

Pagine Inattuali

America Latina e Occidente

TRA FILOSOFIA E LETTERATURA

**A cura di
Roberto Colonna**

Federico II University Press



fedOA Press

Numero 1 della rivista elettronica «Pagine Inattuali»

ISSN 2280-4110

«Pagine Inattuali»

America Latina e Occidente

Tra filosofia e letteratura

Giugno 2012

Direzione:

Roberto Colonna

Comitato Scientifico:

Tommaso Ariemma (Accademia di Belle Arti di Lecce); Giancarlo Alfano (Università degli Studi di Napoli, Federico II); Daniele Barbieri (Accademia di Belle Arti di Bologna); Horacio Cerutti Guldberg (Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Fabrizio Chello (Università degli Studi di Napoli, Suor Orsola Benincasa); Didier Contadini (Università degli Studi di Milano-Bicocca); Serge Gruzinski (École des hautes études en sciences sociales (EHESS); Stefano Lazzarin (Université-Jean Monnet Saint-Etienne); Mario Magallón Anaya (Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Armando Mascolo (Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (ISPF); Stefano Santasilia (Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP); Giovanni Sgrò (Università degli Studi eCampus)

Progetto grafico e di copertina:

Raffaele Di Somma

In copertina:

Negli ambiti, con i quali abbiamo a che fare, la conoscenza è data solo in modo fulmineo. Il testo è il tuono che poi continua a risuonare (Walter Benjamin, *Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts*, trad. it. a cura di Enrico Ganni, *Elementi di teoria della conoscenza, teoria del progresso*, in I “passages” di Parigi, Torino: Einaudi, 2000, p. 515).

© 2012

FedOA - Federico II University Press

Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”

Università degli Studi di Napoli Federico II

ALBERTO FILIPPI

Leopoldo Zea e i labirinti dell'Occidente

TRADUZIONE ITALIANA DI STEFANO SANTASILIA

L'articolo è costituito da un discorso pronunciato in occasione della cerimonia di omaggio a Leopoldo Zea promossa dal Ministero degli Affari Esteri italiano, dall'Istituto Italo-Latinoamericano di Roma e dall'Ambasciata messicana di Roma, il giorno 17 ottobre 1997. La cerimonia fu presieduta dall'ambasciatore del Messico in Italia, nonché presidente dell'Istituto Italo-Latinoamericano, Mario Moya Palencia, dal direttore generale delle Relazioni Culturali del Ministero degli Affari Esteri italiano, Armando Saguini, dal senatore Paolo Emilio Taviani, da Leopoldo Zea e da María Elena Rodríguez Ozán.

Leopoldo Zea nacque due anni dopo l'inizio della sorprendente rivoluzione messicana, che non solo trasformò radicalmente la situazione politica ed economica di quel paese, ma ebbe anche una vastissima risonanza in tutto il mondo iberoamericano, poiché diede espressione alla profonda necessità di un cambiamento radicale relativo alle grandi masse contadine e operaie dell'America Latina. Punto di approdo del processo rivoluzionario fu la fondamentale Costituzione del 1917, fortemente innovatrice in materia istituzionale, sociale e educativa, e che manifestò anche il raggiungimento di una notevole autonomia concettuale e politica rispetto ai classici modelli europei e nordamericani del costituzionalismo liberale del secolo XIX. Zea, giovane studente di diritto e di filosofia presso la Universidad Nacional Autónoma de México, si forma intellettualmente in un ambiente di enorme fermento e rinnovamento culturale, tendente al recupero delle peculiarità storiche della *mexicanidad*, orgogliosamente riconosciuta come india e meticcia, *mestizo-blanca*, e definita, in modo definitivo e programmatico, da uno dei ministri del governo di Álvaro Obregón, José Vasconcelos – forse il più importante intellettuale che formò la generazione alla quale apparteneva Zea – come la “razza cosmica” in virtù della quale “parlerà il mio spirito”, ossia l'espressione della secolare nazione messicana e, in un senso più ampio, della nazione indo-ibero-afro-americana.

