

L'UNIVERSALISME LATINO-AMÉRICANISTE ET LE NÉO-UNIVERSALISME

Daniel Sacilotto

(California Institute of the Arts, Critical Studies)

Résumé

Cet essai examine le développement de l'universalisme latino-américaniste au XXe siècle et l'émergence récente d'un courant néo-universaliste dans la philosophie contemporaine après les critiques libératrices et décoloniales. Dans la continuité du « projet d'hypothèse » latino-américain esquissé par Leopoldo Zea – conçu par la génération de 1900 –, il analyse comment l'universalisme latino-américaniste pose une résolution dialectique entre les positions universalistes et culturalistes-régionalistes. À travers cette synthèse, l'Amérique latine affirme sa singularité tout en se projetant utopiquement vers un horizon global de production culturelle et un humanisme transnational. L'essai est structuré en trois parties. Tout d'abord, il reconstitue le différend entre universalistes et latino-américanistes au milieu du XXe siècle, en montrant comment l'universalisme latino-américaniste complique cette opposition et donne lieu à diverses généalogies philosophiques dans la région. Deuxièmement, il examine la proposition de Zea, qui démontre que la dichotomie entre perspectives « régionaliste » et « universaliste » est insuffisante pour comprendre le développement de la pensée hispano-américaine. Au lieu de cela, il est soutenu que l'universalisme latino-américain constitue une forme de modernité alternative qui concilie la recherche de l'autochtone avec l'intégration dans un horizon culturel mondial. Enfin, dans la troisième partie, il est analysé comment Fernando Zalamea situe l'Amérique latine dans la culture occidentale comme un aspect intégral, relationnel et utopique. Sa conception élargie de la transculturation est étudiée, influencée par la logique schématique de Charles Sanders Peirce et l'utopisme hispano-américain de Pedro Henríquez Ureña. De ces discussions se dessine une ontologie formelle de l'universalisme latino-américain qui révèle le pendule de son histoire : une oscillation entre la reconstruction mythologique du passé et la projection utopique de l'avenir. Ce modèle permet de répondre de manière critique aux objections formulées contre l'universalisme et l'idéal modernisateur, sans retomber dans l'essentialisme.

Abstract

This essay examines the trajectory of Latin Americanist universalism in the twentieth century and the recent emergence of a neouniversalist current in contemporary philosophy in the wake of liberationist and decolonial critiques. In continuity with what Leopoldo Zea has termed the “assumptive project”—originally formulated by the Generation of 1900—the essay examines how Latin Americanist universalism articulates a dialectical resolution between universalist and culturalist-regionalist positions. Through this synthesis, Latin America asserts its singularity while projecting itself utopically toward a global horizon of cultural production and a transnational humanism. The argument unfolds in three parts. First, it reconstructs the mid-twentieth-century dispute between universalists and Latin Americanists, showing how Latin Americanist universalism complicates this opposition and generates diverse philosophical genealogies across the region. Second, it examines Zea's proposal, which argues that the dichotomy between “regionalist” and “universalist”

perspectives is inadequate for understanding the development of Spanish American thought. Instead, Zea argues that Latin American universalism constitutes a proposal for an alternative modernity, reconciling the pursuit of the autochthonous with participation in a global cultural horizon. Finally, the third part turns to Fernando Zalamea, who situates Latin America within Western culture as an integral, relational, and utopian vector. We assess his proposal for an expanded conception of transculturation, shaped both by Charles Sanders Peirce's diagrammatic logic and by Pedro Henríquez Ureña's Hispano-American utopianism. From these discussions, the essay sketches a formal ontology of Latin American universalism that highlights the pendular movement of its history: an oscillation between the mythological reconstruction of the past and the utopian projection of the future. This framework enables a critical response to the objections commonly raised against universalism and the modernizing ideal, while avoiding the pitfalls of essentialism.

1. Universalisme et latino-américanisme

Dans son article *Universalisme et latino-américanisme* (1998, 61-77), le philosophe péruvien Francisco Miró Quesada donne un compte historique du conflit intense qui, au milieu du XXe siècle, a opposé les groupes appelés *universalistes* et *latino-américanistes* autour de visions opposées de ce qui constitue une philosophie « authentique » sur le continent.¹ Ce débat s'inscrit dans le cadre d'une discussion plus large au sein du champ académique sur les perspectives de « normalisation » de la philosophie en Amérique latine, une proposition formulée par Francisco Romero (1950), entre autres. Dans ce contexte, les conditions d'existence, de développement et de pratique transgénérationnelle de la discipline en Amérique latine sont examinées de manière originale².

¹ Dans cet essai, Miro Quesada fait remonter les racines de cette confrontation au milieu des années 1940 et soutient qu'elle se déroule sur trois générations : la première génération comprend des figures telles que Leopoldo Zea, Fernando Salmerón, Mario Bunge et Gregorio Klimovsky. La seconde comprend des penseurs qui ont émergé dans les années 1960, tels que Newton C. A. da Costa, David Sobrevilla et Ulises Moulines. La troisième génération est composée de philosophes actifs à partir de la fin des années soixante-dix, tels que León Olivé, Raymundo Morado, Isabel Villoro et Ana Rosa Pérez Ransanz. Parmi les participants de la première génération, Leopoldo Zea serait le représentant le plus emblématique de la position dite latino-américaniste, tandis que Mario Bunge serait celui de la position universaliste.

² Romero définit la « normalité philosophique » dans le cadre d'une conception nettement scientifique, selon laquelle « la philosophie [est] conçue comme une fonction scientifique commune, comme un travail et non comme un luxe ou une fête » (Romero 1950, 130). Selon Miró Quesada (1981), en développant la typologie proposée par Romero, on peut distinguer trois phases constitutives du développement philosophique du continent : les *patriarches*, les *faussaires* et les *disciples*, qui projettent la tâche de la philosophie en tant que profession dans l'avenir, dans la sphère institutionnelle. À partir de la génération des disciples dans les années 1940, la distinction entre universalistes et latino-américanistes s'inscrit dans la « grande bifurcation » entre *positions affirmatives* et *hypothétiques*. La première soutient celle d'une philosophie latino-américaine selon le modèle de la philosophie européenne ; la seconde, détermine que la philosophie latino-américaine est une tâche pour l'avenir, selon deux positions divergentes : l'*occidentalisante*, qui suit toujours le modèle européen, et la *vernaculaire*, qui suppose le dépassement de l'eurocentrisme, et en ce sens, reste dans un horizon futur. L'universalisme comprendrait alors à la fois la position affirmative et la réponse occidentaliste à l'intérieur de la position d'assomption, tandis que l'américanisme latin comprendrait la réponse vernaculaire à l'intérieur de la position d'assomption. Plus largement, en élargissant cette perspective générationnelle, la généalogie

« Selon la première, la philosophie authentique consiste à philosopher sur les grands thèmes de la philosophie, considérés dans la perspective actuelle, en essayant d'apporter des contributions personnelles, même modestes, intéressantes selon les canons dominants dans la communauté philosophique occidentale. Pour ces derniers, la philosophie authentique consiste à méditer sur notre propre réalité, à signaler les grands problèmes qui la touchent, à dénoncer les injustices subies par nos peuples en raison de l'arrogance de ceux qui les exploitent au niveau national ou international, et à présenter des voies possibles pour surmonter cette situation. » (Miro Quesada 1998, 61)

Selon Miro Quesada, alors que les universalistes chercheraient à contribuer au canon de la philosophie occidentale, comprise comme une tradition qui partage une série de problèmes communs, les latino-américanistes soutiendraient que la pensée philosophique devrait être orientée vers les préoccupations et les urgences locales, par rapport à sa singularité historique : avant tout, une interrogation critique de l'héritage de l'expérience du colonialisme, la relation ténue entre l'héritage européen et l'héritage autochtone sur le continent, et l'exploitation de la région par des forces étrangères dans les conditions de l'expansion capitaliste-impérialiste de l'Occident. Cette orientation nettement *pratique*, souligne Miró Quesada, a conduit les universalistes à décrire avec mépris les latino-américanistes comme « les politiciens », les accusant de manquer de rigueur théorique et de subordonner les tâches spéculatives de la philosophie à des programmes idéologiques. À leur tour, les latino-américanistes appelaient les universalistes « les analyticalistes », leur reprochant leur caractère réactionnaire et leur enfermement dans « la tour d'ivoire des théories inutiles inapplicables à la réalité sociale ». (Miro Quesada 1998, 64)

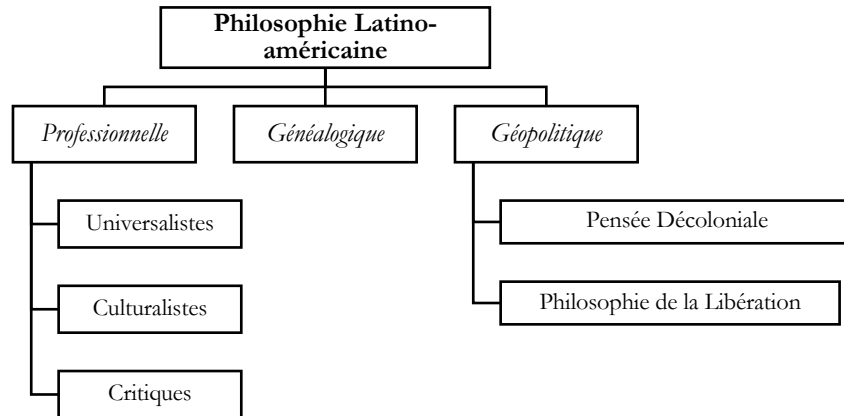
En substance, chaque partie accuserait l'autre de perpétrer une inauthenticité philosophique, en termes de deux conceptions de ce qui constituerait une « rigueur philosophique » : les universalistes affirmant que les latino-américanistes ne respecteraient pas les normes disciplinaires de rigueur pour aborder les problèmes éternels de la philosophie, tandis que les latino-américanistes soutiendraient que les universalistes ne répondraient pas aux normes historiques de rigueur pour aborder les difficultés du présent. ni de penser de manière critique sur le passé, perpétuant secrètement les griffes de l'eurocentrisme. Ainsi, les deux camps nieraient la différence en question : les universalistes en affirmant qu'une « philosophie régionale » est une impossibilité en principe, et que sa recherche est le symptôme d'un échec intellectuel face aux exigences d'une pensée essentiellement apatride ; Les Latino-américanistes en affirmant que la véritable distinction en jeu est en fait entre deux formes de *régionalisme* : l'une qui adopte sans critique l'hégémonie de la culture occidentale, et l'autre qui cherche à comprendre et à transformer la réalité latino-américaine selon ses propres termes. De ce point de vue, l'idéal d'une « philosophie universelle » ne serait rien d'autre qu'un *particularisme caché*, qui se généralise illégitimement, réitérant la suprématie de l'Occident.

proposée par Enrique Dussel (1994) distingue différentes étapes du parcours philosophique latino-américain, du monde précolombien à la philosophie de la libération et à la pensée décoloniale, et périodise le XXe siècle à travers différentes générations.

