'indole della nostra razza, dell'attitudine e della vocazione artistico-letteraria del nostro popolo non resiste al fatto che nemmeno in questi settori della cultura abbiamo raggiunto un'indiscutibile autenticità e un repertorio ben definito di forme creative di impatto mondiale¹²⁹. Le spiegazioni che si rifanno

¹²⁹ In questo contesto è necessario considerare alcuni fenomeni culturali così rilevanti come la poesia di César Vallejo, la pittura messicana e le nuove

alla gioventù nazionale e culturale, dimenticano il caso di nazioni più giovani di quelle ispano-americane o tanto giovani come loro – per esempio gli Stati Uniti – che sono già riusciti a formare un proprio pensiero. E nulla garantisce che l'affermazione della nostra maturità, come una conquista odierna, e la decisione di rimuovere gli ostacoli che non permettono di operare, non siano altro che un buon augurio degli interpreti (o degli usufruttuari) della nostra storia. In ogni caso, sarebbe possibile obiettare a questa spiegazione un palese culturalismo, perché ignora lo stato – ovviamente negativo – dell'odierna società ispano-americana, francamente contraddittoria e con una presunta *maturità* culturale. C'è anche culturalismo nelle spiegazioni per il metodo, l'educazione e l'organizzazione universitaria. Qualsiasi esperimento educativo separato dallo stato socio-economico è destinato allo stesso fallimento che ha accompagnato le nascite spirituali isolate dal contesto storico. Questo si applica, senza sconti, alla spiegazione del livello dell'Università e delle istituzioni analoghe, che è possibile riformare solo come parte di un grande movimento di cambiamento sociale. Inoltre, que-

produzioni del romanzo ispano-americano. Certo, per contraddire una tesi e per affermare il contrario, non basta la comparsa di singole figure creative, molto spesso sottomesse all'azione delle culture straniere e quasi sempre assenti dai nostri Paesi, che è un sintomo significativo. Quello che è importante sapere sui casi citati e su altri simili nel campo dell'arte e della letteratura è se essi traducono un rinnovamento delle tendenze creative e un cambiamento di coscienza in grado di servire da esempio per i futuri movimenti del nostro continente e termine di riferimento – eventualmente polemico – per quelli delle altre parti del mondo. In altre parole, è importante determinare se sono in grado di alimentare la nostra evoluzione culturale, in modo tale che vi sia una linea interna di influenza ed emulazione, e di agire come un fattore nuovo e forte all'interno della cultura mondiale. Per quanto riguarda la nostra arte e la nostra letteratura, si tratta di un dibattito aperto che deve essere preso in considerazione in relazione alla tesi che proporremo più avanti. La stessa cosa affermiamo a proposito della situazione della scienza nella nostra cultura, con le differenti caratteristiche che corrispondono alla conoscenza scientifica come un fatto di cultura.

sta spiegazione implica l'idea, non dimostrata, che la filosofia fiorisce solo nelle università confondendo pericolosamente, in questo modo, i filosofi creativi con i professori di filosofia. Si ricordi che figure importanti del pensiero mondiale come Cartesio, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, non erano – e nemmeno volevano essere – professori ed ebbero una vita così impegnata e agitata da altre esigenze diverse e lontane dalla pura riflessione come quella degli intellettuali ispano-americani, la cui infertilità è giustificata da questi motivi. La ricerca di una vera filosofia attraverso lo studio della storia e della situazione dei nostri paesi, per una riflessione sulla realtà dell'America, ci sembra – anche se sono state superate le non poco frequenti confusioni con gli studi scientifico-sociali – insufficiente e non esente da pericoli perché l'ambito dei temi e dei problemi di un pensiero così eminentemente libero e dinamico come la filosofia non può essere prescritto, né ridotto *a priori*. Ma c'è un elemento molto positivo che deve essere salvaguardato: l'attenzione posta ai processi e ai conflitti della storia, che non possono essere estranei al filosofare futuro, nella maniera in cui non si è mai posta in nessuna epoca e in nessuna forma di filosofia.

Il significato e la portata di questo elemento diventerà più chiaro sviluppando la parte positiva e superando il limite che c'è nell'ultima delle spiegazioni che abbiamo descritto, quella che affronta il problema della nostra filosofia dal punto di vista della situazione sociale globale dei nostri paesi, considerata separatamente o nell'insieme ispano-americano. Tale sviluppo apre un nuovo modo di interpretare il problema della filosofia ispano-americana e ci porta alla domanda che vogliamo formulare.

5. Nelle sue *Lezioni sulla Storia della Filosofia*, Hegel ha scritto: “La filosofia è la filosofia del suo tempo, un anello della grande catena dell’evoluzione universale; da cui consegue che essa può soddisfare solo gli interessi propri del suo tempo”¹. In un’altra parte dello stesso libro, di fronte all’esistenza di sistemi che cercano di riprodurre le dottrine del passato, cioè di fare una sorta di trasferimento da un pensiero all’altro, formulava questo categorico giudizio negativo: “Questi tentativi sono semplici traduzioni, non creazioni originali; lo spirito trova soddisfazione solo nella conoscenza della sua propria e genuina originalità”². In questo modo, il grande maestro della storia della filosofia ha evidenziato un fatto molto importante nell’ambito del pensiero – che ne traduce un altro più profondo e generale dell’esistenza storica: la filosofia, in quanto tale, è un prodotto che esprime la vita della comunità, ma può fallire in questa finalità e, invece di manifestare ciò che è proprio di un essere, lo può distorcere o nascondere. In questo caso si crea una filosofia inautentica, un pensiero falsificato.

