

## VICO NEL PENSIERO LATINOAMERICANO DEL SECOLO XX: LA LETTURA DI LEOPOLDO ZEA

Stefano Santasilia

*Abstract:* The presence of the Vichian reflection in the Latin American culture can be recognized from the Colonial Period. However, it is not a simple historiographical reconstruction. What characterizes the reception of the thought of the Italian philosopher is rather the use that has been made of its reflection starting from the different interpretations. In this short essay, analysing above all the works of Leopoldo Zea, it is shown how the reflection developed in the Mexican cultural scene witnesses the presence, thanks to the work of Leopoldo Zea, of the Vichian thought in the same structure of the constitution of philosophy of Latin American history.

*Keywords:* Vico, History, Zea, America, Meta-history.

\* \* \*

### 1. Vico e il Messico contemporaneo

L'esistenza di una *huella viquiana* nell'ambito del pensiero ispanico è un tema oramai fuori discussione, soprattutto grazie al solerte lavoro di quegli autori che hanno saputo non solo ricostruire lo strutturarsi di una presenza visibile – attraverso citazioni e riferimenti diretti – ma anche individuare l'invisibile trama del pensiero vichiano che innerva lo stesso dipanarsi della storia della filosofia spagnola e latinoamericana<sup>1</sup>. Tra i differenti autori che potrebbero essere menzionati a mo' di specifica testimonianza della "vichiana traccia" presente nella storia culturale messicana, spicca la figura dello scrittore – nonché storico – Agustín Yañez che, nel 1939, in un articolo, afferma senza mezzi termini<sup>2</sup> il valore del contributo vichiano ai fini di una corretta comprensione delle umane vicende. Non si tratta semplicemente di rintracciare una presenza tra le altre. La scelta di analizzare il valore della speculazione vichiana in relazione allo svilupparsi del panorama intellettuale messicano nasce, piuttosto, dalla possibilità di una "differente" concezione della storia. Come ben ravvisa José Manuel Sevilla Fernández, la scelta di Yañez si manifesta in un contesto di carattere positivista<sup>3</sup> e

---

<sup>1</sup> In questo caso la più importante opera di riferimento è il testo di J.M. Sevilla, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Napoli, La Città del Sole, 2007. A tal volume, nel caso specifico del panorama culturale messicano, vale la pena affiancare l'articolo di C. Hernández López, *Giambattista Vico en la historiografía mexicana del siglo XX*, in «Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades», 51 (2001), pp. 257-276. Per quanto riguarda l'influenza di Vico nel pensiero latinoamericano contemporaneo risulta estremamente interessante la collocazione che al filosofo italiano dà M. Magallón Anaya nel suo *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, UNAM, 2007, nello specifico le pp. 211-215. Qui, il pensiero vichiano diviene uno degli elementi fondamentali nell'ambito della costituzione della filosofia latinoamericana (cfr. anche M. Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCyDEL/UNAM, 1991). La cosa non stupisce se, a titolo di esempio, si ricorda che Augusto Salazar Bondy – uno dei massimi protagonisti del dibattito relativo alla possibilità, o meno, di un'autentica filosofia latinoamericana – ravvisa la presenza del pensiero vichiano nel panorama culturale d'oltreoceano già a partire dall'epoca della colonia (cfr. A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1988, p. 25).

<sup>2</sup> Cfr. A. Yañez, *Actualidad de Juan Bautista Vico*, in «Crisol», 69 (1934), pp. 158-166. A tale interpretazione J.M. Sevilla dedica un interessante articolo intitolato *Apuntes sobre algunas recepciones latinoamericanas de Vico en el siglo XX*, in «Cuadernos sobre Vico», 19-20 (2006-2007), pp. 137-148.

