

S. SARTI, *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1976. Un volume pp. XV-723.

C'è oggi un grande interesse per l'America Latina, soprattutto dettato da motivazioni politiche, e ciò ha favorito la diffusione di una saggistica sulla situazione politico-sociale di quei paesi ed insieme numerose traduzioni di opere letterarie scelte secondo tale angolatura. Rimane in ombra la filosofia. C'è chi spiega il fatto per via di una certa estraneità del pensiero filosofico di quei paesi alle loro vicende storiche. Altri, ancora, osservano che raramente quel pensiero filosofico perviene alla teoreticità autentica, rimanendo piuttosto confinato in una sfera intermedia tra filosofia e letteratura e più vicina a questa che a quella. Col Novecento si è venuta più affermando la figura del filosofo professionale, accademico, benché la forma di espressione più tipica del pensiero latinoamericano, al pari di quello spagnolo, permanga il saggio dallo stile agile e largamente accessibile: e non è detto per nulla che la carenza di un certo apparato debba necessariamente togliere, a tale produzione, significato e valore teoretici. Si suole anche rilevare che la filosofia latinoamericana ha rapporti di dipendenza da quella europea: come nota il Sarti, manca in essa una piena « originalità di creatività *ex nihilo* » ma vi è comunque presente una « originalità di elaborazione, con risultati spesso inediti e imprevisi rispetto alle posizioni di partenza ».

Per poter realmente presentare un « panorama » della filosofia latinoamericana, l'autore ha avvertito la necessità di risalire alle radici storiche della situazione attuale, rifacendosi alle origini e muovendo fin dal periodo coloniale. La filosofia contemporanea dell'America Latina invero è nata come reazione al positivismo, il quale a sua volta si era introdotto e diffuso nell'intero subcontinente in un generale clima di rottura col passato coloniale: il rinnovamento voleva essere, oltre che politico, ideologico, ma nel suo porsi in atto si avvaleva di strumenti formati nella cultura coloniale cui si ribellava. Ad un certo momento il positivismo ha accusato una profonda crisi. Era stato sbandierato come il toccasana di tutti i mali dell'America Latina, i quali però in realtà non avevano trovato alcuna vera cura. Il ripudio del positivismo si diffondeva dall'Europa al continente americano. Nel tempo stesso la sconfitta della Spagna ad opera degli Stati Uniti favoriva un movimento di solidarietà degli ispanoamericani verso una madrepatria che ormai non costituiva più una minaccia all'indipendenza di quei popoli, ed anzi ricordava la comune origine culturale e civile di giovani nazioni moderne che si sentivano ormai chiamate a solidarizzare tra loro nel comune sentimento di una *Hispanidad* che potesse in qualche modo arginare l'espansionismo economico ed insieme culturale degli Stati Uniti. Dopo una introduzione dedicata alle radici storiche della filosofia latinoamericana, dalla cultura ecclesiastica dominante nel periodo coloniale al positivismo, introduzione dove si parla anche della situazione dei paesi di lingua lusitana, l'autore dedica due distinte parti al panorama filosofico del subcontinente nel secolo XX, dal quale però il Brasile rimane escluso.

La parte prima è dedicata alla prima metà del nostro secolo e pone in luce più il clima filosofico generale che quello delle singole nazioni. In questo periodo il pensiero del subcontinente risente in particolare dell'influsso di Bergson, e viene a contatto con pensatori come Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard, ma anche con gli anglo-americani, specialmente con William James. Però, mentre i positivisti del subcontinente erano, diciamo, più ortodossi, più di stretta osservanza, i *Fundadores* della nuova filosofia ispanoamericana hanno accolto le suggestioni europee ed angloamericane liberamente e criticamente, non ne sono stati succubi, le hanno elaborate con una certa originalità; e poi hanno svincolato la filosofia da riferimenti immediati con la politica, hanno fatto della filosofia la loro professione principale se non sempre unica, si sono caratterizzati come filosofi professionali.