Per come la intendiamo noi, una filosofia è diverse cose: è analisi, è illuminazione, è l’unificazione dell’esperienza del mondo e della vita. Tra queste cose c’è anche – e sicuramente non può non esserci – la manifestazione della coscienza razionale di un uomo e della comunità in cui vive, la concezione che esprime il modo in cui i gruppi storici reagiscono all’insieme

¹ G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, 1955, t. 1, p. 48.

² Ivi, p. 149.

della realtà e del corso della propria esistenza, il loro peculiare modo di illuminare e interpretare l'essere in cui sono situati. Poiché si riferisce all'insieme di ciò che è stato dato, la filosofia ha a che fare con l'essenza dell'uomo, con il suo impegno vitale. In questo si differenzia dalla scienza che non coinvolge totalmente l'uomo. D'altra parte, essendo essa la razionalità cosciente nella sua forma più esigente, essendo un tentativo di rendere intelligibile il mondo e la vita, è legata ai dati oggettivi e quindi non si confonde con la fede religiosa che si nutre di sentimento e suggestione. La filosofia ha a che fare con la verità, ma con la verità totale dell'esistenza razionalmente definita, con ciò che fa appello alla piena lucidità dell'uomo, a uno sforzo totale della sua capacità di comprensione, in sintesi, a qualcosa che non può che rispondere a ciò che più appartiene alla sua sostanza.

Perché diventa inautentica la filosofia? Il filosofo costruisce l'immagine di se stesso nel mondo, come individuo e come gruppo sociale. Come filosofo è anche – per usare le parole di Ortega – il romanziere di se stesso. Ma può esserlo come scrittore originale o come plagiatario, come qualcuno che si ritrae raffigurando la sua idea genuina o come qualcuno che si illude su se stesso, che “si fa idee” su ciò che è e prende, come propria, l'immagine di un altro. Quindi, credendo di conoscersi, si ignora. Una filosofia può essere questa immagine illusoria, la rappresentazione falsificata di una comunità per mezzo della quale essa “si fa idee” – semplici idee – sulla sua realtà e si perde come coscienza veritiera.

Una cosa del genere avviene in diversi modi studiati dalla teoria delle ideologie. Si verifica, tra l'altro, quando la filosofia è costruita come pensiero imitato, come trasferimento superficiale ed episodico di idee e principi, di contenuti teorici motivati da progetti esistenziali di altri uomini, da atteggiamenti di fronte al mondo che non si possono ripetere o condividere a causa delle differenze storiche molto marcate, e talvolta contrarie ai valori delle comunità che le imitano. Chi assume questo pensiero plagiato crede di essere raffigurato in esso o si sforza di viver-

lo come proprio, senza potersi ritrovare nelle immagini che lo compongono. L'illusione e l'inautenticità prevalgono in questo caso e sono pagate con la sterilità, che denuncia un fallimento vitale ed è sempre un rischio per la vita individuale e collettiva.

Questa illusione antropologica ha, tuttavia, un lato veritiero. L'uomo della coscienza falsificata esprime, attraverso di essa, i suoi difetti e le sue carenze. Se invece di produrre le proprie categorie interpretative una comunità adotta idee e valori estranei, se non riesce a dare loro nuova vita e promuoverli come fonte di progetti adeguati alla propria salvezza storica, se li accetta nel loro carattere estraneo e li rende principi di condotta nonostante la loro inadeguatezza, è perché nel loro stesso essere prevalgono gli elementi alienanti e carenti. Una rappresentazione illusoria di se stessi è possibile solo nella misura in cui non c'è realizzazione di se stessi, nella misura in cui non si riesce a vivere veramente, almeno in alcuni settori importantissimi dell'esistenza storica, decisivi per la sopravvivenza delle nazioni. A questo punto, quindi, è errato – anche se non falso – negare la veridicità alle filosofie inautentiche. È più corretto dire che mentono sull'essere che le assume, ma mentendo danno espressione al loro vero difetto di essere. Sbagliano a non offrire l'immagine corretta della realtà, così come dovrebbe essere, non predicandone la precaria situazione nell'insieme dell'esistente, ma si affermano, senza proporselo, senza volerlo tematicamente, come espressione dell'assenza di un essere pieno e originale.

Queste considerazioni sono molto importanti a livello della filosofia della cultura e hanno anche conseguenze sulla ricerca sociale. Infatti, quando parliamo di cultura nelle scienze umane, dobbiamo considerare le distinzioni che sono state fatte. A causa della necessità di accuratezza e obiettività scientifica questo termine, di solito, rimanda a un concetto unico e neutrale. Questo uso, che tra l'altro ha permesso di generalizzare le spiegazioni e di manipolare empiricamente la vita sociale è, tuttavia, insufficiente come lo vediamo nel caso della filosofia. Crediamo che le discipline sociali siano già in condizioni di farsi

carico, senza rischi, e di elaborare teoricamente i fatti riguardanti l'inautenticità e l'alienazione della comunità e della cultura. Il marxismo e la psicoanalisi, empiricamente controllati, possono offrire preziosi suggerimenti al riguardo. Si tratta di un passo indispensabile perché non sembra possibile comprendere la vita umana senza distinguere livelli di realizzazione come quelli delle carenze e della totalità storica, degli adempimenti e delle alienazioni dei gruppi e degli individui, che costringono a diversificare concetti e principi esplicativi. A questo proposito riteniamo opportuno utilizzare un concetto forte e specifico di *cultura*, intesa come articolazione organica delle manifestazioni originali differenti di una comunità, capace di fungere da linea guida per contrastare l'opera storica dei popoli e delle epoche e riservare altri concetti, come il *modo di agire*, il *modo di procedere*, il *modo di reagire*, le *peculiarità o tratti caratteristici*, ad altri fenomeni paralleli e in genere strettamente connessi, anche se non identificabili, con quello di cultura.