Plus récemment, Eduardo Mendieta (2003) a élargi et affiné la typologie esquissée par Jorge J. E. Gracia (1999), en proposant un schéma plus complet du développement philosophique en Amérique latine au XXe siècle. Dans ce cadre, Mendieta distingue l'*universalisme* et le *culturalisme*. Les deux courants sont considérés comme des expressions de la philosophie *institutionnelle*, pratiquée fondamentalement dans le milieu universitaire. À ces deux modalités s'ajoute un troisième courant, la critique, qui, comme l'universalisme, maintient l'inexistence d'une philosophie latino-américaine au sens propre. Cependant, à la différence des universalistes, les philosophes dits « critiques » considèrent cette inexistence comme un fait contingent, conditionné par des circonstances historiques particulières. Pour les philosophes critiques, l'inexistence d'une philosophie « authentique » ou « originale » n'est pas une simple déficience théorique ou une impossibilité de principe, mais un symptôme de sous-développement et un reflet des résidus du colonialisme et de l'impérialisme, qui ont restreint les possibilités non seulement de développement économique mais aussi de pensée philosophique dans la région. Sur ce point, Mendieta semble avoir à l'esprit, avant tout, la position d'Augusto Salazar Bondy (1968), à l'opposé de la position culturaliste défendue par Leopoldo Zea (1989, [1969]) tout au long de son célèbre débat.

« Le courant critique affirme qu'il n'y a pas de philosophie latino-américaine, non pas parce qu'il ne peut pas y en avoir, non pas parce qu'il ne peut pas y en avoir, mais parce que, en raison du bagage historique du colonialisme et de l'impérialisme, les Latino-Américains n'ont pas pu ou n'ont pas eu l'occasion de penser la philosophie latino-américaine. de penser la philosophie comme latino-américaine. En d'autres termes, parce que l'Amérique latine a d'abord été une colonie espagnole, et après l'indépendance sous la domination de la France et des États-Unis, sa philosophie n'a reflété que les intérêts des empires coloniaux et néocoloniaux. » (Mendieta 2003, 3)

Mendieta identifie deux courants supplémentaires qui sont développés en dehors de la philosophie professionnelle-académique. La première, dite *généalogique* ou *anarchique*, brouille les frontières entre la philosophie, l'histoire politique, la sociologie et l'histoire des idées, avec des représentants tels que Castro-Gómez, Salazar Ramos et González Stephan. Le second courant, dit *géopolitique* ou *historique mondial*, s'inspire de la pensée de Wallerstein et rassemble à la fois les représentants de la philosophie de la libération (Dussel, Cerutti, Scannone) et quelques figures fondatrices de la pensée décoloniale (Quijano, Mignolo, Grosfoguel). Le schéma suivant représente la typologie des positions philosophiques esquissée par Mendieta (2003, 3-5).



Cependant, bien que Gracia et Mendieta identifient des aspects centraux et des différences entre les différents courants et conceptions de la philosophie sur le continent, la typologie proposée présente certaines ambiguïtés et inexactitudes en raison de son haut niveau d'abstraction. En premier lieu, il n'est pas tout à fait clair dans quelle mesure les courants « généalogiques » et « géopolitiques » opèrent effectivement en dehors de la sphère académique, même lorsqu'ils ne constituent pas des courants dominants ou hégémoniques dans la pratique universitaire. En fait, l'interdisciplinarité, l'engagement politique et l'insistance sur la dimension pratique de la philosophie – traits qui, selon Mendieta, caractérisent ces courants – sont également clairement présents sous diverses formes dans les courants culturalistes et critiques de la philosophie institutionnelle. De même, l'opposition entre « universalisme » et « culturalisme », qui réitère la distinction entre universalistes et latino-américanistes exposée par Miro Quesada, tend à être caricaturale, obscurcissant la spécificité des débats et des propositions qui ont été soulevés dans la région. D'une part, il est évident que le maintien de l'existence de questions philosophiques générales n'implique pas d'ignorer que toute philosophie naît de conditions spécifiques ou qu'elle doit aborder des problèmes particuliers de son contexte historico-culturel. De même, affirmer que toute philosophie répond aux circonstances locales n'exclut pas la possibilité que les questions liées aux urgences et aux préoccupations locales, une fois formulées, acquièrent une pertinence pour différentes communautés et cultures au fil du temps.

La position défendue par Leopoldo Zea (1989) lors de sa polémique avec Salazar Bondy (1968) est paradigmatique : affirmer l'existence d'une philosophie latino-américaine ancrée dans sa réalité historique et ses urgences pratiques ne signifie pas nier les aspirations à l'universalité. Au contraire, selon Zea, c'est précisément à travers la réflexion sur sa propre réalité et la compréhension de son passé que l'Amérique latine comprend la philosophie latino-américaine comme une « philosophie sans plus », affirmant non seulement sa singularité régionale, mais assumant une position privilégiée dans l'histoire mondiale. De cette façon, l'opposition entre culturalisme et universalisme serait dialectiquement subvertie dans ce que j'appellerai, ci-dessous, *l'universalisme latino-américaniste*. Cette formulation, apparemment paradoxale, ne cherche pas à désigner simplement les philosophes latino-américains qui adhèrent à l'universalisme au sens large exposé par Miró Quesada et Mendieta. Cela n'implique pas non plus un rejet du culturalisme ou de l'idée que la philosophie a une responsabilité historique face à sa réalité sociale. Au contraire, il postule la complémentarité entre le local et le global, revendiquant la position géopolitique unique

et l'héritage historique de l'Amérique latine comme fondements pour la réalisation d'un projet de *modernité alternative*, basé sur l'expérience du métissage et de la transculturation. Cet universalisme serait donc compris comme la contrepartie d'une vision utopique qui identifie l'Amérique latine comme un creuset de la possibilité d'une culture démocratique, cosmopolite et humaniste.

Notre notion d'universalisme latino-américaniste s'inspire de deux sources fondamentales :

1. *La dialectique des projets latino-américains depuis la colonie* élaborée par Leopoldo Zea (2019), et en particulier le développement du « projet de l'assomption » au XXe siècle, qui s'articule sur trois générations, et qui affirme la récupération de la latinité et du métissage comme axes pour élever l'originalité de la pensée latino-américaine, et sa mission universelle.
2. *La généalogie de « l'universalisme latino-américain »* exposée par Fernando Zalamea (2000), qui sauve l'universalisme en tant qu'aspect transversal de la pensée utopique sur le continent, manifesté non seulement dans la philosophie, mais aussi dans la littérature et les arts, et qui définit l'articulation entre universalisme et utopisme comme une transmodernité en cours.

Dans la première partie, j'explique comment la méta-dialectique des projets élaborée par Zea identifie le « projet d'assomption » comme faisant partie d'un esprit universel, humaniste et cosmopolite émergent, fondé sur l'expérience du métissage et de la transculturation. Ce projet radicalise la « recherche d'émancipation mentale » proposée par le « projet civilisateur » du XIXe siècle, en l'orientant vers l'idéal d'une *émancipation culturelle sans restriction*. Dans ce processus, Zea esquisse un dépassement progressif de l'esprit mimétique sur le continent, et donc le passage d'une pensée qui *juxtapose* des théories étrangères à une phase *dialectique* basée sur l'appropriation du passé comme fondement d'une conscience de soi historique.

Dans la deuxième section, j'analyse l'émergence d'un courant néo-universaliste en réponse aux critiques postmodernes, libératrices et décoloniales de l'universalisme dans ses différentes manifestations, en me concentrant sur l'œuvre de Fernando Zalamea. J'explique comment Zalamea cherche à revendiquer l'universalisme latino-américaniste en tant que tradition anti-essentialiste et anti-fondationnaliste, dans laquelle les différences culturelles sont soumises à des processus d'intégration et de synthèse, et où *la conscience mythologique* fonctionne comme un mécanisme compensatoire qui donne consistance à un passé catastrophique à la recherche d'un horizon utopique.

2. Le projet Asuntivo et l'émancipation culturelle

Dans *Philosophy of American History* (2019, [1978]), Leopoldo Zea situe l'émergence d'un nouvel esprit humaniste hispano-américain au sein d'une dialectique historique qui se développe à travers une série de « projets » établis depuis la colonie. L'américanisme du début du XXe siècle se présente ainsi comme une alternative au soi-disant « projet civilisateur », associé à l'imitation de la culture anglo-saxonne et européenne, ainsi qu'à l'hégémonie du positivisme en tant que courant philosophique sur le continent. À l'opposé de cette tradition, Zea décrit le « projet de l'assomption » comme une extension de l'indépendance politico-économique vers la consommation de l'indépendance mentale et culturelle. Dans le même temps, ses principaux partisans exprimeraient la nécessité de

défendre l'esprit de la *Latinidad* comme condition pour penser le développement du continent et la mission de jeter les bases d'une culture universelle.