<sup>3</sup> Riguardo alla diffusione del positivismo in Messico, dal punto di vista filosofico ma più in generale come fenomeno culturale utilizzato dal potere politico ai fini di orientare un determinato sviluppo sociale e tecnologico, cfr. L. Zea,

con una specifica attenzione nei confronti della “teoria della storia” sviluppata dal pensatore napoletano<sup>4</sup>. Ciò che rende Vico “attuale” – così come dichiarato nello stesso titolo dell’articolo – è precisamente la sua proposta alternativa, ovvero la possibilità di un’interpretazione della storia che non anneghi le preoccupazioni sociali dentro l’asfittica costituzione di formule assolute, ma che fornisca un criterio di intelligibilità che scaturisce dall’umano, inteso come dimensione stessa della storia, alla quale la storia ritorna. Non va, però, dimenticato che l’obiettivo di Yañez è anche quello di ridonare vigore, attraverso tale recupero del pensiero vichiano, a una certa forma di positivismo, quella che secondo lo scrittore messicano trova espressione nella proposta di Jacques Turgot<sup>5</sup>. Di fatto, secondo Yañez, l’idea di progresso che si va configurando nell’opera del pensatore francese è completamente debitrice della speculazione vichiana, e non può essere realmente compresa se non alla luce di quell’idea di provvidenza così ben descritta e nella quale si dà a vedere come il filosofo napoletano, «riuscì a cogliere vasti orizzonti nonostante la sua lontana posizione nel tempo»<sup>6</sup>.

L’analisi di Yañez permise alla riflessione vichiana sulla storia di assumere un’ampia risonanza, opponendosi alla *vulgata* che, come sottolinea Hernández López, eccetto l’isolato caso di Francisco Bulnes<sup>7</sup>, associava la figura di Vico ad una lettura di carattere positivista dedita alla ricerca delle leggi definitive dello sviluppo della storia<sup>8</sup>, una posizione che presentava differenti sostenitori. Tra questi, Emeterio Valverde che, nella prima metà dell’Ottocento, affermava che «Vico e la sua scuola insegnano leggi di carattere universale e positivista, che costituiscono una sorta di anticipazione dei tre stadi empirici di Comte»<sup>9</sup>.

Bisognerà attendere gli anni ’40 affinché sia possibile rintracciare analisi della riflessione vichiana non segnate dalla necessità di giustificare, o screditare, l’impianto positivista. Proprio la ricerca di una nuova forma di interpretazione della storia latinoamericana, ovvero la possibilità di individuare una peculiarità a partire dalla quale fosse possibile costituire una riflessione autonoma, determina il dirigere di nuovo lo sguardo all’opera vichiana. Non va sottovalutato, in tal caso, l’apporto costituito dalla produzione dei cosiddetti *desterrados*<sup>10</sup>.

*El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943. Per uno sguardo più ampio, cfr. anche C. Beorlegui, *Historia del pensamiento latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004 (capitolo 5) e S. Santasilìa, *Introduzione alla filosofia latinoamericana*, Milano, Mimesis, 2017 (capitolo V).

<sup>4</sup> Cfr. J.M. Sevilla, *Apuntes sobre algunas recepciones latinoamericanas de Vico en el siglo XX*, cit., p. 138.

<sup>5</sup> Cfr. a tal proposito anche J.M. Sevilla, *La radicalidad de las ideas de Providencia y de Progreso en la historia. (Sus estructuras de creencias en relación al proceso de secularización en la modernidad)*, J. Villalobos (ed.), *Radicalidad y Episteme*, Sevilla, ORP, 1991, pp. 39-105.

<sup>6</sup> A. Yañez, *Actualidad de Juan Bautista Vico*, cit., p. 163.

<sup>7</sup> Cfr. F. Bulnes, *Juarez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma*, México, H. T. Milenario, 1967. Si tratta di un testo in cui l’autore utilizza la tripartizione vichiana delle età al fine di interpretare il dipanarsi della storia messicana, identificando l’età eroica con quella delle oligarchie e dei *caciques*,

<sup>8</sup> Cfr. C. Hernández López, *Giambattista Vico en la historiografía mexicana del siglo XX*, cit. p. 262. Secondo Juan Murero de Guijarro, lo stesso Comte si sarebbe lamentato di non aver letto Vico prima della formulazione delle sue tesi e, per tale ragione, di non averlo riconosciuto come antesignano (cfr. J. Murero de Guijarro, *Revisión del concepto de filosofía en Comte*, in M. González García (ed.), *Filosofía y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1992, p. 334).