I successivi anni Trenta – quelli della storica presidenza di Lázaro Cárdenas – sono anche gli anni del consolidamento delle elaborazioni ideologiche, istituzionali e artistiche della Rivoluzione Messicana, così come dell'affermazione di una politica estera di grande apertura, anche nei confronti della Spagna repubblicana, grazie alla quale durante la Guerra Civile, e dopo la vittoria militare del franchismo, il Messico si convertì in uno spazio di incontro per i tanti esiliati spagnoli (ma anche per i molti profughi che fuggivano dalle dittature europee; per esempio Trotskij, perseguitato dallo stalinismo) che incarnarono il ruolo importante di diffusori, e spesso anche di traduttori, della cultura politica e filosofica europea (da Hegel a Cassirer, da Husserl a Jaspers, da Heidegger a Dilthey, da Marx a Max Weber, da Abbagnano ad Hartmann, a Max Scheler eccetera).

Tra i tanti rifugiati che arricchirono la cultura latinoamericana degli anni Trenta e Quaranta, la personalità più rilevante, per la formazione intellettuale di Zea, fu senza dubbio il discepolo più originale e acuto di José Ortega y Gasset, l'asturiano José Gaos, che giunse in Messico con una formazione esistenziale e concettuale estremamente innovativa per uno spagnolo che giungeva in America, l'atteggiamento di chi si “impatriava”, ossia di chi giungeva in una (differente) medesima patria, quella ispanoamericana: in effetti, “mai” si considerò come un esiliato, semmai, positivamente, un *transterrado*.

Tale atteggiamento sarà fondamentale nella formazione di Zea che mai percepirà un complesso di inferiorità o di superiorità in relazione alla Spagna (Europa), che era stata tanto radicalmente demitizzata e riconfigurata nella dimensione storica essenziale, e non retorica, dei suoi valori più autentici e universali, anche grazie alla generazione di alcuni esiliati spagnoli come José Gaos, Pedro Bosch Gimpera, José Miranda, Rafael Altamira, Ots Capdequi, Medina Echevarría, Recaséns Siches, Wenceslao Roces eccetera. Dopo (e insieme a) Alfonso Reyes, Samuel Ramos e Antonio Caso, il maestro, il tutor accademico di Zea fu proprio Gaos, in base

alle cui indicazioni il giovane dottorando scelse, come oggetto di studio, il pensiero filosofico messicano, lavoro che proseguirà analizzando gli autori più rappresentativi della filosofia, della storia e della politica latinoamericana; analisi i cui risultati costituiranno i primi lavori pubblicati della vastissima produzione di Zea: *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944), *América en la historia* (1957), *América como conciencia de Europa* (1966), *El pensamiento latinoamericano* (1976).

L'incontro con Gaos fu cruciale perché il filosofo spagnolo insisteva sulla necessità propedeutica, e fondamentale, di assumere la propria storia come l'orizzonte ontologico di una possibile filosofia americana, fondata a sua volta sulla libertà dell'uomo e sull'indipendenza delle nazioni (tra le altre cose, proprio negli anni in cui l'Europa sprofondava nella tragedia della Guerra Mondiale e dello sterminio razziale). Il discorso centrale e decisivo – come ricorderà Zea evocando il suo dialogo con Gaos – si radica nell'emancipazione della storia ispanica, tanto in Europa quanto in America, al punto che lo stesso Gaos, in un'affermazione polemica che lo rese celebre, affermava che «la Spagna è l'ultima colonia di se stessa che deve ancora rendersi indipendente, non solo spiritualmente ma anche politicamente»¹.

La prospettiva lungo la quale Gaos sospingeva la riflessione filosofico-politica di Zea, che poi sarà quella di molti discepoli di quest'ultimo, si riassume nell'affermazione, direi metodologica, del pensiero liberal-socialista dello stesso Gaos:

La Spagna come il paese ispanoamericano che deve ancora rendersi indipendente dal comune passato imperiale, attraverso un processo di emancipazione, non geografico o spaziale, della colonia rispetto alla metropoli, bensì temporale e storico, di fratellanza tra popoli nuovi rispetto a quelli delle vecchie colonie e metropoli; come un popolo in formazione

¹ Zea L., *José Gaos y la filosofía mexicana*, in «Cuadernos Americanos», n. 28, 1969, p. 103.

attraverso una fusione di altri popoli in terre americane successivamente all'esser state iberiche².