En suivant la synthèse proposée par Santiago Castro-Gómez (1996, 108-109), nous voyons que le projet de l'hypothèse se développerait sur trois générations de penseurs, chacune contribuant à la réalisation progressive de l'idéal d'un humanisme universaliste :

1. *La génération des années 1900*, représentée par des figures telles que José Enrique Rodó, Francisco García Calderón et José Martí, qui ont combattu l'imitation non critique de l'Europe, le positivisme et la « nordomanie » associée à l'esprit utilitaire des États-Unis. Face à ces tendances, les membres de cette génération affirmeraient la latinité et revendiqueraient le passé colonial-ibérique comme condition pour atteindre l'émancipation mentale, et mettraient l'accent sur le métissage comme fondement de l'identité culturelle hispano-américaine. Une synthèse entre développement économique et romantisme spiritualiste inspiré par de nouveaux courants philosophiques (vitalisme bergsoniste, pensée nietzschéenne...) serait ainsi recherchée dans le cadre d'un nouveau lien social et culturel.
2. *Le programme « Aufhebung »*, développé par des penseurs tels que Francisco Romero, Alfonso Reyes, Octavio Paz, Mariano Picón Salas, José Carlos Mariátegui, Luis Alberto Sánchez et Alberto Orrego, qui, loin de rejeter la tradition occidentale, en ont revendiqué la dimension historique et transnationale. La récupération de l'humanisme chercherait ainsi à faire face aux dangers du fascisme et de l'autoritarisme, en promouvant une synthèse qui intégrerait la modernité aux particularités de l'expérience latino-américaine.
3. *La génération des années soixante*, avec des représentants tels qu'Enrique Dussel, Paulo Freire, Aimé Césaire et Darcy Ribeiro, qui, dans la continuité de la pensée libératrice, a élargi l'universalisation de l'humanisme occidental à travers l'affirmation de la solidarité avec l'humanité dans son ensemble et la négation de l'eurocentrisme. Cette génération a mis l'accent, en particulier, sur une alliance entre des groupes marginalisés par l'expérience du colonialisme et de l'impérialisme : les travailleurs, les femmes, les peuples autochtones et les Afro-Américains, au nom d'une philosophie du point de vue de « l'Autre ».

Selon Zea, cette dernière génération porterait le projet d'assomption à un nouveau degré de conscience de *soi*, en surmontant la tension entre le local et l'universel, l'Occident et l'autochtone, à travers la formulation d'un humanisme interculturel engagé dans l'émancipation des peuples opprimés. De cette façon, Zea expose comment, tout au long de son développement, la « recherche identitaire » latino-américaine n'est pas présentée comme un *régionalisme* ou un *culturalisme* « provincial ». Au contraire, il suit un vecteur historique qui oriente progressivement la pensée philosophique du particulier à l'universel, de telle sorte que le dépassement de l'esprit mimétique coïncide avec l'auto-affirmation du continent dans l'histoire universelle.

Si l'on suit l'horizon fixé par José Gaos, on pourrait alors dire que l'historicisme mûr de Zea cherche une réconciliation entre deux tendances apparemment opposées : le *circunstancialisme* historiciste et l'*universalisme rationaliste*. La « normalisation » philosophique tant attendue, proposée par Romero et d'autres, n'impliquerait pas la simple professionnalisation de la discipline par le biais d'une formation historique, préparant des générations d'universitaires. La dimension résolument *pratique* qui situe la philosophie latino-américaine au-delà du milieu universitaire reflète son ouverture historique à une

pensée future au-delà du canon occidental, qui converge avec l'idéal libérateur. Dans la conclusion de *American Philosophy as Philosophy Without More* (2010), Zea conclut en soulignant la portée mondiale de cette « philosophie pratique ».

« Non seulement l'action, mais une philosophie de l'action visant à subvertir, à changer un ordre dans lequel l'essence même de l'homme a été sapée. Une philosophie qui aspire à réaliser le monde que la philosophie qui l'a précédée a rendu évident comme une nécessité. Une attitude nouvelle qui remplira aussi sa fonction, comme celle qui l'a précédée, a rempli la sienne. Non seulement une philosophie de notre Amérique et pour notre Amérique, mais une philosophie de l'homme et pour l'homme où qu'il se trouve. » (Zea 2010, 119)

Le moment de « l'historicisme » en Amérique latine depuis les années 1940 remplirait ainsi une fonction transitoire à l'intérieur de l'horizon du projet d'assomption, dans lequel la tâche de la philosophie se développe maintenant en trois étapes. Par conséquent, Zea conçoit *l'histoire des idées* en Amérique latine comme une condition nécessaire pour atteindre la conscience de soi de sa propre histoire, préparant ainsi une dialectique de la *philosophie de l'histoire*. Cette philosophie, en dernière analyse, nous permettrait d'aborder la tâche définitive de produire une *ontologie de l'homme*, en comprenant celle-ci au sens heideggérien, bien qu'elle génère certaines confusions méthodologiques³.

En récapitulant le développement de l'histoire des idées sur le continent, Zea décrit comment la négation du passé, de l'héritage ibérique et du monde autochtone, ainsi que l'expérience du colonialisme, reflètent avant tout la position fondamentalement aliénée du sujet latino-américain. Le « bovarisme » qu'Antonio Caso (1917) identifie, à la suite de Gaultier, dans l'esprit mimétique latino-américain – symptôme d'un complexe d'infériorité vis-à-vis de l'Europe et des États-Unis, diagnostiqué par Samuel Ramos (1927) – ne sera définitivement surmonté que par *l'assomption du passé*, comme *négation concrète* ou reconnaissance de son propre⁴. D'une part, le regard sur l'héritage colonial et préhispanique est affirmé afin de parvenir à l'appropriation dialectique de l'histoire et de l'héritage culturel-ethnique ; D'autre part, le désir de faire du continent la source et le creuset d'une culture universelle au-delà de tout colonialisme ou nationalisme est projeté, une tâche qui dépasse le particulier et découvre « l'humain sans plus.⁵Dans *El pensamiento latinoamericano* (1976 [1965]), il écrit :

« Justifiée par la philosophie européenne elle-même, la pensée latino-américaine concentre son attention sur la réalité qui lui est propre et, à l'intérieur de cette réalité, sur l'homme qui la vit et lui donne un sens. Une double préoccupation

³ Ce projet sera repris plus directement par les travaux du Groupe Hiperión, et en particulier par les travaux d'Emilio Uranga.

⁴ Voir Antonio Caso, « El bovarismo nacional », dans *Antología filosófica*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.

⁵ De même, dans *Philosophy of the Moral Crisis*, Carlos Cullen (1978) proposerait une dialectique du développement de la conscience collective humaine, à partir de son fondement « tellurique » exprimé dans la conscience mythologique (immédiateté sensible, conscience), en passant par la constitution de la nation en tant qu'expression de l'identité culturelle (conscience de soi), pour finalement aboutir au moment de la « civilisation » dans lequel l'humanité affirme sa souveraineté absolue en élevant la nation au plus haut niveau. La loi universelle, incarnée dans l'État (la raison). (Cullen 1978, 13-42)

surgit centrée sur le même but : la conscience que l'homme de cette Amérique veut avoir de son être et de ses circonstances. Mais cette tâche, loin d'acquérir les limites que les Latino-Américains ont indiquées aux Européens, n'est rien d'autre qu'un instrument pour se transcender et agir dans le cadre plus large de l'humain sans plus attendre. » (Zea 1976, 441-442)

Une fois achevée la collecte du passé à travers l'histoire des idées en Amérique latine, la description des différents projets institués en Amérique latine impliquerait déjà la transition anticipée vers une *philosophie de l'histoire* qui, en extrayant la logique du développement historique du continent, situe la culture latino-américaine à une place de premier plan dans l'histoire universelle. Le projet d'hypothèse représenterait donc le moment où le continent parviendrait progressivement à surmonter le passivisme provincialiste des *projets conservateurs* (qui cherchaient à préserver le nationalisme créole et l'héritage colonial ibérique) ainsi que l'esprit modernisateur et la « nordomanie » critiquée par José Enrique Rodó typique du *projet civilisateur*.

« Le projet [assumé] proposera de récupérer la réalité de cette Amérique, en l'assimilant et en l'assumant. Parce que c'est de là que l'on peut émerger la possibilité de changer la réalité dépendante pour une réalité libre dans laquelle les erreurs du passé sont évitées. Les erreurs du conservatisme, déterminé à maintenir le passé ; comme les erreurs du projet civilisateur, voulant ignorer ce passé. » (Zea 2019, 64)

Du point de vue de cette généalogie méta-historique, l'élan mimétique, qui avait conduit à la *juxtaposition* non critique de modèles et de théories étrangers, céderait ainsi la place à une *phase dialectique* de l'histoire américaine, dans laquelle la pensée du continent se reconnaît dans sa dualité irréconciliable : une subjectivité suspendue entre deux mondes, occupant simultanément la condition de conquérant et de conquis. ils ne s'identifient ni aux indigènes ni aux Européens. Pour Zea, la conscience de cette dualité est essentielle dans la construction d'une identité latino-américaine qui ne se limite pas à la revendication du passé, mais qui aspire à une émancipation culturelle à vocation universelle. La *fracture ontologique* du sujet latino-américain – sa condition métisse, partagée entre l'Europe et le monde indigène – ne serait cependant pas un obstacle, mais précisément la source de son originalité historique. En acceptant cette aliénation constitutive, l'Amérique latine cesserait d'être comprise comme une simple périphérie de l'Occident pour devenir le terreau de cette histoire universelle que la modernité européenne pensait comme son destin singulier.

« C'est cette lutte permanente contre lui-même qui semble caractériser le Latino-Américain qui se renie, encore et encore. Expression d'un homme entre deux mondes, celui du conquis et celui du conquérant. L'homme, jusqu'à présent, forcé de choisir entre deux passés qu'il ressent, en même temps, comme le sien et comme celui de quelqu'un d'autre. Un homme qui porte en lui le dominé et le dominateur [...] C'est le problème de notre métissage racial et culturel. De telle sorte qu'en affirmant qu'une culture nie l'autre, ou vice versa, nous nous renonçons à nous-mêmes. » (Zea 2019, 53-54)

L'ombre du passé colonial fait l'objet d'une transvaluation historique : non plus un fardeau irréparable, mais une étape nécessaire dans le développement dialectique de l'histoire, dans laquelle la conscience de soi de l'être latino-américain coïncide avec le dépouillement de l'eurocentrisme latent dans le faux universalisme : non seulement elle réconcilie le conquérant européen avec l'Amérique indigène, mais, De plus, elle établit « l'homme sans plus » comme le sujet universel dans lequel fonctionne la *synthèse du métissage culturel* comme base d'un nouveau pacte social et d'un humanisme authentique. L'ironie de l'histoire devient évidente : l'approche circonstancielle, une fois appliquée au sujet latino-américain, découvre sa propre universalité comme celle de la « liberté humaine », typique de tant de colonisateurs et conquis.