<sup>9</sup> E. Valverde, *Alocución pronunciada en la distribución de premios del Seminario Conciliar de la Diócesis de León*, in A. Matute, *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)*, México, FCE/UNAM, 1999, p. 101.

<sup>10</sup> Riguardo all’esilio degli intellettuali spagnoli a causa della sconfitta repubblicana del ’39 già è possibile ravvisare l’esistenza di una vasta letteratura, ancora in crescita. In questo caso, ci si limita a segnalare alcuni testi, riguardanti per lo più l’ambito degli studi filosofici: J.L. Abellán, *Filosofía española en América (1936-1955)*, Madrid, Guadarrama, 1966; J.L. Abellán, *El exilio filosófico en América: los transterrados de 1939*, México, FCE, 1998; J. Izquierdo Ortega, *Pensadores españoles fuera de España*, in «Cuadernos Americanos», enero-febrero (1965); J.L. Abellán, *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978; AA. VV., *El exilio español en México 1932-1982*, México, FCE, 1983; J.L. Abellán, A. Monclús, *El pensamiento español contemporáneo y la idea de*

Tra questi, chi più sottolineò il valore dell'opera vichiana è Eugenio Ímaz. Il pensatore di origini basche, all'indomani dell'inizio del suo "esilio messicano" pubblica un'introduzione a Vico<sup>11</sup> che assumerà un'importanza profonda nell'ambito della diffusione di una corretta interpretazione del suo pensiero nel panorama spagnolo e latinoamericano. Come ravvisa l'attento Sevilla, sicuramente, Ímaz non è estraneo al nascente interesse generale, in ambito ispanoamericano, nei confronti dell'opera vichiana ma v'è un motivo più profondo: «Vico, indubbiamente, è tra quegli autori che segnano una possibile via d'uscita dalla crisi»<sup>12</sup>. Il massimo insegnamento che Ímaz trae dall'opera vichiana, soprattutto all'indomani della *derrota* repubblicana che lo aveva costretto ad espatriare, consiste nell'impossibilità di distogliere lo sguardo dalla realtà storica cercando rifugio in astratte concettualizzazioni. L'unica maniera di mantenere attivo il contatto con l'autentica verità: «Perché il mondo dell'uomo è la storia. Mondo come l'altro, che non si ferma e, più dell'altro, in perpetua creazione»<sup>13</sup>. Una verità che poteva permettere di non soccombere alla sconfitta:

Noi, gli intellettuali, per lo meno quelli che portano dentro l'esperienza vivida della guerra spagnola, non crediamo che il mondo se ne stia lì come una straordinaria sfera da contemplare con meraviglia o ribrezzo. Il mondo, il nostro mondo, quello storico, [...] è qualcosa che sta prendendo forma, che ci fa e disfa, che facciamo e disfiamo. Non c'è via d'uscita, ecco la tragedia e la grandezza del nostro destino. [...] Quando il mondo è sottosopra, alterato, sofferente come una partoriente, è allora che bisogna collocarsi in esso per conoscerlo, e conoscendolo, costituirlo. È necessario prendere posizione: o con le forze creatrici, la conoscenza, o contro di esse, contro la conoscenza. Se c'è uno che non ha scelta, quello è l'intellettuale. [...] Se non recuperiamo il filo della verità, siamo perduti [...]. Raccogliamo questo filo, quello di una verità che ci costituisce se siamo noi a farla, ci disfa se la disfiamo. [...] Comprendiamo molto bene che la verità non sorge, ma va realizzata<sup>14</sup>.