6. Se con queste premesse interpretative analizziamo l'Ispanoamerica, possiamo vedere che c'è un profondo difetto di cultura. Commentando un mio libro sulla storia delle idee nel Perù contemporaneo³, il giovane storico francese Jean Piel ha scritto: "Come si può essere peruviani?, avrebbe detto, a suo tempo, il filosofo Montesquieu. Come si può filosofare nel Perù del nostro tempo?, aggiungiamo noi"⁴. Queste domande sono valide per tutti i tempi e per tutta la nostra America e indicano la carenza del nostro essere, l'esistenza di un problema di autenticità dell'uomo in questa parte del mondo, mostrato proprio nel suo rapporto con la meditazione filosofica. Sicuramente al livello dei semplici fatti, della realtà naturale, le domande citate non offrono difficoltà e forse non valgono nemmeno la pena

³ L'autore si riferisce al suo libro *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Washington, 1954 [NdT].

⁴ J. PIEL, in «La Pensée», París, n. 127, p. 143.

di essere poste. In questo punto si può essere qualsiasi cosa dal momento in cui si è. Quando, però, si considera tutto quello che una realtà storica in quanto tale comporta, ciò che implica di aspirazioni e progetti, di norme e valori articolati con la base naturale, allora la questione della possibilità di essere acquisisce pieno significato e ci pone di fronte all'entità peculiare dell'esistenza inautentica.

Perché la verità è che noi ispano-americani, ci troviamo chiaramente in questa situazione di esistenza inautentica: viviamo come un essere presunto, abbiamo la pretesa di essere qualcosa di diverso da ciò che siamo e che forse potremmo essere. Viviamo, cioè, alienati rispetto alla propria realtà, che si offre come istanza imperfetta, con molteplici carenze, senza integrazione e quindi senza vigore spirituale.

Per questo motivo, nelle nostre comunità prevalgono la falsificazione e la finzione. Molte istituzioni – sicuramente tutte quelle che hanno una forte risonanza sociale – hanno un significato diverso da quello che dichiarano e la maggior parte delle idee assumono un valore estraneo, e addirittura contrario, al significato originale che viene ufficialmente riconosciuto. Le più svariate forme di comportamento e relazioni intersoggettive, innumerevoli usi e costumi coincidono in questa entità ambigua, in questa funzione e in questo essere motivati in modo contrario a quello che si supponga a essi corrisponda. Pensate alla democrazia ispano-americana o alla libertà d'impresa, all'amministrazione della giustizia e agli standard di moralità, alla religione, ai valori sociali, all'Università o allo Stato, e vedrete a quale enorme investimento sull'essere puntano le mie considerazioni⁵. In definitiva, viviamo coscientemente secondo modelli

⁵ Ho delineato una'interpretazione della cultura peruviana sulla base di queste idee, nel volume collettaneo *Perú problema*, (Moncloa Editores, Lima, 1968) che raccoglie altri contributi di simile orientamento: José Matos Mar, Jorge Bravo Bresani, Alberto Escobar y Julio Cotler.

di cultura che non hanno nessuna base nella nostra condizione di esistenza. Nella dura terra di questa realtà storica, che deve essere giudicata tenendo conto delle grandi masse impoverite dei nostri paesi, il comportamento imitativo crea un prodotto deformato che viene spacciato come modello originale. E questo modello opera come un mito che ci impedisce di riconoscere la vera situazione della nostra comunità e di porre le basi per una genuina costruzione della nostra entità storica, del nostro proprio essere. La stessa coscienza falsificata è quella che conduce a definirci come occidentali, latini, moderni, cattolici e democratici, facendo intendere con ciascuna di queste qualifiche, attraverso il lavoro dei miti camuffati che hanno libero corso nella nostra coscienza collettiva, qualcosa di diverso da ciò che in realtà esiste.

Un caso molto significativo di questa inautenticità e di questo essere carente è proprio quello della filosofia ispano-americana – e con essa tutte le altre forme di pensiero simili per propositi teorici – che offre quel marchio di negatività che abbiamo già indicato. Questa negatività non è altro che il contrario della rappresentazione illusoria del nostro essere di cui è costituita. In quanto emulativa è stata, durante le sue varie epoche fino a oggi, una coscienza alienata e alienante che ha dato all'uomo delle nostre comunità nazionali un'immagine falsa e superficiale, perchè emulata del mondo e della vita, del *suo* mondo e della *sua* vita. Pur non esistendo nessuno scopo deliberato e anche operando in molti casi una volontà "patriottica", il pensiero ispano-americano ha di fatto obbedito a motivazioni diverse da quelle del nostro uomo e ha assunto interessi e obiettivi vitali che corrispondono ad altre comunità storiche. È stato un romanzo plagiato e non la vera cronaca della nostra avventura umana.