« Le métissage, non seulement racial mais culturel, auquel cette Amérique, en raison de sa propre histoire, s'est préparée. Ainsi, un passé et une réalité prétendument négatifs se transforment en positifs. L'esclavage et la servitude imposés, considérés comme le point de départ nécessaire au raffinement de l'homme de cette Amérique. Un homme qui est la synthèse des valeurs du conquérant et de celles du conquis. Synthèse qui est à l'origine d'une nouvelle culture et d'une nouvelle civilisation. » (Zea 2019, 526)

Santiago Castro-Gómez (1996) résume cette inversion dialectique avec une grande précision :

« La vérité si douloureusement atteinte par la conscience latino-américaine est que l'on n'est homme que dans une circonstance historique donnée, et dans la mesure où les possibilités qu'elle offre sont librement utilisées. Et cette vérité est la contribution la plus authentique de l'Amérique latine au concert de la culture universelle [...] ils étaient conscients que la vraie liberté humaine n'est pas seulement celle du colonisé, mais aussi celle du colonisateur. Avec eux, la pensée latino-américaine a finalement réussi à s'élever – et après un long voyage – à la sphère de l'universalité. » (Castro-Gómez 1996, 108-109)

À la suite de ce récit explicitement téléologique, l'ironie de l'histoire redevient évidente en termes de *transvaluation de l'eurocentrisme* : l'avenir, conçu par Hegel comme l'horizon des Amériques, ne consisterait pas à reproduire ou à poursuivre l'universalité déjà atteinte dans la modernité européenne, mais à la réaliser pour la première fois. Et cette prise de conscience impliquerait l'adoption de la perspective de « l'Autre » que la philosophie européenne exclut, *ainsi que celle de l'Européen colonisateur*.⁶ Le latino-américanisme exposé par Zea conçoit

⁶ Arturo Ardao (1963) synthétise cet aspect de l'historicisme, et la manière dont il suppose que le reflet des idées européennes devient la charnière de la compréhension de sa propre nature et de son destin : « Par cette voie [historiciste], l'Amérique se découvre elle-même en tant qu'objet philosophique. Elle se découvre dans la réalité concrète de son histoire et de sa culture, et même dans sa nature physique comme support, contour et condition de sa spiritualité. Sa pensée a spontanément tendu à refléter celle de l'Europe ; mais lorsque celui-ci, par son propre cours, conduit à l'historicisme, la conscience de l'Amérique, en la reflétant, se trouve paradoxalement invoquée dans ce qu'il y a d'authentique en elle. La philosophie européenne elle-même en

ainsi la possibilité d'un universalisme qui n'est pas, comme dans le cas de l'eurocentrisme, la généralisation illégitime d'une particularité spécifique. En fin de compte, la distinction ne résiderait donc pas, comme le postule Miro Quesada, dans une opposition entre l'universalisme et l'américanisme latin, où ce dernier impliquerait une forme de « culturalisme » qui circonscrit la philosophie à sa réalité locale. Il ne serait pas non plus vrai que, comme le postulent les « culturalistes » ou les régionalistes, tout universalisme devienne en fait un particularisme caché. Au contraire, la vraie différence se trouverait entre *deux conceptions de l'universel* : d'un côté, le faux universalisme de l'eurocentrisme qui absolutise la particularité de l'être européen ; de l'autre, le véritable universalisme d'un humanisme transculturel et transnational, au-delà de tout nationalisme ou essentialisme.

En termes évaluatifs, on pourrait dire que la généalogie proposée par Zea propose alors une sorte de *méta-dialectique* qui suppose que ce n'est qu'à travers l'appropriation du passé qu'une civilisation peut « assumer authentiquement » son identité, en même temps que cette identité est dépouillée de sa localité et projetée comme un destin universel. Pour cette raison, différents critiques ont remis en question le passage méthodologique proposé de l'histoire des idées à la philosophie de l'histoire, dont la fonction est de chercher une logique au-delà du devenir empirique. Ce supplément « a priori », selon Charles A. Hale (1970), sort du sous-sol factuel de l'histoire au profit d'une spéculation abstraite dont la rigueur est discutable, et dont les conclusions ne partent pas des faits. Dans la continuité de cette ligne critique, William D. Raat (1970) soutiendra que si l'histoire des idées et l'histoire intellectuelle supposent respectivement une « analyse interne et externe » de la pensée, la philosophie de l'histoire vise à aller au-delà de l'analyse du passé vers l'avenir, assumant ainsi un rôle prophétique qui échappe à toute analyse objective. L'histoire devient méta-histoire et l'historien des idées devient théoricien ou philosophe de l'histoire.

« Est-ce mauvais ? Il s'agit, selon Raat, d'une philosophie qui doit s'en tenir aux faits, tant au niveau des idées elles-mêmes qu'à la réalité historique en tant que telle, sans prétendre en faire des instruments de manipulation subjective, comme le fait le philosophe de l'histoire qui les organise selon un certain projet. » (Zea 2019, 36)

La réponse de Zea indique implicitement l'irréductibilité de la fonction spéculative de la philosophie, dont l'universalité n'est pas réductible à l'explication factuelle. La présomption d'une telle limitation de la fonction spéculative impliquerait en fait non pas tant une *perspective historiciste* ou *empiriste*, mais la *réduction de la philosophie à l'histoire*, sinon l'*élimination de la philosophie en tant que discipline*.

À la suite de Zea, et en s'inspirant de la critique des fondationnalismes empiristes et rationalistes élaborée par Wilfrid Sellars (1971, [1956]), on pourrait dire que les critiques de Hale et Raat exprimeraient une version de ce que l'on peut appeler *le mythe du donné historique* : selon laquelle le domaine des faits supposerait une vision factuelle, objective, et accessible à la réflexion qui servirait de fondement épistémique, indépendamment des hypothèses théoriques, spéculatives ou a priori qui transcendent l'empirique. Et c'est

vient ainsi à nourrir ou à susciter la personnalité de la philosophie américaine, en lui fournissant l'instrument de l'émancipation, son outil idéologique. (Ardao 1963 [1946], 68)

précisément ce postulat que problématise la perspective dialectique et prosocratique de Zea : l'histoire ne peut pas être considérée comme un ensemble de faits, mais comme un champ chargé d'hypothèses théoriques, de déplacements et de juxtapositions que le philosophe des idées rend explicites. L'hypothèse d'une pure immédiateté historique est toujours déjà médiatisée par l'action de l'universel. La généalogie des projets en Amérique latine extrait ainsi les caractéristiques structurelles qui guident le processus d'adoption, d'adaptation, de révision et de création d'idées dans l'histoire.

En même temps, ces critiques mettent en évidence un fossé méthodologique entre la dimension empirique-historique et la dimension spéculative-dialectique qui, en l'absence d'une explicité claire, risque de retomber dans un dogmatisme métaphysique. Car bien que Zea évite le réductionnisme historiciste qui adhère à un fondationnalisme des faits, en même temps, une version est reproduite dans le registre dialectico-téléologique de ce qu'Adorno appellerait de manière critique le « jargon de l'authenticité » en référence à la pensée de Heidegger : l'appropriation du passé est idéalisée comme condition pour trouver un avenir authentique au-delà de l'aliénation. c'est-à-dire un horizon utopique.

Cette limitation et d'autres du modèle historiciste – ainsi que de sa périodisation dialectique – ont conduit à diverses critiques philosophiques de l'universalisme latino-américaniste identifié par Zea, de son alignement sur le projet de libération et de la manière dont la recherche insistante de l'« identité » latino-américaine a été alignée sur la perspective d'une modernité alternative. Plus précisément, on peut dire que ces critiques de l'universalisme latino-américaniste ont donné lieu à deux stratégies divergentes :

1. *Stratégie ampliative* : Qui propose une reformulation de l'universalisme latino-américain au-delà de l'eurocentrisme, à travers une interrogation historico-critique des concepts de modernité et de raison, en congruence avec des parties de la pensée libératrice, et des parties des courants critiques, généalogiques et géopolitiques identifiés par Gracia et Mendieta.
2. *Stratégie déflationniste* : Qui propose un rejet de l'élan vers une modernité alternative, en faisant valoir que l'universalisme en tant que figure de pensée est inévitablement complice de l'épistémè colonial-occidental, en accord avec les critiques élaborées par des parties de la pensée décoloniale.

