

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

19



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1978

de compromiso". Y habrá un quinto capítulo sobre la idea de referencial y espero terminar con unas reflexiones que ya no superaré.

ZK: Sin duda se publicará en *Dialéctica*.

FG: Creo que haré un volumen especial. Si no, lo confiaré a *Dialéctica*. He trabajado muchísimo desde hace cuatro años y con un rendimiento que, a veces, me asombraba. Me asombraba que, a mi edad, se pudiera avanzar aún y conseguir algo que me pareciera nuevo a mí mismo. Es un sentimiento verdaderamente asombroso.

ZK: Le encuentro en excelente forma y me alegra mucho; si es posible, quisiera volver dentro de unos años para continuar esta charla.

FG: Vuelva antes. Vuelva al año que viene.

ZK: Si lo permite, volveré.

FG: Con mucho gusto.

Por desdicha, no fue y no será nunca más posible.

Ferdinand Gonseth se murió en Lausana el día 17 de diciembre de 1975, a sus 85 años.

DR. ZDENEK KOURÍM

(traducción: Sylvie Kourím)

HÉTÉRODOXIE ET HISPANITE

PROF. DR. JEAN-MARC GABAUDE

Catedrático de la Universidad de
Toulouse-Le Mirail

ALAIN GUY, *Penseurs hétérodoxes du Monde Hispanique*, ouvrage collectif de recherche associée au C.N.R.S. No. 80 (sur la philosophie de langues espagnole et portugaise), Toulouse, Association des Publication de l'Université de Toulouse-Le Marail (56, rue du Taur, 31000 Toulouse), 1974, serie A, tome 22, un vol. de 398 pp., 2 illustrations sur la couverture, 16 x 22 cms. Prix: 45 F.

Aussi représentatif de la solide pensee ibérique, aussi varié et polymorphe dans l'unité, aussi dense et aussi bien écrit que les précédents, voici le quatrième volume de la prestigieuse équipe de recherche associée au Centre National de la Recherche Scientifique pour l'étude de la philosophie de langues espagnole et portugaise. Cette équipe de recherche fut fondée en 1966 (grace au regretté Doyen Georges Bastide) et, depuis lors, elle est animée et dirigée avec autant de compétence que de dévouement par le professeur Alain Guy, son directeur, qui est l'ancien directeur de l'Unité d'Enseignement et de Recherche (ou Faculté) d'Etudes philosophiques et politiques de l'Université de Toulouse-Le Mirail. A. Guy est le grand spécialiste français de la philosophie ibérique et ibero-américaine. A cette équipe dynamique et bien fournie pluri-disciplinairement, il est agréable de rendre un vif hommage fort mérité. Sous l'impulsion de son énergique et infatigable directeur, cette équipe se réunit mensuellement à l'Université et le rythme de ses remarquables productions nous fournit une belle preuve de sa vitalité et de son renouvellement incessant et une attestation de sa présence tant en Europe que dans les Amériques. Il convient de souligner l'intérêt et la valeur d'exemple d'une telle recherche de groupe et de telles productions "collectives" et d'insister sur la mission de l'équipe qui est l'ambassadrice de la pensée ibérique dans

