

SULLA FILOSOFIA LATINOAMERICANA*

Il nuovo lavoro di Stefano Santasilia (attualmente Professore di Metafisica presso l'Università di San Luís Potosí, in Messico) colma una lacuna nel panorama italiano dello studio storico filosofico: quella che riguarda la scarsa conoscenza della cultura filosofica in America Latina, nonostante nell'introduzione Antolín Sánchez Cuervo affermi giustamente che essa «continua a suscitare vivo interesse a causa dei suoi temi, interrogativi e problemi» (p. 9). Se si esclude la corrente della «Liberazione» (tra l'altro declinata più nella sua espressione teologica che filosofica), il percorso che il pensiero latinoamericano ha intrapreso dal periodo coloniale ai giorni nostri rimane trascurato. Santasilia dà un *input* importante al superamento di questa situazione, con un'opera d'agile lettura e di completa informazione, che vuole introdurre al pubblico italiano i principali momenti e le fondamentali figure dello sviluppo teoretico nell'America a sud del Rio Grande.

Uno dei principali tratti distintivi del pensiero latinoamericano è proprio quello di presentarsi come una riflessione geograficamente identificabile in un'America «non anglosassone» che ha radici in Europa ma che non è Europa, con una prospettiva alla ricerca di un'identità propria, in cui la «contrapposizione» con le altre culture nord-americane ed europee ha un ruolo essenziale. È proprio quello dell'identità, infatti, uno dei problemi fondamentali della filosofia latinoamericana: «cosa significa essere latinoamericano?» è l'interrogativo che ci si è posti e ci si pone continuamente. Esso occupa tutto il primo capitolo (che funge in realtà da introduzione e che dà le coordinate per l'inquadramento di tutta l'esposizione che segue) dove si giunge alla conclusione che «la riflessione sul meticcio inteso come categoria antropologico-filosofica fondamentale [...] costituisce il *leitmotiv* del pensiero latinoamericano, a prescindere dalla forma che esso abbia assunto nel corso della storia» (p. 36). Fin dai suoi albori, l'epoca della colonizzazione spagnola e portoghese è stata caratterizzata dalla dicotomia tra ciò che era europeo e ciò che invece era indigeno e, quindi, bisognoso d'essere civilizzato. Tuttavia, ciò che distingue radicalmente l'esperienza coloniale e post-coloniale latinoamericana da quella dell'America anglosassone è che il non-europeo assume un ruolo (seppur, se vogliamo, non centrale) nella costituzione della nuova società. Questa si venne a delineare non (o non soltanto) come una società di purezza ispanica ed europea, bensì come una mescolanza tra questa e il carattere e la cultura dei popoli indigeni che la formano. Il «meticcio» ne è la caratteristica determinante: «se l'essere latinoamericano manifesta pienamente l'ibridazione – in quanto esso si dà sempre e solo come meticcio –, il meticcio costituisce la piena manifestazione della cultura latinoamericana come «possibilità altra» rispetto a un pensiero della purezza originaria» (p. 29).

Questa alterità viene declinata, naturalmente, in maniera differente nelle varie nazioni, ma ciò non inficia la validità e la centralità che la «questione del meticcio» riveste nella cultura e nella riflessione filosofica di tutta l'America Latina.

Dopo questo primo essenziale capitolo introduttivo, l'opera di Santasilia si divide in altre nove sezioni, che ripercorrono in ordine cronologico lo sviluppo del pensiero filosofico in America Latina, a cominciare dalla controversa questione sulla riflessione precolombiana. Senza entrare nel dettaglio, in questo secondo capitolo si afferma la presenza di tre

* A proposito di S. Santasilia, *Introduzione alla filosofia latinoamericana*, Milano-Udine, Mimesis, 2017.

«cosmovisioni» principali corrispondenti alle tre civiltà più importanti con cui entrarono in contatto gli europei al loro arrivo in America: la «cosmovisione» *náhuatl* (che corrisponde alla civiltà genericamente chiamata «azteca»), quella maya e quella inca. Queste tradizioni di carattere religioso-sapientiale possono essere riconosciute come filosofiche solamente se la filosofia, come afferma Enrique Dussel, «non viene considerata il prodotto della forma di razionalità risalente alla tradizione del pensiero greco» (p. 37), e per tale motivo l'autore preferisce usare il termine «cosmovisione» per identificarle.