La filosofia ispano-americana sancisce quindi l'uso di modelli estranei e inadeguati, e lo fa in un doppio senso che deriva dall'ambivalenza della nostra esistenza: come assunzione consapevole di concetti e norme senza radici nella nostra con-

dizione storico-esistenziale, e come prodotto emulativo, senza originalità e senza forza che, invece di creare, ripete un pensiero estraneo.

Non ci sorprende che una comunità disintegrata e senza potenzialità, una comunità alienata, dia una coscienza filosofica falsificata. La filosofia, che in una cultura piena è il culmine della coscienza, in una realtà carente è difficile che tenda a essere la consacrazione della perdita di sé, un pensiero trascendente ma senza sostanza, nè conseguenze sulla storia, una meditazione estranea al destino degli uomini che l'alimentano con la loro inquietudine riflessiva.

7. Dov'è la causa di questa situazione, il complesso determinante dello stato delle cose che danneggia in tal modo l'Ispanoamerica nel suo insieme e ciascuna delle nazioni che la compongono? Se ci rendiamo conto che la condizione che abbiamo descritto non è esclusiva dei paesi ispano-americani, ma in molte cose è simile a quella di altre comunità e gruppi regionali di nazioni del nostro tempo tutte appartenenti a quello che oggi si chiama Terzo Mondo, diventerà chiaro che per spiegare il fenomeno della nostra filosofia sarà indispensabile usare concetti come *sottosviluppo*, *dipendenza* e *dominio*. Infatti, i paesi sottosviluppati presentano un insieme di caratteristiche negative che, in un modo o nell'altro, sono collegate alla loro condizione di dipendenza e alla loro sottomissione ad altri centri di potere economico-politico. Sono le metropoli o le grandi potenze industriali, nazioni che hanno raggiunto alti livelli di sviluppo – e di capacità di dominio nel sistema mondiale –, che gestiscono, secondo i propri interessi, il processo politico-economico dei paesi del Terzo Mondo. Queste caratteristiche negative si collegano facilmente con i fenomeni peculiari delle culture come la nostra⁶. Non a caso i paesi dell'America ispano-indiana sono

⁶ Per prevenire errori di interpretazione del fenomeno delle culture dei paesi dipendenti, crediamo sia necessario distinguere il caso delle forme cul-

stati prima soggetti al potere spagnolo e poi sono passati dalla condizione di colonia politica della Spagna a quella di fabbriche e centrali di rifornimento o mercati dell'impero inglese, saldamente sottomessi al controllo economico e politico. Impero che hanno ereditato, con una rete di potere più efficace e chiusa, gli Stati Uniti. Dipendenti dalla Spagna, dall'Inghilterra o dagli Stati Uniti siamo stati e siamo sottosviluppati – passi l'espressione – da queste potenze e, di conseguenza, da questi paesi con una *cultura di dominio*⁷.

Abbiamo fatto riferimento alle grandi caratteristiche della condizione dell'Ispanoamerica, con indicazioni globali del fenomeno del sottosviluppo e della dominazione, e preferiamo rimanere su questo piano per meglio richiamare l'attenzione sul carattere essenziale della nostra cultura e della sua causa principale. Si può contestare, senza dubbio, la semplicità della spiegazione. Siamo convinti che molte "sfumature" si potrebbero chiarire meglio senza cambiare nella sostanza le tesi, ma temiamo che gli alberi delle "sfumature" non ci permettano di vedere il bosco della ragione sostanziale, temiamo che il raffinato pluralismo delle spiegazioni secondarie ci distolga dalla comprensione originaria. Per questo motivo insistiamo sul fatto che ciò che è decisivo nel caso ispano-americano sia il sottosviluppo, la dipendenza e i legami di dominio, con i tratti specifici che presenta in quanto variante storica multinazionale.

L'effetto socio-culturale di un tale stato delle cose è questa società imperfetta e questa cultura carente che la filosofia esprime e, a volte, subisce. Abbiamo parlato delle nostre diverse dipendenze storiche. Ricordiamo adesso che, in affinità con esse,

turali tradizionali, che hanno avuto vigore in un momento del passato, dai prodotti attuali di questa stessa tradizione in cui operano i fattori di dominio e di disintegrazione storico-culturale. Diventa necessario studiare da questa prospettiva, per esempio, il pensiero hindù, paragonando la sua forza originale con quella dei suoi prodotti contemporanei.

⁷ Cfr. AA. VV., *Perú problema*, op. cit.

la nostra filosofia era un pensiero originariamente imposto dal conquistatore europeo secondo gli interessi della corona e della Chiesa spagnola. Successivamente, è stato un pensiero di classe dirigente o di *élites* oligarchiche raffinate e ha generalmente corrisposto a ondate di influenza economico-politica straniera. In tutti questi casi operano il sottosviluppo e il dominio.