Il compito della filosofia della storia americana, concepita da Zea, appare così, fin dall'inizio, definito a partire da una priorità essenziale: ricostruire i cammini storico-teorici della *hispanoamericanidad*, concepita come mutazione, trasformazione (e a volte anche una negazione-opposizione) del nucleo generativo dell'Occidente (e della "occidentalità"), e in tale ambito ricostruire anche concettualmente la peculiarità-diversità della storia latinoamericana e della "americanità" rispetto a quella europea e angloamericana. Un compito che impone l'analisi di un duplice muoversi nell'ambito della storia, della filosofia e della politica: quella delle forme storiche dell'espansione occidentale (storico) verso Occidente (geografico), ossia verso le terre americane, e, inversamente, quella del movimento di ritorno, dei tentativi di europeizzazione della Spagna e dell'America ormai politicamente emancipata.

Questo fu, infatti, il grande tema che alimentò e dominò il dibattito politico-filosofico, in ambito latinoamericano, durante tutto il secolo XIX, a partire dalle riflessioni dei padri della patria fino a quelle delle *élite* delle oligarchie liberali: da Bello a Lastarria, da Alberdi a Sarmiento, da Bilbao a Barreda, da Montalvo a Justo Sierra eccetera.

L'antinomia tra ispanità ed europeizzazione implicava l'assumere, pertanto, l'ideologia della "leggenda d'oro" o di quella "nera", oppure il celebrare il mito dell'Europa, dell'indigenismo o del "neoztechismo".

Uno dei risultati maturi delle prime riflessioni di Zea – che lo storico spagnolo Tuñón definì «una pietra miliare nella storia delle idee del continente americano» – venne alla luce negli anni Cinquanta con la pubblicazione del saggio *América en la historia*, nel quale il filosofo studia comparativamente i processi di "occidenta-

² *Ibidem*.

lizzazione” e di “emarginazione” ai quali furono sottomessi i popoli europei a partire dal secolo XVI – anche come effetto dell’entrata del continente americano nella storia occidentale.

Zea analizza la conformazione dell’Europa moderna, concepita come un processo che da un lato genera l’idea o, addirittura, l’“invenzione” di una storia definita “occidentale”, e dall’altro l’emarginazione degli Stati che non riescono a gestire suddetta occidentalizzazione, soprattutto Russia e Spagna (ma anche quella vasta zona d’Europa della non-azione e del non-stato, quei popoli considerati “senza storia”).

Zea riflette sul fatto che i popoli iberici furono messi ai margini della modernità europea, quella della Rivoluzione Inglese o Francese, nella quale svolsero ruolo da protagonisti Inghilterra, Olanda, Francia (e, in America, gli Stati Uniti), che furono tutte nazioni prim’ancora di divenire stati (mentre la Spagna si convertì in impero senza essere mai stata una “nazione” – cosa che accade nell’America ispanica dove sorsero artificialmente stati che ancora non si erano configurati come nazioni indipendenti).

La Spagna del secolo XVI, che fu messa in crisi dalla modernità, collocò e impose anche in America una serie di istituzioni premoderne. Paradossalmente, così come i *conquistadores* si impegnarono per sopprimere il passato indigeno, anche i *libertadores* tentarono di eliminare il passato ispanico al fine di introdurre l’Europa nei nuovi stati, in opposizione alla Spagna, o, per dirla in altri termini, tentarono di europeizzarli imitando le istituzioni dell’Europa liberale.