Dal terzo capitolo (*Il pensiero nel periodo della colonia*) inizia la vera e propria storia della filosofia in America Latina, che ne ripercorre mano a mano l'evoluzione fino ai nostri giorni. Le prime rielaborazioni della Scolastica e dell'erasmismo riflettevano essenzialmente quelle dell'ambiente culturale cinquecentesco in Spagna e in Portogallo, ma già con il Seicento si iniziano a intravedere i primi bagliori di un pensiero autoctono, seppur sempre legato ai temi e ai problemi della Scolastica. Pur rivestendo un certo interesse, quest'epoca non produce un pensiero che si possa definire autenticamente latinoamericano. Infatti, è solamente con *L'epoca dell'emancipazione* (titolo del capitolo quarto) che questo ha un vero e proprio inizio. A partire dalla fine del Settecento, «secondo alcuni interpreti [...] furono gli avvenimenti politici a dare il via ad una rinnovata riflessione filosofica, avente come oggetto il tema dell'emancipazione; secondo altri, invece, fu la riflessione filosofica a provocare quel cambiamento, nel modo di pensare, capace di dare avvio alle lotte per l'emancipazione» (pp. 55-56). Vi è quindi una stretta correlazione tra sviluppo filosofico e rivolgimenti politici per tutta la prima metà dell'Ottocento, che corrisponde al periodo dell'indipendenza di tutte le colonie latinoamericane, ma durante il quale la filosofia continua ad avere un stretto legame con le correnti di pensiero europee, e cioè con l'illuminismo e, soprattutto, con il romanticismo. Il valore culturale delle figure principali di questo momento (il venezuelano Andrés Bello, l'argentino Juan Bautista Alberdi e il cileno Francisco Bilbao) è principalmente legato alla riflessione sull'identità latinoamericana e al problema della costituzione di una società latinoamericana indipendente, tanto che nessuno di questi autori ha elaborato una vera e propria proposta significativa dal punto di vista teoretico, ma tutti hanno una loro importanza dovuta al «tentativo di produrre, a partire dall'assunzione di modelli europei, delle sintesi capaci di includere ciò che appariva ormai come un'evidente conquista del pensiero» (p. 68). Il romanticismo latinoamericano si esaurì negli anni settanta del XIX secolo, quando l'egemonia culturale fu assunta dal positivismo (capitolo quinto). Ma questo non fu un brusco cambio di rotta, bensì si trattò di un processo che vide come *trait-d'union* la corrente filosofica che caratterizzò la vita culturale spagnola dalla seconda metà dell'Ottocento: il «krausismo». Sarebbe troppo lungo descrivere l'evoluzione e il successo del pensiero di Karl Christian Friedrich Krause in Spagna; basti dire che, importata da Julián Sanz del Río negli anni Quaranta dell'Ottocento, ne determinò la vita culturale, politica e pedagogica fino all'avvento della Seconda Repubblica (1931). A ogni modo, sia in Spagna che in America Latina fu proprio il krausismo, evolutosi in «krausopositivismo», a permettere l'ingresso del positivismo, che nella sua declinazione latinoamericana ebbe un senso dichiaratamente politico e pedagogico, più che filosofico. Infatti il suo valore «fu soprattutto quello di caratterizzarsi come il pensiero del periodo di riorganizzazione politica delle recenti repubbliche latinoamericane» (p. 86).

Ma è con il XX secolo che la filosofia latinoamericana inizia ad assumere la propria più autentica fisionomia, attraverso due momenti specifici: la reazione al positivismo (capitolo sesto) e il dibattito relativo alla possibilità di un'autentica filosofia latinoamericana (capitolo

settimo). La figura chiave di questo periodo fu il cubano José Martí, dal cui pensiero «emerge in maniera imponente la necessità di rifiutare l'applicazione al contesto latinoamericano di categorie mutate da correnti di pensiero sorte in Europa» (p. 91). Il punto di vista di Martí mancava di sistematicità, ma divenne il punto di partenza delle successive riflessioni sulla possibilità e sul significato di una filosofia latinoamericana. Tanto che fu proprio dalla sua impostazione che sorsero sia le riflessioni di coloro che ritenevano necessario andare oltre i limiti metodologici del positivismo (José Enrique Rodó, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Korn) sia il pensiero della generazione successiva, che tentò di «tracciare le caratteristiche fondamentali dell'identità della filosofia latino-americana, partendo, stavolta, dall'inclusione dell'elemento indigeno, ritenuto, finalmente, costitutivo di tale identità» (p. 111). È questo il momento della nascita vera e propria della filosofia latinoamericana: quando, messi in secondo piano le suggestioni originate nel vecchio mondo, si inizia a considerare la totalità dell'America Latina come il fulcro e l'argomento principale della riflessione filosofica. Sono pensatori come i messicani Antonio Caso e José Vasconcelos, Coriolano, l'argentino Albertini e (da un punto di vista più strettamente marxista) il peruviano José Carlos Mariátegui coloro i quali, ciascuno secondo le necessità del proprio contesto nazionale, tentarono di reinterpretare la propria storia politica e sociale e indicarono nel riconoscimento del meticciato la fonte principale della ricchezza culturale e sociale del proprio contesto socio-culturale.