D'altra parte, se confrontiamo i caratteri che abbiamo trovato nel nostro pensiero con i fenomeni di sottosviluppo, vedremo che essi non si contrastano ma, al contrario, si armonizzano perfettamente l'uno con l'altro, e questo spiega sufficientemente la natura di questi caratteri. Ad esempio, i paesi dominati vivono verso l'esterno, poiché la loro esistenza dipende dalle decisioni delle potenze dominanti; questa caratteristica si può porre in relazione alla ricettività e al carattere emulativo della filosofia – e non solo della filosofia – che è tipica dell'Ispanoamerica. D'altra parte, c'è il fatto che i paesi sottosviluppati mancano di forza e dinamismo a causa della condizione depressa della loro economia e per l'assenza di integrazione e organicità della loro società, da ciò consegue che non vi è alcuna base per una forma di pensiero in grado di neutralizzare l'impatto straniero e la tentazione emulativa. Le produzioni spirituali, nel loro insieme, non hanno il necessario vigore per inserirsi, come contributi originali, nel processo mondiale della civilizzazione, così come le economie e le società dei nostri paesi non hanno nessuna forza dirigenziale nel processo mondiale del potere. E se consideriamo la distanza tra chi pratica la filosofia e la comunità ispano-americana vediamo che – a differenza di quello che normalmente può essere il rapporto tra lo specialista e l'opinione pubblica nei paesi industriali avanzati – traduce l'abisso tra le *élites*, che vivono secondo un modello esterno, e le masse immerite e analfabete inserite nel contesto spirituale delle tradizioni e delle credenze remote e sclerotizzate. Di conseguenza, la frustrazione dell'intellettuale ispano-americano affonda le sue radici nell'impossibilità di vivere secondo un modello culturale straniero e nella contemporanea incapacità di rendere fruttuo-

sa nel pensiero la vita della comunità ristagnata dalla realtà del sottosviluppo, con tutto il suo peso negativo. Infine, notiamo che l'unità della problematica filosofica ispano-americana ha un punto di appoggio essenziale nella coincidenza dello *status* dei nostri paesi come nazioni sottosviluppate e soggette ai legami di dominio, particolarità comune a tutte loro in aggiunta alle caratteristiche ispano-indiane o meticce di vario ordine, come costante negativa nel corso della storia.

8. Il nostro pensiero è imperfetto e falso a causa della nostra società e della nostra cultura. Deve esserlo sempre? Non c'è via di scampo? In altre parole, non c'è modo di dargli originalità e autenticità? Sì. C'è perché in alcune circostanze – né frequenti né prevedibili – va oltre la sua condizione attuale e trascende la realtà verso nuove forme di vita, verso manifestazioni inedite che dureranno o daranno frutti nella misura in cui il movimento iniziato possa diffondersi e provocare una dialettica generale, una totalizzazione dello sviluppo, quello che in campo politico-sociale sono le rivoluzioni. Questo significa che quell'uomo che si eleva sulla sua circostanza, potrà farlo con fertilità e in modo duraturo solo quando il movimento che il suo gesto disegna sia in grado di articolarsi con il resto della realtà e di provocare in essa una metamorfosi complessiva.

Questo vale per la società e la cultura in generale. Vale anche, particolarmente, per la filosofia, pur non considerando che la filosofia, meglio di altre creazioni spirituali, per la sua condizione di faro della coscienza totale dell'uomo, potrebbe rappresentare quella parte dell'umanità che aleggia su se stessa e che va dalla negatività del presente a nuove e più elevate forme di realtà. A tale fine, deve possedere determinati valori capaci di collegare la teoria con tutta la realtà vissuta e operare in modo tale che, attraverso un efficiente e prudente utilizzo delle risorse storiche disponibili, produca nelle aree adeguate della vita sociale le reazioni dialetticamente più feconde.

Hegel affermava che la civetta di Minerva prende il volo al tramonto, dando così alla filosofia il carattere di una teoria

che chiarisce il significato di fatti già consumati. Di solito, però, al tramonto ci sono i presagi dell'alba. Contro il responso del grande filosofo tedesco, crediamo che la filosofia possa essere, e in più di una occasione storica ha dovuto esserlo, il messaggero dell'alba, l'inizio di un mutamento storico per una presa di coscienza radicale dell'esistenza proiettata nel futuro. Si può parlare di un senso pratico della filosofia in quanto il pensiero totalizzante è proiettato al chiarimento dell'esistenza e all'apertura di nuovi orizzonti della storia. La critica diventa così costruttiva di nuovi mondi, dopo aver cancellato tutti i fantasmi dell'illusione storica.

Il problema della nostra filosofia è l'inautenticità. L'inautenticità ha radici nella nostra condizione storica di paesi sottosviluppati e dominati. Il superamento di questa filosofia è quindi intimamente legato al superamento del sottosviluppo e della dominazione, in modo tale che si possa avere una filosofia autentica frutto di questo cambiamento storico trascendentale. Ma non deve attenderlo, non deve essere solo un pensiero che accoglie e corona i fatti consumati. Può ottenere la sua autenticità come parte di quel movimento che supera la nostra negatività storica, solo assumendolo e cercando di cancellarne le radici.