In poche parole, i percorsi dell’Occidente verso l’occidente furono determinati, per molti aspetti, dal conflitto europeo tra cattolicesimo e modernità, e la Spagna, sostenitrice del primo, ne uscì sconfitta anche nell’America spagnola, mentre il protestantesimo e l’incipiente capitalismo – che aveva generato prima la rivoluzione borghese e subito dopo quella industriale – si insediarono e consolidarono nell’America originata nell’altra Europa, quella non mediterranea, quella baltica dell’Atlantico del Nord.

Inoltre, negli anni Cinquanta risultava chiaro, agli occhi del pensiero critico di Zea, che il cammino verso l'Occidente di quei valori considerati universali correva parallelo, in molti casi, alla sua stessa negazione. Zea così scriveva:

I due grandi contributi dati dall'Occidente alla cultura universale – l'industrializzazione e le istituzioni democratiche – sono state, e continuano ad essere, le mete da raggiungere per quei popoli che hanno sofferto l'impatto con le stesse. Dominio della natura ma al servizio di tutti gli uomini. Governi rappresentativi, responsabili, in uno Stato nazionale indipendente e sovrano, certo... ma riconoscendo il diritto, a qualsiasi popolo, di realizzare tale tipo di governo. Per questo, i popoli non occidentali reclamano all'Occidente la validità di quei valori universali che esso reclamava solo per sé³.

Nella concezione di Zea, la questione di fondo che caratterizza la storia occidentale (per lo meno fino alla Seconda Guerra Mondiale) era precisamente quella di analizzare e demitizzare una determinata filosofia della storia europea, dichiarata e autocelebrata come "universale", senza dubbio un'invenzione esercitata hegelianamente attraverso la negazione, concettuale e pratica, non solo del passato – ossia delle proprie origini – ma anche del presente – ossia di altri popoli e altre culture (extraeuropee) con le quali l'Occidente, nella sua incontenibile espansione, era entrato in contatto. Zea – dialogando con Toynbee – faceva riferimento, tra gli altri esempi, al "nazionalismo". Tutti i popoli non occidentali, in Asia, Africa e America Latina, che sono entrati in contatto con l'Occidente, hanno finito per imitare le grandi direttrici evolutive europee: uno di questi casi, in negativo, è quello del nazionalismo, che aveva preceduto e accompagnato le guerre europee dei secoli XVIII e XIX.

³ Zea L., *América en la historia*, Città del Messico/Buenos Aires: FCE, 1957, pp. 89-90.

Un nazionalismo che non parte dal punto di vista che fa del “tutto” una “parte”, bensì dal punto di vista dei popoli e degli uomini che già si sentono parte di un tutto – che non deve essere necessariamente riconosciuto agli uni e negato agli altri. Parti di un mondo più ampio nel quale non trova senso un’ideologia che, in nome dell’universale non riconosce l’universalità dell’umanità a una nuova maggioranza umana per riservare un beneficio ad una minoranza⁴.

Zea terminava questo saggio “premonitore” (del 1957) con un’analisi comparata della modernità nelle (varie) Americhe, confrontando la «coscienza dell’emarginazione dell’Iberoamerica» con la coscienza dell’imperialismo del Destino Manifesto degli Stati Uniti, inteso come punto di approdo dell’espansione (e dell’espansionismo) occidentale, e terminando con l’analisi di ciò che Zea definiva come il pensiero di livello più alto ed emblematico riguardante l’identità filosofica e politica dell’eredità ispanoamericana, pensiero capace di interpretare, e adattare alla realtà propria dei popoli che si erano resi indipendenti, i valori universali dell’Illuminismo e del primo liberalismo, quello repubblicano degli inizi del Ventesimo secolo.