Ímaz riscontra in Vico la possibilità di una nuova comprensione capace di fornire il metodo per affrontare una delusione personale che, allo stesso tempo, è delusione di un'intera generazione e, per questo, crisi di una concezione del mondo, e della storia. Il fallimento di una visione improntata all'idea di inarrestabile progresso e la necessità di una nuova forma di verità, capace di assumere il peso delle umane passioni e di trasportarlo all'interno dello stesso tessuto del farsi storico rappresenta per il pensatore esiliato quella svolta che sola può ri-donare senso e parvenza di continuità alla frattura interiore che affliggeva qualsiasi nuovo tentativo di fare filosofia. Vico aveva modificato il filosofare e, in tal modo, aveva reso pos-

---

*America*, 2 voll., Barcelona, Anthropos, 1985; G. Vargas Lozano (ed.), *Cincuenta años de exilio español en México*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1991; L. De Llera, I. Buonafalce, *L'esilio repubblicano del 1936 in Messico: filosofia e identità del pensiero in lingua spagnola*, in «Cultura Latinoamericana» Annali dell'ISLA, 1-2 (1999-2000), pp. 399-437. Per uno sguardo più ampio sulla questione dell'esilio "repubblicano" rinviamo a L. De Llera, *El último exilio español en América*, Madrid, Mapfre, 1996 e A. Sánchez Cuervo, *Las huellas del exilio*, Madrid, Tebar, 2008.

<sup>11</sup> Cfr. E. Ímaz, *Introducción a Vico*, in «Letras de México», 16 (1942), p. 8, ora in E. Ímaz, *Topía y utopía*, San Sebastián, Universidad de Deusto, 1988, p. 82.

<sup>12</sup> J.M. Sevilla, *Vico en Eugenio Ímaz*, in «Cuadernos sobre Vico», 15-16 (2003), p. 237. Cfr. anche J.M. Sevilla, *Giambattista Vico nella cultura spagnola*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani (1735-1985)», XIX (1989), pp. 69-92; J.M. Sevilla, *Vico e l'umanesimo storicista di Eugenio Ímaz*, in G. Cacciatore, M. Martirano (a cura di), *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, Napoli, Guida, 2004, pp. 31-62. Per uno sguardo generale sulla formazione di Ímaz in relazione alla sua interpretazione di Vico, Dilthey e dell'esilio spagnolo come fenomeno politico-culturale cfr. P. Colonnello, *La filosofia di Eugenio Ímaz, desterrado in America Latina*, in P. Colonnello (a cura di), *Filosofia e politica in America Latina*, Roma, Armando, 2005, pp. 69-80; P. Colonnello, *Itinerari di filosofia ispanoamericana. Gaos, Ímaz, Nicol, Ortega*, Roma, Armando, 2007 e J.A. Ascunce, *Topías y utopías de Eugenio Ímaz. Historia de un exilio*, Barcelona, Anthropos, 1991.

<sup>13</sup> E. Ímaz, *Topía y utopía*, cit., p. 20.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 20-21.

sibile l'integrarsi nell'umano anche di quell'esperienza che si manifestava come lacerazione:

Effettivamente, con Vico fa capolino per la prima volta, e con piena coscienza, ciò che potremmo chiamare considerazione storicista della problematica filosofica. [...] È il giro di 90 gradi che impone alla filosofia. Al posto della metafisica bisogna sviluppare una meta-storia. La verità ultima, quella che la filosofia cerca, non può essere invenuta riflettendo sul mondo fisico, che non è conoscibile in maniera radicale, ma sul mondo umano, quello storico. La prima versione storicista del *conosci te stesso*<sup>15</sup>. [...] Uno storicismo che, finalmente, possa conciliare filosofia e storia, filosofi e storici, l'universale con il concreto: uno storicismo che possa curare la nostra coscienza lacerata<sup>16</sup>.

Per Ímaz, il grande contributo vichiano consiste nell'aver aperto, per la prima volta nella storia del pensiero, lo spazio della meta-storia. Si tratta di un riconoscimento condiviso pubblicamente da un altro autore, discepolo di un altro esiliato spagnolo – José Gaos – e protagonista di quello che sarà il dibattito relativo alla possibilità, o meno, di una autentica filosofia latinoamericana: Leopoldo Zea.