La filosofia ha quindi, in Ispanoamerica, una possibilità di essere autentica in mezzo all'inautenticità che la circonda e la danneggia: convertirsi nella coscienza lucida della nostra condizione di popoli depressi e nel pensiero capace di scatenare e promuovere il processo di superamento di questa condizione. Deve essere una riflessione sul nostro *status* antropologico o, in ogni caso, *cosciente* di esso, in vista della sua eliminazione. Una riflessione applicata al linguaggio o alle cose, alla conoscenza o al comportamento, ma sempre antropologicamente rilevante come autoanalisi. Questo significa che una buona parte del compito che la nostra filosofia ha davanti a sé è distruttivo – a lungo distruttivo –, anche della sua entità attuale come pensiero estraneo. Perché deve essere una coscienza che elimini i pregiudizi, i miti, gli idoli, una coscienza capace di rivelare la nostra

sottomissione come popoli e la nostra depressione come esseri umani; di conseguenza, una coscienza liberatrice degli ostacoli che impediscono l'espansione antropologica dell'ispano-americano, che è anche l'espansione antropologica di tutta la specie. In altre parole, questo pensiero dovrà mettere da parte, fin dall'inizio, tutto il camuffamento e, senza alcun timore per l'esercizio più freddo e tecnico del pensiero, immergersi nella sostanza storica della nostra comunità per cercarvi il sostentamento dei valori e delle categorie che la esprimono positivamente e le rivelano il mondo. E questi valori, a loro volta, dovranno essere la fonte di energia e la sorgente di un movimento di trasformazione capace di portare avanti, con il contributo di tutti i nostri paesi, un processo ascendente di civiltà.

Il problema del nostro pensiero filosofico è quindi legato all'attuale sfida storica che affrontano i paesi del Terzo Mondo e, all'interno di questi, l'America ispano-indiana. Poiché i nostri popoli usciranno dalla loro condizione solo rompendo i legami che li sottomettono ai centri di potere e restando liberi da ogni altra soggezione che paralizzerebbe il loro progresso, diventa chiaro che la filosofia da costruire non può essere una variante di nessuna delle concezioni del mondo che corrispondono ai centri di potere di oggi, legati come sono agli interessi e ai fini di quelle potenze. Accanto alle filosofie legate ai grandi blocchi del presente, o dell'immediato futuro, è quindi necessario costruire un pensiero che contemporaneamente sia radicato nella realtà storico-sociale delle nostre comunità, ne interpreti i bisogni e gli obiettivi e serva come mezzo per cancellare il sottosviluppo e il dominio che caratterizzano la nostra condizione storica. È necessario che, nel quadro generale del Terzo Mondo, i paesi ispano-americani, impegnati a costruire il loro sviluppo e a raggiungere la loro indipendenza, trovino il sostegno di una riflessione filosofica consapevole della congiuntura storica e determinata a costruirsi come pensiero rigoroso, realistico e rinnovatore. Questo scopo beneficerà di sforzi nazionali specifici, ma richiederà anche un'azione concertata, necessaria e feconda

come promotrice dell'unità dell'Ispanoamerica, unità che non solo corrisponde ai fatti, ma è anche imperativa in quest'epoca di potenza dei grandi gruppi multinazionali⁸.

Riteniamo indispensabile avvertire in questa fase della nostra argomentazione che non stiamo postulando la necessità di una filosofia *pratica, applicata o sociologica*, come più di una volta è stato proposto al pensiero ispano-americano. Siamo convinti che il carattere strettamente teorico – che non significa affatto divorzio dalla pratica –, la più alta esigenza riflessiva, sia indispensabile nella filosofia ispano-americana così come in tutta la filosofia feconda. Ed è necessario avvertire a questo proposito che la distribuzione dei compiti in filosofia, talvolta raccomandata anche da figure importanti della nostra storia, (ricordiamo il caso di Alberdi secondo cui la teoria corrisponderebbe all'Europa e l'applicazione all' Ispanoamerica) è un altro modo di condannarci alla dipendenza e alla sudditanza, come nel campo dell'economia lo è riservare alle grandi potenze l'industria pesante, lasciando ai paesi sottosviluppati i settori più deboli della produzione industriale. Nella scienza e nella filosofia solo chi possiede la chiave della teoria può fare suoi i grandi progressi e i poteri della civiltà. Se per noi è necessaria una filosofia rigorosa, così come noi cre-

⁸ Molti non potranno fare a meno di chiedersi del ruolo di Cuba in questo contesto. Per diverse ragioni, il caso cubano è particolarmente importante. In primo luogo, perchè è parte naturale della nostra comunità storica e non può essere esclusa a causa delle differenze politiche. Inoltre, perchè sta ricevendo una influsso generalizzato da parte del pensiero marxista che non ha paragone nella nostra storia e che costituisce, per il suo orientamento e la sua esclusività, una variante ben determinata dal punto di vista filosofico-ideologico. Infine, perchè sta vivendo un'importante esperienza di indipendenza nazionale, un'esperienza rivoluzionaria, dal cui successo – come causa ed effetto allo stesso tempo – dobbiamo sperare, secondo la nostra tesi, la costituzione di una filosofia genuina e originale, che ancora manca come dottrina sistematica poiché, nella sua forma attuale, il marxismo risulta ancora essere un pensiero imitato. La convergenza di questo sforzo storico con altri ispano-americani, sarà uno degli episodi più trascendentali del rinnovamento culturale del nostro continente per gli anni futuri.

diamo, deve comprendere la teoria, e allo stesso tempo, l'applicazione, concepita ed eseguita a modo nostro, secondo le nostre regole e le nostre categorie. Come la scienza che, nonostante la sua dichiarata neutralità e la sua affermazione nell'oggettività, implica – soprattutto nelle discipline sociali – un ingrediente di interpretazione e di ideologia che reclama la sua elaborazione secondo i nostri approcci e le nostre prospettive, così anche la filosofia, intesa come teoria, non è neutrale e indifferente alla vita, ma deve essere nutrita dalla vita dei nostri popoli per adeguarsi alla sua essenza e ai suoi fini. Senza dimenticare che proprio il filtro necessario per l'ideologia della scienza è solo possibile, senza danneggiare l'esistenza di una comunità o la verità oggettiva, quando la filosofia, che è l'ultima istanza di critica, è costruita secondo la realtà dell'esistenza storica di quella comunità.