Zea si riferisce al Bolívar della *Carta de Jamaica*, dei progetti costituzionali scritti per il Venezuela e per la Bolivia, e, infine, a quello del Congresso Anfictiónico de Panamá, organizzato al fine di dare forma politico-istituzionale all’identità che stava alla base di una comunità sovranazionale. Quello di Bolívar era un ideale di comunità sognato al fine di includere tutto l’Occidente ma che, nel frattempo, poteva essere realizzato in America, tra i popoli ispanoamericani che condividevano una “molteplice” identità comune, tanto forte e specifica da poter essere considerati, da Bolívar, come «un piccolo genere umano». «Che bello sarebbe se l’istmo di Panamá fosse, per noi, quello che Corinto era per i Greci! Sarebbe bello se un giorno potessimo avere la fortuna di svolgere

⁴ Cfr., *ibidem*, p. 90.

lì un grande congresso dei rappresentanti delle repubbliche, dei regni e degli imperi, per discutere degli interessi riguardanti la pace e la guerra nei confronti delle altre nazioni del mondo»⁵.

Che cosa si può dedurre dalla descrizione bolivariana di questo ideale congresso? Ecco quello che Leopoldo Zea si domandava. Tale celebrazione appare come il *desideratum* che sviluppa e trascende i semplici valori della modernità che

inizia in Grecia, si amplia in Roma, continua con la Cristianità e giunge al suo apogeo nella modernità, con l'espandersi in tutto il mondo. Una cultura nella quale i diritti degli individui si coordinano con le necessità della comunità; la libertà e la sovranità dei popoli con le necessità di una pace e di un accordo universale che le rendano davvero possibili⁶.

Nelle seguenti quattro decadi, fino ai nostri giorni, la riflessione costante e acuta di Zea, tendente all'individualizzazione della specificità filosofica e storica iberoamericana, lo condurrà a studiare, nella modalità interdisciplinare che gli è congeniale, i profondi cambiamenti avvenuti nella seconda metà del secolo. La rinnovata, e feconda, produzione di Zea "filosofo del carattere americano" si estende, in effetti, alle tematiche dell'umanesimo storicista, alla storia delle idee, alla filosofia della politica e della liberazione, al suo "latinoamericanismo" militante. Zea, insomma, "il filosofo *sin más*", si converte, durante lo scorrere del secolo, nel "maestro" la cui influenza crescente si va estendendo e diffondendo a tutto il continente americano (Stati Uniti compresi) e all'Europa, secondo diverse generazioni di studenti e studiosi latinoamericani, attratti dalla sua coerenza intellettuale e morale, dal magistero critico della sua *paideia* dell'identità culturale di quella che, con una metafora mai superata – non scelta a caso dallo stesso Zea – José Martí definì *Nuestra América*. In tal senso non si può

⁵ *Ibidem*, p. 270.

⁶ *Ibidem*, p. 275.

sorvolare sul riferimento a tre saggi fondamentali caratteristici di tale itinerario pedagogico che rendono l'opera di Zea imprescindibile per tutti noi: *Filosofía latinoamericana* (1976), *Filosofía de la historia americana* (1978), *Latinoamérica en la encrucijada de la historia* (1981).

La "latinoamericanità" viene, così, riesaminata e reinterpretata dallo Zea degli ultimi anni, alla luce dei nuovi processi di espansione dell'Occidente (e delle sue forme relative di emarginazione) che si vanno configurando in questa fine di secolo e che hanno radicalmente trasformato la relazione tra "ideologia" e "utopia", tanto nell'Est come nell'Ovest, specialmente per quel che riguarda la logica molteplice e complessa che sta alla base delle relazioni economico-tecnologiche tra Nord e Sud, nella fase finale della globalizzazione che può essere considerata come la tappa più recente dell'espansione dell'Occidente (sebbene non sia l'ultima, come pensano Fukuyama e gli apocalittici).

Si tratta di un tema che Zea riprende in uno dei suoi ultimi libri, dove approfondisce l'analisi della sua concezione filosofica della storia latinoamericana interpretata a partire dall'analisi della fine del secolo e del millennio, dello storico conflitto tra Civiltà e Barbarie, e tra Occidentalizzazione ed Emarginazione. Si tratta di un saggio emblematico intitolato *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988), nel quale una delle riflessioni fa riferimento al ruolo che l'Europa assume una volta superate le tradizionali concezioni eurocentriche tipiche del pensiero di Hegel (o di Marx), e alla sua costante influenza tanto in Oriente quanto in Occidente e, in tal caso, nel secondo e terzo Occidente, ossia Stati Uniti e America Latina⁷.