## 2. Zea e l'avventura della metastoria

Secondo José Luis Gómez Martínez, «esporre il pensiero di Zea corrisponde a stabilire la biografia intellettuale del processo latinoamericano»<sup>17</sup>. Tale affermazione costituisce un diretto riferimento allo stesso obiettivo, peraltro dichiarato, delle ricerche del pensatore messicano: elaborare una proposta che si potesse caratterizzare come un'autentica filosofia latinoamericana<sup>18</sup>. Il primo passo, necessario alla realizzazione di tale progetto, è il recupero del proprio passato dal punto di vista della storia delle idee. Secondo Zea, il panorama culturale latinoamericano del suo tempo già aveva raggiunto quello stato di “normalizzazione” agognata da Francisco Romero<sup>19</sup> e, per tale ragione, si rendeva più che mai necessaria una riflessione che partisse dalla propria “circostanza”. Il metodo che gli sembra più opportuno per la realizzazione di tale impresa è quello storicista. Tale scelta non è casuale, e si fonda sul fatto che attraverso questo metodo sarebbe stato possibile, sin da subito, mettere in dub-

<sup>15</sup> E. Ímaz, *El pensamiento de Dilthey*, México, FCE, 1945, p. 15.

<sup>16</sup> Ivi, p. 345.

<sup>17</sup> J. Gómez Martínez, *Leopoldo Zea*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, p. 12.

<sup>18</sup> «Zea, del resto, dedicherà tutta la sua vita all'America Latina. Le sue indagini si caratterizzeranno per un approccio – piuttosto innovativo per l'epoca, e per certi aspetti gerbiano – non finalizzato a una miope esaltazione o a una sterile critica di questo continente. [...] Zea si dimostra convinto che l'America Latina non possa creare una cultura originale completamente scissa dalla cultura europea e nordamericana, poiché molti degli aspetti importanti o imposti in modo traumatico dall'Occidente, fanno oramai parte a pieno titolo della cultura latinoamericana. Ciò che deve essere originale, secondo Zea, è la partecipazione ‘individuale’ a quel fenomeno universale che egli definisce cultura “mondiale”: affinché questo avvenga è però necessario che l'americano sia in grado di utilizzare tutti gli elementi che ha a disposizione, anche quelli acquisiti ma comunque capaci di rispondere alle esigenze, specifiche, del contesto socio-culturale dell'America Latina» (R. Colonna, *Leopoldo Zea, il filosofo del nuovo mondo*, in «Rocinante», IX, 2015-2016, 9, pp. 121-122). Riguardo a ciò, cfr. anche R. Colonna, *Filosofía sin más. Leopoldo Zea e i «Cuadernos Americanos»*, Firenze, Le Cariti, 2008.

<sup>19</sup> Attraverso tale definizione, il filosofo argentino indica l'esercizio della filosofia come funzione ordinaria della cultura: l'esercizio del pensiero che assume il ruolo di coscienza critica della società. Perché ciò si possa realizzare, Romero sostiene la necessità di attendere il momento adatto all'elaborazione di un pensiero originale, momento che deve necessariamente essere preceduto da un profondo studio del pensiero europeo. Il pensatore argentino sviluppa tale riflessione nelle opere *Papeles para una filosofía* Buenos Aires, Losada, 1945, e *Filosofía de ayer y de hoy*, Buenos Aires, Argos, 1947. Riguardo a tale questione cfr. anche J. Sasso, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Avila, 1998 e J. Torchia Estrada, *El concepto de la historia de la filosofía en Francisco Romero*, Buenos Aires, Losada, 1967.

bio la presunta validità universale delle categorie elaborate dal pensiero europeo. Di fatto, si tratta di rispondere alla domanda riguardo all'essere dell'uomo latinoamericano<sup>20</sup>. Fare luce sul passato al fine di appropriarsi, metabolizzandole, delle categorie della grande storia della filosofia impone, però, una riflessione proprio sul senso e sulla costituzione della conoscenza storica. Ed è proprio in riferimento a ciò che vale la pena, nell'orizzonte di una ricerca che ha a cuore il rintracciare la presenza del pensiero vichiano nello svilupparsi del pensiero latinoamericano, rivolgere l'attenzione ad un breve testo pubblicato da Zea nel 1942 e che reca il titolo di *Una aventura en la metahistoria*<sup>21</sup>.