Pertanto, coloro che sono attratti dal pensiero riflessivo in Ispanoamerica, nel momento in cui si immergono nel suo ambiente, non possono fare a meno di acquisire le tecniche sviluppate dal pensiero filosofico mondiale nella sua lunga storia, né devono trascurare quei concetti e metodi indispensabili per una teoria rigorosa. A costo sicuramente di sacrifici, devono fare propri tutti questi prodotti che, senza il sostegno di una solida base culturale nazionale e avendo contro un certo elemento di disparità di culture, diventa ancora più difficile da acquisire. Devono, per non assumerli come modelli definitivi o come contenuti assoluti, essere sempre consapevoli del loro carattere provvisorio e strumentale, della loro condizione di mezzi ed elementi selezionati di un processo mentale coordinato con lo sviluppo nazionale. Inoltre, devono sempre tenere presente che sono soprattutto strumenti teorici da utilizzare finché non ce ne siano altri più efficaci e più adeguati alla scoperta e all'espressione della nostra essenza antropologica che deve essere prodotta sul filo della mutazione storica dei nostri popoli.

9. Riassumo le brevi formule della proposta esposta, avvertendo che in essa operano le seguenti convinzioni primarie o i bilanci accettati in precedenza:

a) c'è una differenza tra il culmine e la decadenza di una comunità, così come quella di un individuo, tra la sua indipendenza, il suo sviluppo autonomo e il suo dominio, cioè l'essere sottomesso alle decisioni e agli interessi di un'altra entità storica (nazione, Stato, ecc.);

b) la pienezza dell'essere, l'autenticità e l'autonomia, sono più desiderabili e vantaggiosi dei suoi opposti;

c) la novità è possibile nella storia, il salto dialettico che permette il passaggio da un livello di realizzazione a un altro, la comparsa di forme inedite dell'esistenza;

d) come affermato nell'introduzione, si può parlare dei paesi dell'America ispano-indiana come un'unità di cultura;

e) la filosofia rigorosa è un valore di civiltà che dobbiamo realizzare.

Sulla base di queste ipotesi implicite abbiamo sostenuto le seguenti tesi:

1. La nostra filosofia, con le sue peculiarità, non è stata un pensiero genuino e originale, ma fondamentalmente inautentico e imitativo.
2. La causa determinante di tutto ciò è l'esistenza di un'insufficienza sostanziale della nostra società e della nostra cultura. Viviamo alienati a causa del sottosviluppo collegato, a sua volta, con la dipendenza e il dominio a cui siamo, e siamo sempre stati, sottomessi.
3. La nostra vita alienata, come nazioni e come comunità ispano-americana, produce un pensiero alienato che la rappresenta con tutta la sua negatività. La nostra società non può che elaborare questo pensiero imperfetto.
4. Questo pensiero inautentico è, allo stesso tempo, alienato e alienante in quanto funziona generalmente come immagine mascherante della nostra realtà e fattore che contribuisce al divorzio delle nostre nazioni dal loro stesso essere e dai loro giusti obiettivi storici.

5. La costituzione di un pensiero autentico e originale, e il suo normale sviluppo, non può realizzarsi senza una trasformazione decisiva della nostra società mediante la cancellazione del sottosviluppo e del dominio.
6. La nostra filosofia genuina e originale sarà il pensiero di una società autentica e creatrice, tanto più preziosa quanto più alti livelli di maturità saranno raggiunti dalla comunità ispano-americana. Può iniziare a essere autentica come pensiero della negazione del nostro essere e della necessità di cambiamento, come coscienza dell'inevitabile mutamento della nostra storia. Attraverso l'analisi e la critica, attraverso il confronto dei valori attuali nel nostro mondo e attraverso l'approfondimento della nostra condizione, può già operare come un pensiero non più del tutto carente ma sempre più creativo e costruttivo.
7. Poiché continuerà, forse per ancora molto tempo, a prendere dall'esterno concetti e valori, dovrà essere estremamente vigile e diffidente per evitare – attraverso la critica e il confronto con la realtà – una ricaduta nei modi alienanti della riflessione.
8. Le nazioni del Terzo Mondo, come quelle ispano-americane, devono modellare la propria filosofia in contrasto con le concezioni difese e accettate dagli attuali grandi blocchi di potere, rendendosi così presenti nella storia del nostro tempo e garantendosi la propria indipendenza e sopravvivenza.

Le idee esposte indicano chiaramente il compito che ci troviamo di fronte, il compito che già svolge chi riflette e discute su questi temi, camminando sul filo del rasoio che separa l'autenticità dall'alienazione. In alcuni casi, non c'è dubbio, sarà impossibile o appena fattibile raggiungere pienamente questi obiettivi, ma dobbiamo comunque occuparcene con la consapevolezza che la difficoltà di successo aumenta, ogni giorno di più, per le dinamiche accelerate della storia contemporanea.