Comme exemple de la stratégie ampliative, Enrique Dussel (1994) déplace la pensée libératrice de la méta-dialectique proposée par Zea, ce qui, comme nous l'avons vu, la place comme le point culminant du projet d'assomption, conformément à la figure hégélienne de la conscience de soi. D'autre part, Dussel propose que le projet libérateur suppose une rupture historique définitive à travers un *modèle analectique*, au-delà de la dialectique hégélienne, ainsi qu'un matérialisme historique, basé sur une perspective éthico-historique, conduisant à un horizon *transmoderne* -au-delà de la modernité. Dépasser l'eurocentrisme, selon Dussel, nécessite donc une reconceptualisation de la raison spéculative et pratique, en intégrant la « raison de l'Autre » comme fondement d'un nouveau lien social et communicatif. En ce sens, Dussel rejette toute synthèse totalisante et toute incursion ontologique qui absorbe l'altérité au nom d'une universalité qui postule « l'homme sans plus », ignorant la spécificité de la différence entre opprimés et oppresseurs : « Le projet libérateur (pas simplement « assumé », car il ne peut que subsumer les projets émancipateurs des criollos, conservateurs des propriétaires terriens ou libéraux qui nient le passé indigène, afro-latino-américain et colonial) est, en même temps, une tentative de dépassement de la modernité, un projet de libération. (Dussel 1994, 167)

À titre d'exemple de stratégie déflationniste, Walter Mignolo (2021) s'interroge sur la possibilité de proposer un universalisme non eurocentrique, c'est-à-dire la possibilité de proposer une « modernité alternative » ou une transmodernité qui ne ratifie pas la prépondérance de l'épistémè colonial-occidental. À la suite de Michel-Rolph Trouillot (2002), Mignolo soutient que le concept d'universalisme est une invention européenne, et que les notions de modernité et de rationalité auxquelles il est historiquement associé sont en fait des « universaux de l'Atlantique Nord », dont la fonction idéologique est *de naturaliser des fictions culturelles* supposées être *des réalités*. En ce sens, elle fait valoir que :

« [Ces universels de l'Atlantique Nord] nous arrivent chargés de sensibilités esthétiques et stylistiques ; les convictions religieuses et philosophiques ; des hypothèses culturelles allant de ce que signifie être un être humain à la relation appropriée entre les humains et le monde naturel ; des choix idéologiques qui vont de la nature du politique à ses possibilités de transformation. » (Mignolo 2021)⁷

Dans la lignée de cette critique, Ramón Grosfoguel (2007) a esquissé une généalogie des « universalismes occidentaux » de Descartes à nos jours, dénonçant leur complicité avec un « racisme épistémologique » caractéristique de la modernité eurocentrique et de son projet colonisateur. Ce racisme, selon Grosfoguel, se manifeste dans la subordination épistémique de toutes les formes de connaissance non occidentales, c'est-à-dire la réduction des différences qui déterminent la singularité irréductible de chaque culture. Cette subordination épistémique aboutit, comme nous l'avons vu plus haut, à la *généralisation sans restriction d'une particularité* (l'occidentale), de telle sorte que l'universalisme serait finalement un culturalisme caché. Comme le souligne Grosfoguel : « Si la seule tradition de pensée ayant une telle capacité d'universalité et d'accès à la vérité est la tradition occidentale, alors il n'y a pas d'universalisme abstrait sans racisme épistémique. Le racisme épistémologique est intrinsèque à l'« universalisme abstrait » occidental, qui couvre qui parle et le lieu d'où il parle. (Grosfoguel 2007, 71)

Dans cette perspective, *le projet décolonial s'éloigne de toute aspiration universaliste et, au contraire, prône un « universalisme concret »* qui signifie plus précisément un *pluriversalisme* capable de valoriser la multiplicité des épistémès et des formes culturelles dans leur différence irréductible, contre toute impulsion totalisante.

« L'universalisme « césien » concret est le résultat d'un processus horizontal de dialogue critique entre des peuples qui se rapportent les uns aux autres comme des égaux. L'universalisme abstrait est intrinsèquement autoritaire et raciste, tandis que l'universalisme concret de Césaire est profondément démocratique. » (Grosfoguel 2007, 72)

En résumé, alors que la première stratégie cherche à élargir l'horizon de l'universalisme latino-américain dans un schéma de transmodernité non eurocentrique, la seconde

⁷ Mignolo, W. « Refigurations de l'universalisme et reconstitutions du pluriversal », dans *Spatial Refiguration : Dynamics, Challenges and Conflicts* (28/29 octobre 2021). Disponible en ligne: <https://www.youtube.com/watch?v=zpupCBxtYQw&t=2793s>

interroge la complicité entre l'idéal modernisateur et la pensée universaliste au profit d'une multiplicité d'épistémès encadrée dans un pluriversalisme décolonial. Face à cet horizon, la question fondamentale reste ouverte : est-il possible d'avoir un universalisme qui ne soit pas finalement eurocentrique, ou qui implique la généralisation d'une particularité et la réduction des différences dans un geste totalisant ? Ou, en d'autres termes, le dépassement de l'eurocentrisme nécessite-t-il un nouvel universalisme ou, au contraire, l'abandon du concept même d'universalité ?

3. Le néo-universalisme de Fernando Zalamea : synthèse et transmodernité

En réponse aux critiques libératrices et décoloniales, un nouveau courant de pensée philosophique a cherché à reconstituer les ambitions de l'universalisme latino-américaniste du XXe siècle, tout en réhabilitant l'esprit utopique et transnational du projet d'assomption décrit par Zea. Ces penseurs identifient dans cette tradition non pas tant une appropriation défectueuse d'idéaux étrangers, mais au contraire, une pensée singulière qui génère progressivement un horizon de production culturelle au-delà de tout essentialisme métaphysique et de tout fondationnalisme épistémologique. Parmi eux, on peut placer des figures telles que Ernesto Laclau, Fernando Zalamea et Gabriel Catren.

En particulier, Zalamea (2000) a proposé une généalogie de la « tradition universaliste latino-américaine du XXe siècle », dont l'horizon historique converge dans l'affirmation de l'*utopie transculturelle* et la réalisation progressive d'une *transmodernité* caractérisée par des processus de synthèse transversale dans la production culturelle. Zea. Faisant largement appel à la triade « cénotoporique » de Charles Sanders Peirce, ainsi qu'à divers concepts adaptés de la logique mathématique et de la théorie des catégories, Zalamea conçoit l'Amérique latine comme un lieu privilégié dans le continuum de la civilisation occidentale, comme un espace marqué par des processus d'*hybridation*, d'*intégration* et de *synthèse*. Cette généalogie, cependant, ne devient pas une *dialectique* historique, mais une analyse conceptuelle qui soustrait le noyau opérationnel de l'universalisme latino-américaniste et de sa vocation utopique dans la culture, avant tout, l'essai, la littérature et les arts.

« Au-delà des descriptions des spécificités et des richesses régionales, des élaborations et des connotations folkloriques, de l'éloge de la différence dans les sphères naturelles et humaines, bon nombre des meilleures contributions de la pensée latino-américaine tout au long du XXe siècle tendent à mettre en évidence l'aspect intégral, relationnel, global, général, utopique en un mot, universel dans lequel se situe la place de l'Amérique latine. avec sa production culturelle la plus durable. » (Zalamea 2000, ix)

Pour Zalamea, « l'aspect intégral » de l'universalisme latino-américaniste s'oppose non seulement à toute forme de régionalisme ou de tropicalisme, mais aussi aux tendances d'un « postmodernisme » qui s'intéresse aux différences culturelles sans reconnaître les processus d'intégration et de synthèse qui ont caractérisé la production culturelle du continent. Selon Zalamea, les critiques décoloniales de l'universalisme que nous passons brièvement en revue, malgré leur dissociation explicite de l'épistémè occidentale, fonctionneraient finalement en phase avec le relativisme postmoderne dénoncé par Zalamea, dans la mesure où l'intégration se confond avec *la totalisation*. Si, comme le soutient

Ángel Rama, la *transculturation* implique une *néoculturation* qui produit un nouveau discours au-delà des costumes traditionalistes, ainsi que du discours modernisateur des élites intellectuelles urbaines, la *transmodernité* implique pour Zalamea (2012) une synthèse créative transnationale qui s'oppose à la fois au provincialisme régionaliste et au relativisme postmoderne.

Cependant, contrairement à Dussel, Zalamea ne conçoit pas la transmodernité comme faisant partie d'un programme *éthique* qui privilégie la « perspective de l'Autre » à partir de la condition de dépendance et en vue d'un horizon libérateur ou décolonial. Dans la continuité de Rosa María Rodríguez Magda (2004), Zalamea soutient que la transmodernité a été en gestation sur le continent à travers les expériences de transculturation, générant des temporalités simultanées qui donnent naissance à un régime *transidentitaire*, au-delà de toute essence ethnique, nationale ou culturelle. La « virtualité des aptitudes » décrite par Rodó dans *Motivos de Proteo*, et les « réserves de l'esprit » qui recèlent la promesse de changements inattendus dans la vie des individus, sont magnifiées dans la transmodernité qui incarne l'esprit collectif de transformation permanente par lequel l'Amérique latine se « approprie progressivement le monde » comme horizon.

« Tout au long de son histoire, l'Amérique latine a été *transidentitaire*, car elle n'a cessé de promouvoir le mélange, la modulation et le métissage de ses cultures ; Et elle a aussi été *transmoderne*, en brisant le temps et en faisant coexister, en quelques instants, les couches les plus contrastées de l'appropriation du monde. » (Zalamea 2012, 9)

Le noyau invariant de l'universalisme latino-américain nous renvoie ainsi aux origines du projet d'assomption, et surtout à la réhabilitation expresse de l'universalisme dans son affinité avec l'idéal utopique au début du XXe siècle. La réalisation de l'universalité est conçue dès le départ, selon Zalamea, comme un processus de *synthèse des différences locales* dans lequel *l'unité* ne génère pas *l'uniformité*, c'est-à-dire l'élimination des particularités de chaque forme culturelle. La proclamation de Pedro Henríquez Ureña dans *L'Utopie de l'Amérique* (1985, [1925]) sert de paradigme constant pour l'auteur : *l'universalité* se tisse dans l'horizon de *l'utopie*, et se distingue *de la coulée*, par une articulation productive entre le local et le global, le différentiel et l'intégral.⁸

« L'universalité n'est pas la distribution : dans le monde de l'utopie, les différences de caractère qui naissent du climat, de la langue et des traditions ne doivent pas disparaître, mais toutes ces différences, au lieu de signifier division et discordance, doivent être combinées comme différentes nuances de l'unité humaine. Jamais l'uniformité, l'idéal des impérialismes stériles ; l'unité, comme une harmonie des voix multi-animées des peuples. » (Henríquez Ureña 1985, 8)

⁸ Octavio Paz (1992) fournit la formulation la plus précise de cette transvaluation de l'universalisme comme réalisation du même esprit européen dans son aspiration à l'universalité, incarné dans le sol latino-américain, maison de l'avenir : « L'Amérique est une utopie, c'est-à-dire qu'elle est le moment où l'esprit européen s'universalise, se détache de ses particularités historiques et se conçoit comme une idée universelle qui, Presque miraculeusement, il s'incarne et s'installe sur une terre et un temps précis : l'avenir. (Paz 1992 [1950], 71)

Conformément à ce qu'a dit Henríquez Ureña, Zalamea met l'accent dans l'œuvre d'Alfonso Reyes sur la manière dont la synthèse est présentée comme une mission historique de l'Amérique latine en termes de travail transculturel qui non seulement préserve les différences existantes au niveau local, mais génère également de nouvelles formes de différence. De cette perspective, un *émergentisme culturel est en train d'émerger* qui, en termes généraux, se manifeste dans la mission historique que l'Amérique latine assume comme l'intégration des « trois ordres » de la connaissance : le *salut* (Inde), la *culture* (Chine/Grèce) et la *domination* (l'Occident). Alors que la pensée européenne devient incapable de surmonter son propre eurocentrisme et que sa crise s'aggrave, et de concert avec Francisco Romero, Reyes diagnostique un « provincialisme » de l'Occident comme symptôme de son déclin, anticipant son déplacement en tant que centre de l'histoire moderne.