A partire dalla prima metà del Novecento (capitolo ottavo), il problema centrale di quella generazione di studiosi indicati col nome di *forjadores* (cioè «forgiatori», termine che sta a sottolineare la loro opera di «costituzione della base concettuale del filosofare in chiave latinoamericana», p. 131) fu quello di costruire, a partire dalla «circostanza latinoamericana», una proposta originale, che nulla avesse da invidiare a ciò che si stava allora sviluppando in Europa. I *forjadores* non vedevano più in quella europea una cultura da imitare, bensì guardavano a essa come a una sorta di meta-modello per il livello cui si doveva giungere, ma a partire dalle proprie condizioni culturali e sociali. In ciò consistette la cosiddetta *normalización*, un'operazione culturale di carattere filosofico che, pur non riuscendo completamente, fornì le condizioni affinché le successive generazioni potessero acquisire e dominare gli strumenti teorici necessari ai fini della costituzione di un pensiero autonomo. A questo proposito, fu fondamentale l'apporto che diedero gli *exiliados*, cioè quei filosofi che, a causa della sconfitta repubblicana nella guerra civile, furono costretti dall'avanzare del regime franchista a esiliarsi dalla Spagna, trovando rifugio in differenti paesi dell'America Latina. In quest'opera vengono presi in considerazione solo i più importanti (José Gaos, Juan David García Bacca, Eduardo Nicol – di cui Santasilvia è probabilmente il maggior esperto italiano – ed Eugenio Ímaz), ma non c'è dubbio che se ora si può parlare di «filosofia latinoamericana» è anche grazie all'opera di questi pensatori che, obbligati a lasciare la propria nazione, trovarono, in paesi come il Messico, l'Argentina o il Venezuela, la possibilità di sviluppare la propria riflessione in autonomia e libertà, contribuendo così ad arricchire e a far progredire la cultura filosofica della loro nuova patria.

La generazione filosofica del 1950-1960 (capitolo nono), cioè quella successiva ai *forjadores* e agli *exiliados*, si fece carico del compito di portare a termine la ricerca di un nuovo inizio del filosofare, attraverso la realizzazione di due istanze fondamentali: «la piena conoscenza del proprio passato filosofico e il raggiungimento dello stesso livello di competenza concettuale sviluppato dalla filosofia europea» (p. 155). Tali obbiettivi non sempre furono raggiunti completamente, tanto che il dibattito si spostò mano a mano verso

la questione sulla possibilità stessa di raggiungere l'obiettivo. La risposta a tale interrogativo generò due posizioni differenti, quella *afirmativa*, la quale dichiarava che l'autenticità filosofica latinoamericana si era già realizzata, e quella *asuntiva* (il cui maggior esponente fu Leopoldo Zea), la quale invece collocava l'autenticità come una possibilità da realizzarsi in un prossimo futuro. L'ultimo capitolo (il decimo) è dedicato all'unica corrente di pensiero abbastanza nota in Europa, cioè quella della «Liberazione», di cui Santasilia sottolinea soprattutto la espressione filosofica, lasciando in secondo piano la ben più nota declinazione teologica.

La riflessione latinoamericana è concentrata soprattutto sul tema dell'identità, tanto che questa può essere definita una «ossessione» (come fa Sánchez Cuervo nell'*Introduzione*, p. 10), ma non rimane mai indifferente alle grandi problematiche filosofiche europee, anche se queste rimangono magari soltanto sullo sfondo. Un difetto di questa *Introduzione alla filosofia latinoamericana* è forse proprio quello di tralasciare, o comunque mettere ben poco in evidenza, gli sviluppi che problematiche come il dibattito positivista sulla scienza o quello successivo, di stampo marxista, sulla tecnica (tanto per fare due esempi) possono aver avuto in America Latina. Il saggio, infatti, si concentra soprattutto sull'evoluzione del tema dell'identità e del meticciato come suo carattere fondante, argomento che sicuramente caratterizza in maniera forte la riflessione latinoamericana, ma che non ne rappresenta il carattere esclusivo. Ciò nonostante, possiamo affermare che il lavoro di Stefano Santasilia si rivela un'eccellente introduzione alle problematiche di un ambito filosofico che presenta inquietudini e suggestioni importanti e interessanti anche dal punto di vista europeo, ma che purtroppo sono rimaste poco conosciute nel panorama filosofico continentale. Concludendo, non c'è dubbio che questo saggio diventerà, oltre che una fondamentale opera di introduzione e avvicinamento, un significativo testo di riferimento per i futuri studi sulla filosofia dell'America Latina.

Nazzareno Fioraso