La seconda parte del volume del Sarti, dove la produzione filosofica viene più particolarmente analizzata paese per paese, è dedicata al ventennio 1950-1970. In questo periodo più vicino a noi si è venuto a stabilire un clima nuovo e diverso, i cui peculiari caratteri cominciano ad affiorare già verso il 1930. Questi sono: una impetuosa ripresa della filosofia cristiana, la comparsa e via via crescente diffusione dell'esisten-

zialismo, l'affermazione (all'inizio quasi del tutto esterna all'ambiente accademico) del marxismo. Nell'ambito del pensiero cristiano si può rilevare il relativo declino del tomismo suareziano di fronte alla crescente affermazione del tomismo « puro » rilanciato dalla neoscolastica lovaniense, milanese e romana, e di fronte al successo delle correnti personalistiche e spiritualistiche (dal pensiero di Mounier a quello di Sciacca). Quanto all'esistenzialismo, esso ha potuto avere, nei paesi di lingua spagnola, uno sviluppo originale in quanto una riflessione sulla propria situazione esistenziale è connaturale allo spagnolo, e nell'ambito di questa cultura c'è in proposito una tradizione ben consolidata. Si può dire che la filosofia di Heidegger è stata introdotta in America Latina da Ortega y Gasset e da tanti avversari del regime franchista che ad Ortega ispiravano il loro pensiero e che dalla vittoria fascista erano stati costretti ad emigrare. Heidegger è stato di forte stimolo alla cultura ispanoamericana: comunque mancano, del tutto o quasi, heideggeriani ortodossi, e coloro che hanno aderito ad una tale forma di esistenzialismo l'hanno perlopiù fatta oggetto di rielaborazioni originali. Scarsa fortuna ha avuto finora il neopositivismo. Quanto, infine, al marxismo, al suo vasto successo avevano già aperta la strada il positivismo non solo, ma lo stesso antipositivismo dei *Fundadores* per la loro polemica contro l'utilitarismo ed il capitalismo ed in particolare contro gli Stati Uniti, anche per effetto del grave contraccolpo che l'America Latina aveva risentito della crisi del '29. L'animosità contro gli *yankees* non è solo circoscritta alle forze della sinistra, essa è condivisa dagli stessi movimenti di destra: « ogni nazionalismo latinoamericano è anti-*yankee* per fatalità », osserva il Ronchey. Gli stessi militari, in gran numero, specialmente in certi paesi, prendono posizione in favore di un socialismo nazionalistico. Oggi il marxismo attraversa nel subcontinente un periodo di crisi, e poi ancora manca una sintesi marxista latinoamericana: le elaborazioni locali del pensiero marxista sono troppo legate alla contingenza della polemica e della lotta politica, o, nella misura in cui vengono concettualmente approfondite, paiono librarsi in un'atmosfera rarefatta, in cui la situazione concreta è lasciata alle spalle. Ad ogni modo si può dire che il marxismo ha esercitato un forte stimolo su tutta la cultura del subcontinente, ha fornito nuove proposte interpretative per la ricerca di un nuovo e diverso modo di sentirsi latinoamericani.

L'autore è ben consapevole di quelle che possono essere le lacune della sua opera specialmente riguardo al periodo posteriore al 1950: lacune inevitabili, data la vastità e la novità del lavoro, che concerne un aspetto del mondo latinoamericano che ci è ancora sconosciuto. L'opera appare comunque assai notevole per la vastità della informazione e per la chiarezza e linearità espositiva. Potrà apportare un contributo essenziale alla conoscenza di un pensiero alquanto articolato e già piuttosto originale, che è destinato certamente ad avere, anche su scala mondiale, un ruolo sempre meglio caratterizzato e più vivace e creativo.

FILIPPO LIVERZIANI

AUTORI VARI, *Il metodo della filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, La Garangola, Padova 1975. Due volumi di pp. 466, 361.

L'importanza di questi due volumi, che raccolgono gli « Atti » del primo Convegno sul *Metodo della filosofia della religione*, svoltosi a Parma dal 23 al 25 ottobre 1974, è da ricercarsi nell'intento di definire l'oggetto formale e la conseguente autonomia della filosofia della religione rispetto alle altre scienze, nonché di porre in luce l'originalità e specificità del fenomeno religioso. In questa prospettiva assume un particolare significato il problema del metodo, dal momento che permette di impostare correttamente e scientificamente sia la questione dell'oggetto formale, sia il problema dell'autonomia. Definire la filosofia della religione è quanto mai problematico. Dire che essa consiste in una riflessione filosofica sulla religione è di scarso aiuto, finché restano problematici