Il filosofo messicano dà avvio alla sua riflessione assumendo come inizio dell'epoca moderna la *decepción* – delusione, ma in questo caso anche disorientamento – di un uomo che non riesce più ad auto-collocarsi, in maniera naturale, nel mondo che lo circonda: «Ciò che era familiare è divenuto estraneo, ciò che era chiaro è ora oscuro, la luce si è convertita in tenebra. Ecco perché l'uomo si è dato il compito di far chiarezza lì dove c'è solo oscurità; il compito di individuare *idee chiare e distinte*»<sup>22</sup>. L'uomo moderno assume su di sé l'immane compito di ordinare e distinguere, e questo non secondo una sorta di *hybris* teoretica bensì per far fronte al suo “sentirsi perso” in un mondo che già non riconosce come casa e dimora. La necessità di “ricostruire” il proprio ambiente, perduto a causa del venir meno di una stabile concezione della realtà, spinge l'uomo moderno a generare un ordine stabile al fine di riconoscervisi. Eppure, tale processo, secondo Zea, non può eludere lo scontrarsi con «quel qualcosa [*algo*] che si oppone a qualsiasi ordine e definizione; questo qualcosa è la Storia»<sup>23</sup>. Il disperato desiderio di ordine, l'affannosa ricerca – che, in realtà, è costruzione – di una nuova “stabile” dimora di carattere gnoseologico è destinata ad essere frustrata dalla storia come origine di un “fecondo disordine”. Si tratta di un *desencuentro* che provoca la condanna della storia, questa infatti non rappresentava che la perdizione stessa. Attraverso un sagace riferimento al dettato cartesiano, le parole di Zea descrivono in maniera precisa tale contrapposizione: «il male si trovava nel passato, in ciò che l'uomo aveva ricevuto. Se l'uomo si fosse formato da solo fin dall'inizio, in accordo con la sua stessa ragione, il risultato sarebbe stato la chiarezza e, con essa, la sicurezza. Non ci sarebbe che un cammino sicuro, quello segnalato e indicato dalla ragione»<sup>24</sup>. La storia non poteva donare tale sicurezza perché si presentava come contraddittoria, oscura, senza un orientamento previamente definito. La ragione, nella sua trasparente potenza, poteva offrire all'uomo moderno un disegno chiaro grazie al quale orientare la propria esistenza e l'ordine scaturiva precisamente da tale disegno, da tale progetto. Pertanto, ciò che non trovava collocazione in tale disegno, produ-

---

<sup>20</sup> Cfr. a tal proposito G. Cacciatore, *Una filosofia per l'America Latina: Leopoldo Zea*, in P. Colonnello, *Filosofia e politica in America Latina*, cit., pp. 51-67. Come sottolinea lo stesso Cacciatore: «Anche se lo schema di Zea può apparire non esente da semplificazioni e tautologie, esso però si affida ad una idea sperimentata e classica del sapere filosofico, nella sua costitutiva duplicità di universalità (cioè la sua capacità di interrogarsi su problemi che toccano ogni realtà storica del mondo umano) e particolarità (cioè il modo storicamente determinato in cui si definisce il rapporto con la natura data e la socialità data in una specifica contingenza). [...] Da questo punto di vista, allora, la condizione di possibilità di una originalità del pensiero latinoamericano non può più affidarsi alla mera riproduzione dell'eredità culturale europea. Di essa il filosofo e l'uomo latinoamericano può e deve perpetuare soltanto lo spirito di libertà critica e di intelligenza analitica che è proprio, ancora una volta, di quel modello universale di *filosofía sin más*, di filosofia dell'uomo e per l'uomo» (ivi, p. 59). A tal proposito cfr. anche G. Cacciatore, *El buho y el condor*, Bogotá, Planeta, 2011.

<sup>21</sup> Cfr. L. Zea, *Una aventura en la metahistoria*, in «Cuadernos Americanos», 2 (1942), pp. 114-118.

<sup>22</sup> Ivi, p. 114.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

ceva caos e instabilità e andava eliminato: «Dunque», conclude Zea, «la prima cosa che bisognava eliminare era proprio la Storia»<sup>25</sup>.