la culture française. Ce rôle de l'équipe s'avère vraiment irremplaçable et il faut féliciter M. Alain Guy et tous ses coéquipiers. Avant de recenser le présent livre, rapelons les titres des volumes précédents, cela afin de mieux situer celui-ci dans la recherche de l'équipe: "*Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine*", préface de Georges Bestide, Paris et Toulouse, Presses Universitaires de France et Privat, 1968; "*Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique Latine*", Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1971; "*Pensée ibérique et finitude (Essais sur le temps et la mort chez quelques penseurs espagnols et portugais contemporains)*", Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1972. Puis nous invitons le lecteur à réfléchir sur notre recension du cinquième volume de l'équipe, "*Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil*", 1977. Ce cinquième ouvrage collectif de l'équipe du professeur Alain Guy, fortement dirigé par lui comme les précédents, est aussipublié par l'Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail. Profitons de l'occasion pour signaler l'importance de cette Association qui a notamment édité une traduction par Alain Guy du précis et précieux ouvrage de Julián Marías, "*Idée de la métaphysique*", préface d'Henri Gouhier, 1969. Outre Georges Bastide et Henri Gouhier précités, d'autres philosophes bien connus ont préfacé et cautionné les productions ibériques et ibéro-américaines de l'équipe de A. Guy: Geroges Hahn, Pierre-Maxime Schuhl et André Robinet. Rappelons enfin qu'un membre de l'équipe, Reine Guy, épouse du directeur, a publié chez la même Association sa thèse brillamment soutenue à l'Université de Toulouse-Le Mirail, "*Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau. Le personnalisme contemporaine de l'École de Barcelona*", 1976. J'ai préfacé ce dernier ouvrage.

Les treize hispanistes auteurs des *Penseurs hétérodoxes du Monde Hispanique* font preuve d'un pluralisme d'inspiration manifeste, ce qui s'imposait d'ailleurs pour traiter un pareil sujet. Mais ce pluralisme est également enrichissant pour tous les volumes de l'équipe. Le directeur sait laisser à chaque co-auteur sa liberté et sa responsabilité. Il a aussi l'art d'en tirer parti et de réussir chaque fois l'unité symphonique. Ces treize auteurs reprennent, d'une certaine manière, la célèbre entreprise de Menéndez y Pelayo, mais dans une tout autre perspective, nettement progressiste: ils tendent à montrer comment la pensée ibérique et ibéro-américaine est loin d'être monolithique et comment les dissidences y sont légion. Selon l'éminent préfacier, P.-M. Schuhl, "l'hétérodoxie se développe spontanément au sein même de l'orthodoxie, qui a cru pouvoir répondre à de nouveaux dangers par les anciens remèdes" (p. 8); oui, certes, mais une telle spontanéité n'est qu'apparente et toute hétérodoxie a des causes dans un contexte historique.

Ajoutons que l'orthodoxie gagnerait toujours à se laisser librement *interpeller* par les lignées des *maîtres du soupçon*; c'est ce qu'admettent aujourd'hui de très nombreux théologiens et philosophes chrétiens. Mais tel ne fut point le cas dans les longs temps *inquisitoriaux*. Pourtant, P.-M. Schuhl a bien raison de remarquer que l'Inquisition ne réussit point à éliminer toute pensée non conformiste: "Jamais un Léon l'Hébreu ne s'est laissé convertir, quitte à émigrer deux fois, et chez ceux qui ont été convertis par la force, on retrouve souvent, soit une pensée hétérodoxe, soit, dans des cadres orthodoxes au moins en apparence, une inspiration dont la tonalité affective ne laisse aucune hésitation sur son origine profonde, comme par exemple chez Las Casas, où l'on retrouve l'accent des prophètes, et aussi chez López de Vega" (p. 7). Le présent ouvrage atteste l'incoercibilité du côté dominé et progressiste dans la lutte idéologique en pays tels que l'Espagne. Avec le préfacier, "l'on découvre les graves inconvénients d'une attitude obstinée d'autosatisfaction qui refuse toute adaptation à une réalité en pleine transformation" (p. 8). Ces lignes de P.-M. Schuhl sont brûlantes d'actualité politiques et idéologique. Écoutons la suite de la leçon du préfacier: "C'est en vain que l'orgueil espagnol s'est accroché aux vertus anachroniques des héros castillans. Raidies dans le conformisme, les structures durcies ont été plus que jamais incapables de réagir convenablement à des circonstances inédites. D'où des constellations parfois vraiment imprévues" (p. 8). Oui, un tel ouvrage apporte bien des surprises —et le suivant aussi, *Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil*— et a le mérite, entre autres vertus, d'être un puissant stimulant de réflexion, voire d'autocritique.