« La synthèse est ici un nouveau point de départ, une structure entre les éléments précédents et dispersés, qui, comme toutes les structures, est transcendante et contient en elle-même des nouveautés. H2O n'est pas seulement un joint d'hydrogène et d'oxygène, mais c'est aussi de l'eau. La quantité 3 n'est pas seulement la somme de 1 + 2, mais c'est aussi ce que ni 1 ni 2 ne sont. Cette capacité à scruter en même temps le panorama incohérent du monde et à établir des structures objectives, qui signifient un pas supplémentaire, trouve, dans l'esprit américain, un terrain fertile et fertile. Pour l'Américain moyen, l'Européen moyen apparaît toujours enfermé dans une muraille de Chine et, irrémédiablement, comme un provincial de l'esprit. » (Reyes 1997 [1936], 88)

Le programme de la « Grande Utopie » américaine, selon Zalamea, s'articule en trois étapes : (1) la *reconnaissance* des aspects différentiels de l'expérience au niveau local, (2) la *combinaison et la synthèse* de ces éléments, et (3) l'*universalisation comme* prolongement définitif de ces processus de synthèse. Retracer ces procédures – reconnaissance, synthèse et universalisation – dans les différentes sphères de la culture nous permet de construire « un modèle dynamique pour les différents espaces de la culture, et fournit des guides et des lignes directrices pour comprendre la complexité de chaque espace, tel qu'il est spécifié dans cet espace particulier ». (Zalamea 2012, 59) Ainsi, l'universalisme ne désigne plus une position exclusivement philosophique, mais des processus de transculturation qui constituent progressivement la transmodernité dans son ensemble au-delà de tout régime identitaire.

À la suite de Henríquez Ureña, Zalamea (2012) soutient que la convergence vers l'utopie, reflet de l'aspiration à un avenir rédempteur, émerge comme une contrepartie de la crise permanente, générant une tension transgénérationnelle qui traverse l'histoire du continent. Cette tension définit à la fois le chaos du passé et les limites ou « frontières » du présent. Cependant, au lieu de concevoir l'appropriation du passé comme un processus dialectique qui dépasse l'imitation de l'étranger, l'activité culturelle latino-américaine, selon Zalamea, est toujours orientée vers une reconstruction narrative et figurative de son passé. L'incohérence de ce passé catastrophique, l'incapacité à trouver dans sa propre histoire un sous-sol essentiel ou un fondement identitaire, loin d'être un fardeau, dit Zalamea, devient le moteur d'un « imaginaire débordant » et utopique qui définit la production culturelle du continent.

Pour conceptualiser cette *transvaluation de la catastrophe historique* – à la fois reconstructive et transformatrice – Zalamea recourt plus précisément aux concepts formels de la logique peircienne, générant une série de triades conceptuelles. Sur le plan *formel*, il place l'Amérique latine sur le « continuum de la civilisation occidentale » en tant qu'expression du domaine de la *tiercéité*, du domaine de la nécessité, de la médiation, de la généralisation et de la synthèse, par opposition à l'immédiateté de la *première* et à l'action-réaction de la *seconde*. Dans cette perspective, la fonction de l'Amérique latine en tant qu'espace de liens et de transformations s'exprime à travers trois *conditions fondamentales*.

(F1) *Universalisme convergent* – La construction d'une logique relationnelle qui postule l'approche *pendulaire* (non linéaire) de l'universalité.

(F2) *Culture des limites* – La détermination progressive de la généralité à l'intérieur de certaines marges flexibles, sous réserve de changements historiques, de transvaluations et de transgressions.

(F3) *Espace des ouvertures* – La possibilité de reconfigurer les limites identifiées par des processus de synthèse et d'intégration, par la raison abductive qui opère sur le possible à travers des hypothèses explicatives. (Zalamea 2000, 84-86)

Ces dimensions formelles sont transférées sur le plan temporel et culturel-historique à travers une série de triades conceptuelles qui structurent la création culturelle latino-américaine. En termes de *modalités* temporelles, Zalamea distingue :

(C1) *Mémoire* – Un passé fragmentaire, incohérent et catastrophique, se manifestant par des « formes de décomposition » et des « réseaux de déchets ».

(C2) *La Frontera* – Le seuil du présent, où les marges de la représentation dans le présent sont délimitées, comme résultat de la mémoire qui reconstruit le passé.

(C3) *Utopie* – L'horizon du futur, conçu comme un espace de tensions entre le réel et l'idéal, dans lequel se projettent des mondes possibles. (Zalamea 2012, 14)

Chacune de ces dimensions et modalités temporelles s'exprime à travers différentes *opérations* et *figures*, ouvrant finalement une gamme d'*arbres* entre l'Un et le Multiple, l'intégral et le différentiel, le global et le local. De cette façon, Zalamea conçoit la *transmodernité* non pas comme la simple affirmation de différences incommensurables, mais comme un processus de synthèse créative qui conduit à la transformation culturelle dans un horizon ouvert. Le schéma suivant décrit ces triades conceptuelles correspondantes.

Dimension formelle	Modalité temporaire	Opérations	Chiffres	Plantation d'arbres (un/plusieurs)
Universalisme convergent	Mémoire (<i>passée, source dynamique</i>)	Fragilité cumulative, pendularité, spirale/résidu	Des arrières-plans mythiques, Déchets et paysages	Condor / Jungle

Culture limites	des	Frontière (<i>sédimentation actuelle, historique</i>)	Coexistence, médiations, transversalités	Les transits métaphoriques, Arêtes et limites	Le chemin / Les hauts et les bas
Ouverture l'espace	de	Utopie (<i>futur, idéalité statique</i>)	Reconnaissance différentielle, combinaison- synthèse, intégration- universalisation	Mondes possibles, Médiations et Passages	Cimetière / Obscurité

La projection de l'Utopie dans les « mondes possibles » n'implique pas la récupération d'une identité essentielle ou d'un passé cohérent par la Mémoire. Au contraire, c'est la *précarité de la Mémoire* face au passé fragmentaire qui reflète l'*absence* de tout fondement épistémique, existentiel, culturel ou historique, c'est-à-dire la ruine de tout *essentialisme métaphysique* ou *fondationnalisme épistémologique*. Et cela inclut le fondationnalisme historiciste qui, comme nous l'avons vu plus haut, adopte une position réductionniste, voire éliminativiste, par rapport à la fonction spéculative de la philosophie, dans laquelle le mythe du donné historique suppose une base factuelle comme sous-sol de la reconstruction historique. La récupération des réseaux de « vestiges » du passé catastrophique constitués d'identités détruites, définit ainsi la Frontière du présent, et valorise les « mondes possibles » de l'Utopie.

« L'identité de l'Amérique latine [est forgée] par l'omission, une identité mondiale évanescence obtenue à travers les résidus d'identités locales détruites. Depuis la catastrophe, penseurs et créateurs réinventent notre imaginaire et subliment d'autres mondes possibles, fragilisés par les interstices de tissus déchirés qui tentent de recouvrir le réel. Dans une lutte permanente entre un passé oublié avec insistance, un présent inexistant et un avenir aussi ouvert qu'incertain, l'Amérique latine fait débat. » (Zalamea 2012, 75)

L'histoire ne fonctionne donc pas comme un fondement empirique ou narratif, mais pas plus comme source d'une identité ou d'une essence dont l'assimilation impliquerait une transition dialectique vers l'histoire universelle. L'aliénation caractéristique du sujet latino-américain selon Zea n'est pas reconstituée dans un processus qui suture finalement la condition d'aliénation. Au contraire, la logique relationnelle de la pendulité renvoie à une « origine dynamique » et indéterminée dans laquelle se déploie la Mémoire, configurant une temporalité oscillante entre la dystopie comme réalité historique et les imaginaires débordants qui constituent le futur utopique. C'est précisément cette complémentarité – entre la récupération des vestiges du passé et leur intégration dans la projection des mondes possibles – qui, selon Zalamea, permet de surmonter l'abîme postmoderne par une *transvaluation de la catastrophe*. Dans ce cadre, l'absence de fondement épistémique-historique ne conduit pas à l'impossibilité de toute unité, ni à la réduction de l'horizon commun à une simple fragmentation incommensurable des différences.

« À partir de ce vide institutionnel, social et, souvent, culturel, les penseurs et les créateurs latino-américains ont voulu construire toutes sortes d'utopies, de canaux vers un avenir meilleur. Vivant dans un monde réel qui ressemble plus à une dystopie permanente, ils n'ont pas voulu céder à l'horreur quotidienne et ont essayé d'élever une gamme de mondes possibles qui aident à atténuer le désespoir. » (Zalamea 2012, 60)

Cette perspective récapitule la vision de José Gaos, selon laquelle le mouvement « diastolique » constant du continent refléterait une crise permanente qui a donné naissance à des générations de *penseurs* plutôt que de *philosophes* au sens strict. Cependant, à l'opposé de l'horizon historiciste et circonstanciel hérité de Zea, Zalamea propose de concevoir la temporalité ouverte par cette pensée relationnelle comme une interruption définitive de la téléologie : le pendule de la mémoire n'articule pas seulement le passé catastrophique, mais est la condition de possibilité de la projection utopique des mondes possibles. Cependant, pour que la Mémoire puisse recomposer les résidus historiques d'un passé incohérent et renforcer sa capacité de projection, elle a besoin d'un *supplément mythologique*. Ainsi, Zalamea conçoit la création de réseaux de « mythes de la mémoire » comme un « mécanisme de compensation » face à l'absence et comme une réponse à des « présences impossibles », ouvrant l'imaginaire culturel à ce qu'il appelle « le glissement protéiforme », une largeur imaginative qui subvertit les restrictions imposées par l'historicité linéaire.