Un'impresa impossibile, sottolinea l'autore, a causa di un principio basilare: legata alla stessa natura umana, la storia non poteva essere neutralizzata in nessuna maniera. La filosofia, insomma, cercava di raggiungere il suo obiettivo lasciando ai margini della propria ricerca – quando non la eliminava del tutto dal proprio orizzonte – quella forma di conoscenza che, unica, poteva concederle l'accesso al territorio che desiderava conquistare. Secondo Zea, si trattava di una pretesa tanto solenne quanto fallace, e «dinanzi a tale pretesa si erge la figura di Giambattista Vico»<sup>26</sup>. In tale affermazione, e nel chiarire gli interessi principali della speculazione vichiana, il filosofo messicano sembra descrivere l'assunzione di una posizione personale, funzionale agli obiettivi della propria ricerca. Per Zea, Vico mostra l'inutilità di una filosofia che ha dimenticato il campo d'azione dell'uomo per perdersi nella ricerca di una stabilità che non le appartiene, soprattutto perché non ne è artefice. Non solo era necessario rivolgere di nuovo l'attenzione filosofica alla storia ma bisognava riconoscere la necessità di una scienza della storia stessa. Ecco il senso della “chiamata alle armi” di ispirazione vichiana: Vico è il primo a proporre una sistematizzazione degli eventi storici secondo un criterio interpretativo. Paradossalmente, proprio la scienza delle “umane vicende” veste i panni dello straniero nel momento in cui vuole piantare la propria bandiera nei territori della ragione. Si tratta, secondo Zea, di una vera e propria avventura, una “spedizione alla conquista del mondo storico”.

Vico viene descritto come il navigatore che esamina bene le sue navi e studia profondamente le rotte, onde potersi imbarcare riducendo al minimo il potere dell'imprevisto: «Effettua un esame dei due strumenti utilizzati per individuare quelli che potrebbero essere i principi dell'Umanità delle Nazioni: la Filosofia e la Filologia. Ma entrambi si mostrano insufficienti. La filosofia studia la natura umana ma nulla conosce riguardo alle sue origini. La filologia conosce le vicende umane, ma nulla sa della loro origine»<sup>27</sup>. L'immagine proposta è quella del navigatore che, al fine di inventare il corretto equipaggio per portare a termine la propria missione, è costretto a bruciare le navi che già possiede. In tal senso, il filosofo messicano ravvisa una certa prossimità tra l'impresa vichiana e quella cartesiana, una prossimità che, probabilmente costituisce propriamente la causa principale della contrapposizione. Per Zea, entrambi i pensatori hanno deciso di partire da zero, mettendo in discussione tutte le conoscenze precedenti e, così, giungono entrambi dinanzi alla manifestazione del soggetto: del pensiero, nel caso di Descartes, della storia, nel caso di Vico. «Descartes, dal suo dubitare, fa scaturire il punto di partenza di qualsiasi idealismo; Vico, quello di qualsiasi teoria della storia»<sup>28</sup>. La prossimità non esclude la differenza, anzi la accentua in maniera radicale: anche nel caso di Vico si tratta della ricerca di un metodo, ma applicabile all'unico autentico campo del conoscere, ovvero la storia. Afferma Zea: «Vico propone contro Descartes una Scienza della Storia al posto di una Scienza della Natura. Una Metastoria in luogo di una Metafisica»<sup>29</sup>. Risulta evidente, in questo caso, come Zea sia in completa sintonia con l'interpretazione di Imaz: infatti entrambi considerano l'elaborazione del concetto di “storia ideale eterna” come il frutto dell'abbandono della dimensione metafisica a favore di un criterio d'intelligibilità della storia che non corrisponde affatto a una legge univoca e determi-

<sup>25</sup> Ivi, p. 115.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Ivi, p. 116.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Ivi, p. 117.