⁷ Sul rapporto cruciale tra le *Americhe* e l'Europa, e sui vincoli personali e intellettuali di Zea con Norberto Bobbio e la Società Europea di Cultura, di cui il filosofo torinese e quello messicano sono stati, rispettivamente, presidente e vice presidente, si rinvia a Filippi A., *La filosofía de Bobbio en América Latina y España*, Buenos Aires: FCE, 2002 (in particolare si veda il capitolo 10 di tale te-

Il discorso di Zea resta, in ogni caso, radicato e intessuto da un altro tema di fondo, di enorme rilievo: il tema filosofico-politico e giuridico-istituzionale dell'uguaglianza tra gli individui e tra i popoli:

Le presupposte emarginazione e barbarie non sono altro che espressioni di peculiarità tipiche di ogni uomo. In tal senso, ogni discorso è caratteristico di una certa espressione dell'umanità, peculiarità che non annulla ma afferma la stessa umanità. Discorso che parte da una forma peculiare di uomo e che affonda le sue radici nell'incapacità dell'uomo ad intendere l'altro uomo. L'uomo, ogni uomo, è uguale a qualsiasi altro uomo. Tale uguaglianza non deriva dal fatto che un uomo, o un popolo, possano essere, o meno, la copia fedele di un altro uomo o popolo, bensì della sua peculiarità. Un uomo, o un popolo, è simile ad un altro uomo, o popolo, proprio per il suo essere, come quello, diverso, distinto⁸.

Tali concetti fondamentali sono alla base della formalizzazione che Zea realizzerà nel testo, e costituiscono il preambolo alla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (del 1948, che si presentano come l'integrazione della Dichiarazione del 1776 e di quella del 1789). Si tratta di un preambolo che il pensatore scrisse anche per l'UNESCO nel 1994, in occasione della proposta avanzata presso le Nazioni Unite di dichiarare il 1995 Anno della Tolleranza. Penso che tale scritto costituisca uno dei punti di livello più alti e durevoli della concezione filosofico-politica di Zea:

Tutti gli esseri umani sono tra loro differenti, e proprio per questa ragione sono simili. Differenti per ragione, pelle, sesso, cultura, religione, lingua e altre espressioni dell'umano che

sto); Filippi A., *Pensar en América Latina. Norberto Bobbio y Leopoldo Zea: dos filósofos militantes*, in «Cuadernos Americanos», n. 115, 2006, pp. 119-138.

⁸ Zea L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Città del Messico: FCE, 1984, p. 19.

si concretano, e per questo si assomigliano, in esseri che hanno la capacità di ragionare, e perciò di comprendere e farsi comprendere. Proprio a partire da tale mutua e ineludibile comprensione bisognerà affermare principalmente il diritto alla differenza, dal quale bisognerà dedurre il rispetto nei confronti del resto dei diritti che qui vengono enumerati⁹.

Si tratta della “differenza” concepita come presupposto essenziale dell’affermazione dell’uguaglianza “giuridico-politica”, attraverso una nuova sintesi, che Zea elabora, tra il riconoscimento del *meticcio* e i diritti emergenti della modernità nella maniera in cui sono sviluppati, a volte anche contraddittoriamente, in ambito americano.

Intendo concludere ricordando il successivo riferimento, effettuato dal nostro filosofo, nei confronti dell’estesa durata storico-concettuale della tradizione della *Hispania* mediterranea (atlantica ed europea), erede di quella greco-latina, ebraico-cristiana e finanche islamica che, americanizzandosi attraverso un processo di *meticcio* etnico e culturale, confermerà ed estenderà la sua “mediterraneità” come una forma storica della differenza in relazione all’America anglosassone. Mi riferisco, nello specifico, all’articolo di Zea intitolato significativamente *Latinoamérica entre el Mediterráneo y el Báltico*¹⁰, nel quale, secondo il suo stile che possiamo definire “ciclico”, Zea riprende e sviluppa su vari livelli, e a partire da differenti prospettive, il tema centrale – e io direi costante – della sua ricerca riguardante i labirintici percorsi dell’Occidente.