« Cette absence de Mémoire, remplacée par un réseau de Mythes de la Mémoire, explique en partie la corruption de nos institutions et la dure existence des peuples sous leur égide – le domaine du présent – mais, en même temps, elle explique en partie l'ampleur imaginative de nos plus grands créateurs – le domaine du possible – une ampleur littéraire et plastique qui n'est guère comparable ailleurs sur la planète. » (Zalamea 2012, 35)

La force du mythe, dans la lecture de Zalamea, ne présuppose pas la *cohérence* du passé, elle ne s'inscrit pas dans une relation *représentative* avec un présent qui n'est plus situé, situé dans le devenir factuel de l'histoire. D'autre part, le mythe configure un *temps immémorial*, un *passé mythique* constitutif de ce que José Lezama Lima décrit comme « la tradition des absences possibles ».⁹ Un exemple paradigmatique de cette construction anhistorique se trouve dans l'imaginaire fictif de Borges, et en particulier dans *la Fundación mítica de Buenos Aires*, où la négation imaginaire du fondement historique dans le temps chronologique s'articule comme l'inverse de l'affirmation de l'être *mythique de Buenos Aires*. Cet « être mythique », soustrait à toute chronologie et à tout devenir empirique, s'incarne rétroactivement dans l'espace de l'éternité. Dans cette opération, résonne la réminiscence platonicienne, suggérant un *anti-historicisme* pointant la fissure irréparable entre *la fonction transcendante de la mémoire mythologique* et *l'histoire comme substrat empirique*. Ainsi, la construction du mythe non seulement reconstitue les fragments du passé en une unité idéalisée rétroactivement, mais n'est orientée vers un futur approximatif que de manière asymptotique, conformément à la condition formelle de l'*universalisme convergent*.

⁹ À ce stade, la proposition de Zalamea converge notamment avec la lecture de Deleuze de la mémoire transcendante et la seconde synthèse du temps : le temps nouménal du passé dans sa virtualité immanente.

À travers cette temporalité pendulaire de la mémoire, avec ses opérations et ses figures, Zalamea récapitule enfin les *plantations d'arbres correspondantes*, dans lesquelles se reflète la résolution progressive entre le local et le global, la différence et l'unité, au-delà du relativisme et de l'essentialisme. De plus, selon Zalamea, le relativisme qui s'accroche exclusivement au différentiel devient, paradoxalement, un dogmatisme détourné : *l'essentialisme du singulier*, équivalent à la dissolution de tout processus d'évaluation ou de sélection face à la diversité.

« Le gisant condor et les jungles profondes, le cimetière doré et les ombres plastiques, le chemin zigzag et les montées et descentes abyssales configurent un dessin transidentitaire du continent qui rompt à la fois avec la recherche d'"essences" inexistantes (identité stable, folklore, origines supposées), et avec l'acceptation confortable de la diversité (« tout est permis » : une sorte d'essentialisme particulier du singulier). » (Zalamea 2012, 128)

Ce constat permet d'anticiper une première réponse que le programme néo-universaliste latino-américain en général, et la proposition de Zalamea en particulier, posent aux critiques décoloniales contre les prétentions de l'universalisme tant dans ses dimensions théoriques que pratiques. Comme nous l'avons vu plus haut, des penseurs comme Mignolo mettent l'accent sur la complicité entre les différents projets de modernité alternative formulés sur le continent et l'épistémè décolonial, s'interrogeant sur la possibilité de séparer les deux termes. Au contraire, Mignolo et d'autres affirment que l'universalisme n'est rien d'autre que la généralisation illégitime de la particularité européenne, transposée comme un ordre épistémique qui doit être remis en question au nom d'un « pluriversalisme » multiculturel qui démantèle la transposition de l'idéal de modernisation à tous les peuples. Vu sous cet angle, l'utopisme caractéristique du néo-universalisme ne serait donc rien d'autre qu'une réitération d'un eurocentrisme caché, et l'hypostase de la transculturation vers un programme de transmodernité signifierait une violence contre l' *hétérogénéité* culturelle de ces peuples dont le destin ne s'accommode pas docilement des desseins de l'Occident.

Il est important de noter, cependant, que cette position n'est pas représentative de la pensée décoloniale dans son ensemble. La négation absolue de la modernité en tant que phénomène nécessairement eurocentrique, servile à l'épistémè colonial, présuppose donc un dualisme selon lequel les potentialités de synthèse et les processus de modernisation proposés comme instruments de résistance et d'émancipation ne peuvent être élaborés en dehors d'un cadre oppressif ou qui fait violence à la différence culturelle, réitérant l'épistémè coloniale. Face à cet aspect critique, nous avons déjà vu comment la synthèse transculturelle sans restriction élaborée par Zalamea, à la suite de Henríquez Ureña, ne cherche pas une position réductionniste de la différence à une « totalité » homogène, mais au contraire sauve la production de nouvelles formes culturelles dans l'histoire du continent, formes qui en même temps soutiennent la préservation des différences.

De la même manière, par extension, on pourrait dire que la transmodernisation décrite par Zalamea n suppose pas l'élimination totale des formes de production hétérogènes aux dynamiques du capitalisme occidental, à ses modes de théorisation philosophique, de création artistique, ou à ses formes de politique émancipatrice ; comme Mariátegui lui-même l'a suggéré à propos de l'intégration du collectivisme-coopérativisme indo-américain dans un « socialisme péruvien », l'autonomisation possible des formes autochtones dans un

paradigme de modernité alternative qui n'élimine pas la singularité des autres cultures est supposée. Ainsi, la négation de tout processus de synthèse comme une violence à l'hétérogénéité culturelle non seulement présuppose à l'avance que de tels processus ne peuvent que devenir la destruction ou la subordination de la différence, mais aussi, nous dit Zalamea, remplace un essentialisme basé sur des universaux d'amplitude et de compréhension différentes par un essentialisme du singulier.

Vu dans ce contexte, la pensée de Zalamea s'articule de manière plus organique avec des courants de pensée décoloniale qui interrogent de manière critique la tendance *dépolitisante* de certains adhérents de la pensée décoloniale. Pour citer un exemple clé, Silvia Rivera Cusicanqui (2010) soutient que le discours proposé par Quijano, Mignolo et Walsch reproduit l'hégémonie coloniale à travers le discours universitaire du Nord, en relation avec les processus d'émancipation qui se produisent dans le « Sud global ». Le discours anti-modernisateur de ces courants, dit Rivera Cusicanqui, représente donc un courant multiculturaliste qui ignore les processus de collectivisation et d'insurrection sociale qui incarnent un type de modernité différent de l'eurocentrique, et de cette manière la critique du colonialisme réitère ironiquement un logocentrisme typique du colonialisme. Rivera Cusicanqui propose ensuite une « économie politique de la connaissance » (inspirée par Fanon, González Casanovas, Halbwachs, Zavaleta et Ferraroti, entre autres) qui problématise le lieu d'énonciation de ces registres dans le cadre d'une économie des idées, des salaires et des privilèges dans laquelle le discours académique s'articule au profit des épistémès coloniaux. D'autre part, le discours décolonial défendu par Rivera Cusicanqui sauve une conception alternative des processus de modernisation insurgée, et en même temps *une épistémologie ch'ixi* qui soutient le contradictoire et le multiple comme principe théorique fondamental, en continuité avec une conception non linéaire de la temporalité : la coordination entre les impulsions archaïques et modernisatrices qui façonnent le nouveau historique de *Pachakuti* andine, ouverte à l'éventualité.

« *Pachakuti* n'est pas toujours un monde renouvelé et l'avènement d'une société de bien-vivre, mais il peut aussi être son contraire, il y a le danger permanent de la défaite et de la dégradation. Cette temporalité *Qhipnayra*, et d'autre part l'espace *Taypi* du monde *litigieux de Ch'ixi*, où les contraires s'alimentent mutuellement, suppose une radicalisation d'éléments hétérogènes, afin qu'ils puissent s'entrelacer avec plus de force et de clarté et éclore avec leur friction dans le temps vécu du présent. Les syntagmes de l'Antiquité, tels que le *wak'a* ou ceinture tissée qui inscrit le sacré dans nos corps, nous fournissent un ensemble varié et harmonieux de couleurs et d'idées pour entrelacer le passé et le présent de manière active, à travers le présent de manière active, à travers nos luttes pour la mémoire et nos pratiques micropolitiques de décolonisation. Décolonisation. » (Rivera Cusicanqui 2018, 110)

En ce sens, ce cadre épistémologique-politique « s'oppose ainsi aux idées de syncrétisme, d'hybridité et de dialectique de synthèse, qui sont toujours à la recherche de l'un, du dépassement des contradictions par un troisième élément, harmonieux et complet en lui-

même ».¹⁰ Il affirme l'existence et le potentiel latent dans les modernités indiennes, que « ces formes de modernité qui vivent encore dans le tissu quotidien et dans les luttes de multiples communautés qui ont survécu à l'assaut du capital et de l'État ». (Rivera Cusicanqui 2018, 63) Nous pouvons alors apprécier comment la critique de Rivera Cusicanqui sauve le discours de modernisation de la totalisation illégitime générée par les critiques décoloniaux tels que Mignolo, révélant d'autre part une vision totalisante de la modernité qui ignore et tourne le dos aux processus d'émancipation qui se construisent contre l'hégémonie de la modernisation européenne. Dans la lignée de la vision de Zalamea, « l'essentialisme du singulier » souffre ainsi d'une complicité fatale avec une sorte de relativisme postmoderne qui remplace l'essentialisme du singulier et nie les potentiels d'universalisation.