De la pertinente préface de P.-M. Schuhl, il est juste de rapporter encore l'alinéa terminal: "En suscitant un tel ensemble de recherches, l'Université de Toulouse accomplit une de ses missions essentielles, qui l'oriente tout naturellement vers l'étude de la pensée hispanique: je suis heureux, pour ma part, d'avoir pu y introduire, à l'époque où j'y dirigeais les études philosophiques, l'explication de textes espagnols aux épreuves orales du certificat d'histoire générale de la philosophie que comportait alors le programme de licence; et je félicite très vivement le professeur Alain Guy, président de l'U.E.R., d'avoir su constituer, avec le concours d'une pléiade de chercheurs, une équipe capable de mener à bien des travaux collectifs aussi importants. Cette conception des groupes d'étude et des Séminaires de Recherche, qui associe très utilement l'effort du Centre National de la Recherche Scientifique à celui des Universités, est sans aucun doute la mieux adaptée aux exigences de notre temps. Des recueils comme celui-ci en prouvent la fécondité" (p. 9); oui, surtout lorsque ces recueils se succèdent régulièrement dans le temps malgré toutes les difficultés.

Les penseurs à contre-courant étudiés dans ce volume s'échelonnent du XVI^e siècle au XX^e siècle. Dans l'ordre chronologique, le premier penseur présenté est l'illustre médecin Léon Abravenel, exilé en Italie, que scrute longuement et brillamment Jean Cobos: "Léon l'Hébreu et ses *Dialogues d'Amour*". Membre de l'académie florentine et kabbaliste, l'Hébreu développe un platonisme personnel et vivant. Sa vision du monde, apparentée à l'émanatisme ou productionnisme des néo-platoniciens, frise le panthéisme. Elle nourrira des générations de philosophes et les mystiques espagnols du Siècle d'Or. Jean Cobos a su replacer le grand spécialiste en érotologie dans son contexte historique et idéologique. Léon l'Hébreu est un Renaissant soucieux de rationalité, d'une rationalité qui, notamment, interprète la Révélation. Après avoir présenté son auteur, l'époque "à la charnière de deux époques" (sous-titre, p. 18) et l'oeuvre, J. Cobos décrit l'architecture interne des *Dialogues* avec ses trois niveaux: psychologique, cosmologique et religieux. Ensuite il cerne l'hétérodoxie et l'originalité de son auteur et il fait comprendre l'intérêt des *Dialogues*. Après quoi, nous pouvons lire, grâce à J. Cobos, une excellente *traduction-résumé*. C'est pour l'Hébreu une bonne formule, d'autant plus que J. Cobos a eu l'adresse d'insérer dans son résumé fidèle la traduction *in extenso* de pages essentielles de son auteur. Nous avons ainsi des morceaux choisis reliés par le résumé intégral de l'oeuvre. D'autre part, J. Cobos a conservé pour le résumé la forme dialoguée et il a essayé avec succès de rendre la naïveté des échanges entre les interlocuteurs. Nous avons donc là une formule qui pourra être imitée. J. Cobos estime que l'on peut caractériser ainsi l'entreprise de l'Hébreu: rationalisation rassurante, "conviction unitaire et obligation morale de collaborer à toute unification envisageable" (p. 30), sens de la relativité totale et *onto-logisation* du pur fait relationnel. J. Cobos offre un tableau symbolique avec explication de la signification des figures.