L’America che ha voluto darsi il nome di “Latina” si configura come uno dei punti di approdo – ci ricorda Zea – di tale civiltà mediterranea che era stata, come quella latinoamericana, un crogiolo delle differenze umane.

⁹ Zea L., *Fin del siglo XX, ¿centuria perdida?*: Città del Messico: FCE, 1996, p. 134.

¹⁰ Cfr., Zea L., *Latinoamérica entre el Mediterráneo y el Báltico*, in «Cuadernos Americanos», n. 59, settembre-ottobre, pp. 15-33.

Crogiolo della nuova umanità e del più ampio umanesimo, di razze, razza cosmica, come la definì Vasconcelos, cultura delle culture, nazione delle nazioni, come desiderava Bolívar, che si rende effettiva nel sogno di Victor Hugo, quello di una nazione che semplicemente sarà chiamata Umanità¹¹.

Questi, in sintesi, alcuni dei principali insegnamenti di Zea che, per quel che riguarda la mia generazione – e mi permetto di riportarmi al mio ricordo personale – ebbero inizio nel lontano anno accademico 1959-60, quando Zea visitò la Facoltà di Humanidades della Universidad Central de Venezuela, a Caracas, in quei mesi illuminati dal risveglio politico e culturale che seguì al crollo della dittatura del generale Pérez Jiménez. Un risveglio particolarmente sentito presso l'Istituto e la Scuola di Filosofia, nella quale aveva lavorato, giunto dal Messico, Juan David García Bacca – un altro esiliato spagnolo di caratura eccezionale – chiamato a organizzare proprio l'Istituto e la scuola insieme a Manuel Grannell, e ai più giovani Juan Nuño, Federico Riú, Ernesto Mayz Vallenilla e Antonio Pasquali.

Va, però, riconosciuto che gli insegnamenti di Zea risultano ancora più preziosi oggi, in particolar modo per noi accademici e per l'Istituto Italo-Latinoamericano, organismo intergovernativo che, a partire dal 1966, coordina, in attiva collaborazione, tutti i paesi latinoamericani e l'Italia. Infatti, come molti già sanno, l'Istituto ha assunto l'iniziativa di promuovere – in occasione del semestre di presidenza italiana presso il Consiglio dell'Unione Europea (gennaio-giugno 1996) – la realizzazione di un'università internazionale nella quale i latinoamericani e gli europei possano, insieme, studiare le rispettive realtà e i processi istituzionali di integrazione che renderanno, di volta in volta, sempre più necessaria e feconda la conoscenza e la collaborazione tra i nostri popoli e i nostri stati.

¹¹ *Ibidem*.

In tale temperie, possiamo considerare – e facendolo credo di interpretare la disposizione di tutti i presenti – il professor Zea, con la sua profonda e ineguagliabile conoscenza delle relazioni culturali tra Europa e America Latina, come uno dei mentori ideali di questa lodevole iniziativa, quella della promozione di una Università Euro-Latinoamericana; iniziativa che, recentemente, è stata ricordata e confermata dal Presidente del Consiglio dei Ministri, il professor Romano Prodi, in occasione della sua visita ufficiale presso questo istituto.

Per tutte queste ragioni, professor Zea, la ringraziamo per la sua presenza, insieme con la professoressa María Elena Rodríguez Ozán, qui a Roma presso l'Istituto Italo-Latinoamericano e presso l'Accademia dei Lincei, così come ringrazio il Ministero degli Affari Esteri, e in particolare Armando Sanguini e Riccardo Campa, l'ambasciatore messicano e presidente dell'Istituto Italo-Latinoamericano, Mario Moya Palencia, e il segretario generale dello stesso istituto, Bernardino Osio, per aver promosso e organizzato questo riconoscimento che l'Italia ha voluto concedere, secondo intelligente giustizia, al nostro insigne Maestro.