Nel grande campo della competizione mondiale, le differenze che separano i paesi sottosviluppati da quelli sviluppati, i

paesi industriali da quelli proletari, sono sempre più profonde, ed è quindi sempre più grave e permanente l'assoggettamento di questi ultimi ai primi e più preoccupante l'alienazione dell'essere delle nazioni dominate, tra le quali si trovano quelle dell'America indo-ispanica.

Esiste ancora, però, la possibilità di liberazione e, fino a quando esiste, siamo obbligati a optare risolutamente per una linea d'azione che concretizzi tale possibilità ed eviti la frustrazione. Anche la filosofia ispano-americana ha di fronte a sé questa opzione dalla quale, inoltre, dipende la propria costituzione come pensiero autentico.



Bibliografía

SALAZAR BONDY, AUGUSTO

- 1954 *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Washington, Unión Panamericana.
- 1958 *Irrealidad y idealidad*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1962 *Las tendencias filosóficas en el Perú. Cultura Peruana*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1963 *Iniciación filosófica*, Lima, Editorial Arica.
- 1965 *Lecturas filosóficas*, Lima, Edición Renovada.
- 1965 *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Moncloa.
- 1965 *En torno a la educación: ensayos y discursos*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1967 *Breve vocabulario filosófico*, Lima, Edición Universo.
- 1967 *Breve antología filosófica*, Lima, Edición Universo.
- 1967 *Didáctica de la filosofía*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1968 *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI.
- 1969 *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*, Lima, Casa de la Cultura del Perú.
- 1971 *Para una filosofía del valor*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- 1976 *La Educación del Hombre Nuevo. La reforma educativa peruana*, Buenos Aires, Paidós.
- 1977 *Bartolomé o de la dominación*, Buenos Aires, Ciencia Nueva.
- 1979 *Educación y cultura*, Buenos Aires, Búsqueda.
- 2006 *Aproximación a Unanue y a la Ilustración peruana*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Bibliografía crítica

ARPINI, ADRIANA MARÍA

- 1998 *Teoría del valor, antropología y praxis filosófica en Augusto Salazar Bondy*, in «Cuadernos Americanos. Nueva Época», UNAM, a. XII, vol. 2, n. 68, México D.F.
- 2001 “Augusto Salazar Bondy (1925-1974)”, in *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo* (a cura di Clara Alicia Jalif de Bertranou), Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- 2002 *Teoría y práctica de una reforma educativa latinoamericana*. El pensamiento educativo de Augusto Salazar Bondy, in «Alternativas», Universidad Nacional de San Luis, a. IV-V, n. 4.
- 2003 *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas latinoamericanas*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- 2004 *El sentido emergente del humanismo latinoamericano de Augusto Salazar Bondy*, in «Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas», Mendoza, a. 5, n. 5.
- 2008 *Valor y experiencia valorativa en los escritos de Augusto Salazar Bondy. Momentos de su reflexión axiológica*, in «Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana», Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a. 4, n. 4.
- 2016 *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, Lima, Fondo Editorial del Congreso.

AA. VV.

- 1995 *Augusto Salazar Bondy, Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*, (a cura di H. Orvig e D.Sobrevilla), Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

2014 *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*, (a cura di Rubén Quiroz Avila), Lima, Colección El Barro Pensativo.

2015 *Repensar a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los 90 años de su nacimiento*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

BEORLEGUI, CARLOS

2006 *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto.

CASTRO, AUGUSTO

2009 *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica.

CERUTTI GULDBERG, HORACIO

1983 *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica.

2002 "La Filosofía Latinoamericana en la segunda mitad del siglo XX: balance y perspectivas". Ponencia en el XIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana *La Filosofía Hispánica en nuestro tiempo (1940-2000)*.

DUSSEL, ENRIQUE

1989 *Retos actuales de la filosofía de la liberación de América Latina*, in «Libertando, Liberación», Porto Alegre, a. I, n. 1.

GRACIA, JORGE Y OTROS

1985 *El análisis filosófico en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.

LI CARILLO, VÍCTOR

2006 "Semblanza de Augusto Salazar Bondy", en *Aproximación a Unamune y a la Ilustración peruana*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SASSO, JAVIER

1987 *La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneo*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericano Rómulo Gallegos.

SOBREVILLA, DAVID

1989 *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*, Lima, Hipatia.

1996 *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseña y notas sobre su desarrollo y situación actual*, Lima, Carlos Matta Editor.

ZEA, LEOPOLDO

1969 *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

Indice

5	Introduzione
31	I. Prefazione
35	II. Il Processo
63	III. Il Dibattito
125	IV. Un'Interpretazione
143	Bibliografia
145	Bibliografia critica

Polispanica

Rosaria Minervini, *La variazione lessicografica dello spagnolo. Un dizionario canario-italiano*, 2017

Graziano Palamara, *L'Italia e l'America Latina agli inizi della Guerra Fredda. Colombia e Venezuela nella politica estera italiana (1948-1958)*, 2017

Pablo Guadarrama González, *Filosofía e Filosofía sin más. Filosofía, cultura e política in Ispanoamerica*, Giovanna Scozzza e Mariarosaria Colucciello (a cura di), 2019

Augusto Salazar Bondy, *Esiste una filosofia della nostra America?*, Michele Porciello (a cura di), 2020