nata una volta per tutte. Zea la definisce come una “ipotesi storica”, perché permette di dar ragione degli eventi a partire da un piano ideale. In tale livello di comprensione è possibile, finalmente, recuperare le due discipline che, nel loro isolamento, non avevano portato i frutti previsti. La nuova condizione le vede, però, vincolate attraverso un’opera di collaborazione che le rende oramai indivisibili: «la filosofia dona senso alla filologia; la metafisica alla storiografia. La filosofia sveste i panni della meta-fisica e si converte in meta-storia»<sup>30</sup>. Ecco l’origine della svolta: «È questa la forma in cui Vico dà inizio a una nuova tappa della storia della filosofia. In questa avventura scopre un nuovo territorio che la filosofia non aveva visitato, un territorio che si converte in uno dei temi fondamentali della filosofia, quello della Storia»<sup>31</sup>.

Questa la conclusione, una sorta di celebrazione della grande innovazione vichiana che Zea non può non riconoscere, sia dal punto di vista della mera storia delle idee, sia come riconoscimento di una profonda prossimità metodologica. E sebbene i riferimenti diretti all’opera vichiana cessino di farsi visibili nella successiva produzione di Zea, ciò non accade per ciò che concerne l’uso del concetto di meta-storia. La problematica di un criterio di intelligibilità capace di donare senso alla storia, attraverso la contestualizzazione degli eventi continua a occupare un posto centrale nel pensiero del filosofo messicano: «Noi che, in America Latina, facciamo ricerca nell’ambito della storia delle idee, ciascuno della sua nazione, o dell’America Latina stessa come un tutto, ci ritroviamo dinanzi, ci piaccia o meno, il senso della sua storia e, al costituirlo, lo interpretiamo»<sup>32</sup>. Ecco l’idea centrale che muove quella che lo stesso Zea riconosce come *Filosofía de la historia latinoamericana*<sup>33</sup>: «assimilazione e assunzione cosciente della propria realtà saranno i due concetti basilari di questa filosofia della storia»<sup>34</sup>. Una filosofia della storia scelta con decisione e assunta con piena coscienza di tutti i pericoli che possono scaturire dalla degenerazione cristallizzante di interpretazioni o contesti. Ciò che, secondo Zea, sempre salverà una filosofia capace di assumere autenticamente il compito di confrontarsi con la storia è proprio l’interiorizzazione di quel criterio di intelligibilità che non è frutto di un artificio concettuale, bensì dell’osservazione degli avvenimenti alla luce di un senso unitario. Si tratta di ciò che alle affermazioni che William Raat rivolge a Zea, accusandolo di non produrre storia intellettuale ma, precisamente, metastoria<sup>35</sup>, permette al filosofo di rispondere senza alcun dubbio: «Metastoria? Filosofia della storia? Perché no? José Gaos, nelle sue lezioni sulla storia della filosofia, quella chiamata universale, mostrava come la preoccupazione di ogni filosofo affondava le radici nella realtà di cui era espressione [...]. Una storia della filosofia nella quale preoccupazioni e soluzioni si intrecciavano in maniera vitale. Una storia carica di senso, quello prodotto dagli stessi filosofi impegnati a salvare la circostanza»<sup>36</sup>.

L’opera di Zea, nonostante la povertà di riferimenti diretti, si connota, allora, nella scia della discendenza vichiana, per quel che riguarda una concezione della storia sì legata ad una ricerca del senso ma, allo stesso tempo, capace di cogliere quello stesso senso a partire dal conformarsi degli eventi senza “violentare” il dato storico in nome del vuoto concetto.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Ivi, p. 118.

<sup>32</sup> L. Zea, *Historia de las ideas e identidad latinoamericana*, México, UNAM, 1980, p. 109.

<sup>33</sup> Cfr. L. Zea, *José Gaos en el recuerdo*, in «Thesis», 3 (1979), p. 18.

<sup>34</sup> G. Hernández Flores, *Del “circunstancialismo” de Ortega y Gasset a la “filosofía mexicana” de Leopoldo Zea*, México, UNAM, 2004, p. 267.

<sup>35</sup> Cfr. W. Raat, *Ideas e historia en México. Un ensayo sobre metodología*, in «Latinoamérica», 3 (1970), p. 180.

<sup>36</sup> L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, UNAM, 2015, pp. 55-56.