En fait, « l'essentialisme du singulier » encourt non seulement une contradiction performative ou pratique, mais aussi une contradiction théorique expresse. Car l'hétérogénéité culturelle ou le « pluriversalisme » suppose la capacité d'identifier la singularité de chaque expression locale, tout en niant son utilisation inéluctable de termes généraux pour identifier ces singularités. Comme l'a noté Hegel, toute tentative de saisir la singularité de la réalité sensible nécessite donc un appel à l'universel, même s'il s'agit des universels vides de l'acte démonstratif (*ceci, maintenant, ici...*). Il s'agit d'un point méthodologique d'une grande importance : la *dichotomie entre un universalisme qui trafique de généralités réifiées et un pluriversalisme qui s'occupe de la singularité du différent dans son hétérogénéité est une fausse dichotomie* ; puisque (1) la fonction du langage et du discours est la production de concepts d'extension différente, et qu'il n'y a pas de compréhension du singulier sans la médiation de l'universel ; (2) ces universaux sont produits dans un cadre historico-théorique spécifique en fonction des intérêts et des besoins de ceux qui théorisent ; (3) La vraie distinction est celle entre différents cadres théoriques qui utilisent différents universels de portée explicative et pratique différente.

Au-delà de l'incohérence méthodologique, on peut dire en synthèse que l'essentialisme du singulier ignore ainsi les processus d'insurrection typiques des modernités alternatives du continent, tels que décrits par Rivera Cusicanqui, tout comme il ignore les processus de transculturation décrits par Zalamea à travers les modes de production culturelle. De cette façon, malgré ses protestations répétées contre le colonialisme eurocentrique, le pluriversalisme culturaliste devient théoriquement et pratiquement indiscernable d'un relativisme culturel dont les conséquences politiques sont également discutables. Cependant, alors que le programme de Zalamea se conforme aux exigences de la conceptualisation d'une temporalité historique non linéaire, et rejette la négation absolue de la modernisation au nom d'une transmodernité, sa vision suggère qu'il est tout aussi dangereux d'assimiler l'idéal de *synthèse* à celui d'une *totalisation dialectique* qui réitère une vision téléologico-linéaire de l'histoire, et viole l'hétérogénéité culturelle. Comme nous l'avons vu, la conception de la synthèse transculturelle sans restriction menant à la transmodernisation à Zalamea repose donc sur (1) une conception non dialectique de l'histoire qui donne lieu à une dynamique complexe entre le passé mythologique, le présent et le futur utopique ; (2) la compatibilité entre la génération de nouvelles formes de production culturelle et la préservation de la différence culturelle, (3) une conception de la

¹⁰ (Rivera Cusicanqui 2018) en <https://latinta.com.ar/2018/02/28/silvia-rivera-cusicanqui-parte-2-adormecida-politica-bolivia/>

transmodernité qui ne nie pas mais ouvre la possibilité de formes de production économico-culturelle au-delà des expériences développées par le colonialisme, l'eurocentrisme, etc.

En guise de conclusion, en termes évaluatifs et généraux, on peut dire que le projet de Zalamea s'inscrit dans une tendance contemporaine qui cherche à revitaliser l'universalisme et les ambitions systématiques de la philosophie à travers de nouveaux paradigmes dans les sciences formelles. Des penseurs tels qu'Alain Badiou, Lorenz Puntel, Quentin Meillassoux et Reza Negarestani ont recouru, dans des registres différents, aux ressources des mathématiques modernes pour réactiver les possibilités d'une philosophie constructive, en surmontant le discrédit imposé par les critiques postmodernes. Ces courants partagent un double objectif : d'une part, développer une ontologie du multiple et du processuel qui évite les apriorismes de la métaphysique dogmatique ; d'autre part, articuler une épistémologie dynamique et historique qui échappe au fondationnalisme classique.

Cependant, la médiation entre les aspects formels et conceptuels de ces théories est généralement basée sur l'utilisation sans restriction d'analogies et de métaphores, qui lient les formalismes mathématiques aux phénomènes du champ culturel de manière plus ou moins arbitraire. Dans le cas de Badiou (1988), pour ne citer qu'un bref exemple, une nouvelle « ontologie du multiple » est basée sur l'axiomatisation de la théorie des ensembles de Zermelo-Fraenkel, tandis que *la méta-ontologie* coordonne ce formalisme à différents ordres d'expérience conceptualisés par la philosophie de manière large – la science, l'art, la politique et l'amour – tels que les domaines ou les « situations » dans lesquels le multiple est individué (« compté par un ») et apparaît dans un monde donné.

De même, le courant néo-universaliste de la philosophie latino-américaine cherche dans divers paradigmes formels des outils pour dépasser le régionalisme et le tropicalisme dans ses itérations contemporaines, réactivant une vision intégrative du continent au-delà de l'affirmation irréductible de la différence promue par les approches postmodernes et décoloniales. Comme nous l'avons vu, dans l'œuvre de Zalamea, la logique mathématique de Peirce est utilisée pour penser, par analogie, les processus de production culturelle comme manifestations d'une tendance transmodernisatrice tout au long de l'histoire du continent. Ce vecteur historique s'oriente vers la projection et la synthèse utopiques, dérégulant progressivement les régimes identitaires dans leur approche asymptotique de l'universel. En ce qui concerne l'utilisation analogique des concepts mathématiques, Zalamea souligne l'importance d'éviter à la fois l'arbitraire et l'inexactitude, en s'appuyant sur les travaux de Hans Blumenberg pour mettre en évidence la « couche métaphorique » de la pensée scientifique.

« Toute extrapolation scientifique aux domaines culturels doit être effectuée avec soin – ne vous souvenez plus de l'affaire Sokal – et il faut en particulier éviter les délicates prétentions à l'exactitude. Cependant, les extrapolations métaphoriques peuvent être d'une grande aide. C'est sur cette strate métaphorique profonde de la pensée scientifique, que Hans Blumenberg a soigneusement étudiée, que nous nous appuyons souvent sur ce travail. » (Zalamea 2012, 59)

Cependant, malgré cette prudence et cette clarification, la transition entre les registres formels et l'espace de production culturelle dans l'œuvre de Zalamea manque d'une méthode explicite qui la régle. Le fossé entre l'empirique et le spéculatif que différents critiques ont souligné à propos de l'œuvre de Zea et de son ambition dialectique réapparaît ici comme la

tension entre le culturel et le formel dans la tentative de penser l'Amérique latine comme un espace de médiations et de synthèse. En fin de compte, ce manque de médiation méthodologique risque d'entraîner une reconstruction formelle de l'universalisme latino-américain sans *esprit critique*, sans critère épistémologique clairement défini. En conséquence, sa notion de l'intégral pourrait retomber dans un essentialisme de la totalité, analogue à l'essentialisme du singulier qu'il attribue lui-même à la pensée postmoderne et à son accent sur la différence.

Une évaluation définitive de la portée de l'universalisme latino-américaniste, et en particulier de sa formulation « néo-universaliste » dans la philosophie contemporaine, appelle une contextualisation plus large qui éclaire précisément ses moments clés et ses idées fondamentales. Les généalogies retracées par Zea et Zalamea permettent de distinguer des figures, des phases constitutives et des idées centrales de cet universalisme, compris non pas comme un simple « projet d'assomption » d'appropriation du passé, mais comme un effort d'articulation du local et du global à travers la négociation entre un passé conflictuel et un avenir incertain. C'est finalement le défi qui définit l'*envol d'Ariel* : l'émancipation mentale et culturelle de l'Amérique latine n'implique pas un repli sur elle-même, mais sa projection progressive vers un monde encore à réaliser, dans un mouvement qui, loin de s'enfermer dans la différence, s'ouvre à l'universel comme à son véritable destin.

Traduction de Luz Ascarate

Bibliographie

- Ardao A., "El historicismo y la filosofía americana", dans *Filosofía de lengua española*, 1963, p. 63-72.
- Badiou A., *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.
- Caso A., "El bovarismo nacional" (1957), dans *Antología filosófica*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.
- Castro-Gómez S., *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvil libros, 1996.
- Cullen C., *Fenomenología de la crisis moral*, Ediciones Catañeda, 1978.
- Dussel E., *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994. Capítulo 1.
- Dussel E., *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural Editores, 1994.
- Gracia J.E., *Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective* (Malden, Mass.: Blackwell, 1999), "The Search for Identity: Latin America and Its Philosophy", 130ff.
- Grosfoguel R., "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas", dans *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 63-79.
- Hale Ch. A., "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea", dans *Historia Mexicana*, núm. 78, El Colegio de México, 1970, p. 285-304.
- Henríquez Ureña, P., *La utopía de América*, Colección Librería Ayacucho, 1992.
- Medieta E., "Introduction", dans Medieta (ed.) *Latin American Philosophy Currents, Issues, Debates*, Indiana University Press, 2003, p. 1-11.

Mignolo W., "Refigurations of Universalism and Reconstitutions of the Pluriversal", en *Spatial Refiguration: Dynamics, Challenges and Conflicts*, Octubre 2021, disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=zpupCBxtYQw>

Miró Quesada F., *Universalismo y Latinoamericanismo*, *Isegoria* 19, 1998, 61-77.

Paz O., *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Raat W., "Ideas e historia en México, un ensayo sobre metodología", dans *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, núm. 3, Unam, 1970, p. 175-188.

Reyes A., *Obras completas de Alfonso Reyes: volumen XI*, Letras Mexicanas, 1997.

Rivera Cusicanqui S., *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, 2010.

Rivera Cusicanqui S., *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*, Tinta Limón, 2018.

Rodríguez Magda R., *Transmodernidad*, Anthropos, 2004.

Romero F., *El hombre y la cultura*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950.

Salazar Bondy A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, 1968.

Sellars W., "El empirismo y la filosofía de lo mental", dans *Ciencia, percepción y realidad*, Tecnos, 1971, pp.139-210.

Zalamea F., *Pasajes de Proteo: residuos, límites y paisajes en el ensayo, la narrativa y el arte latinoamericano*, Siglo XXI, 2012.

Zalamea F., *Ariel y Arisbe: evolución y evaluación del concepto de América Latina en el siglo XX*, Convenio Andrés Bello, 2000.

Zea L., *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, 1976.

Zea L., *Filosofía de la historia americana*, CIALC, 2019.

Zea L., *La Filosofía Americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, 2010.

Zea L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, 1989.