En cette année du tricentenaire de la mort de Spinoza, il est juste de signaler quelque lointaine parenté entre l'Hébreu et Baruch Spinoza, ce que fait J. Cobos qui écrit en parlant de l'auteur des *Dialoghi di amore*: "les mystiques lui ont emprunté à pleines mains, tout en les enrichissant de leurs propres expériences, les idées, les images et même les mots. Il est vrai qu'ils ont visé encore plus haut puisqu'ils ont tout de suite mis l'accent sur l'amour-connaissance plutôt que sur la connaissance-amour. Mais la branche délaissée ne mourra pas avant de permettre à un autre juif, également d'ascendance ibérique, de la faire fleurir" (p. 17). En note, J. Cobos indique qu'il s'agit de Spinoza et il donne des indications complétant une note antérieure à propos de Spinoza. Il est extrêmement probable que Spinoza a lu Léon l'Hébreu. Aussi, pour commémorer l'auteur de *L'Éthique*, les philosophes

doivent-ils lire les pages dues à J. Cobos. La forme, le vocabulaire et les thèmes des deux dialogues de Spinoza, insérés dans son *Court Traité*, s'inspirent, à notre avis, des *Dialoghi di amore*. Le premier de ces deux dialogues, "Dialogue entre l'Entendement, l'Amour, la Raison et la Concupiscence" est le texte le plus ancien que nous ayons de la philosophie spinoziste. Certes, l'influence culturelle de l'Hébreu sur Spinoza s'accompagne d'une *coupure épistémologique et théorique*. J. Cobos signale avec raison que l'Hébreu est encore, en effet, pré-copernicien. Tandis que Spinoza, post-galiléen, est, selon nous, rationaliste et prématérialiste (nous consacrons plusieurs articles à cette question). Au fond, Leibnitz sera beaucoup plus proche de l'Hébreu qu'il a lu. Il apprécie que l'Hébreu voit dans l'amour pour Dieu le bien et le plaisir de l'homme. On trouve aussi dans les deux philosophies un *analogisme* commun. Leibnitz se situe dans la mouvance de l'Hébreu en reprenant la vieille idée pré-copernicienne des correspondances macrocosme/microcosme. Le *semi-rationalisme* de Léon l'Hébreu et celui de Leibnitz sont l'un et l'autre souples, assimilateurs et syncrétistes; ils donnent tous les deux une *Weltanschauung* esthétique et grandiose.

Christian Clanet estime avec raison que l'on peut juger paradoxal d'inscrire parmi les *Penseurs hétérodoxes* deux dominicains bien en cour. De fait, Las Casas et Vitoria ont fait figure de champions de l'orthodoxie. D'où un dossier nourri auquel Chr. Clanet a donné le titre provocateur et juste: "Las Casas et Vitoria, suspects d'orthodoxie?". Le premier point de cette étude, remarquable de précision et présentée avec clarté, montre que les deux dominicains furent effectivement suspectés à cause de leurs ouvrages et de leurs opinions. Chr. Clanet rappelle là un certain nombre de faits et il conclut ce point en historien: "C'est donc l'éthique coloniale, suggérée par les écrits des deux dominicains, qui est suspectée, pour autant, au moins, qu'elle examine la licéité de la colonisation du Nouveau-Monde" (p. 90). Dans un deuxième temps, l'auteur examine le concept d'*orthodoxie* avec acribie et cela l'amène à conclure: Nous sommes donc, finalement, conviés à considérer comme des *orthodoxies* toutes les doctrines et opinions *autorisées* autrement que par la vérification" (p. 94). Il serait intéressant que les théologiens se penchent actuellement sur cette catégorie d'*orthodoxie*, alors que s'accroît le courant des *hétérodoxies* et que fleurissent des théologies d'avant-garde, si bien que l'on peut désormais parler d'un pluralisme doctrinal au sein de l'Eglise catholique qui craint d'examiner la question au fond. A ce sujet, cet ouvrage apporterait d'utiles éléments de réflexion. C'est ainsi qu'au début du troisième point de l'enquête, qui évalue maintenant si les opinions suspectes des deux célèbres dominicains sont orthodoxes, Chr. Clanet écrit: "S'il faut admettre une pluralité d'orthodoxies, autant que d'autorités

distinctes en mesure de justifier une opinion, il en résulte qu'une même opinion peut être simultanément orthodoxe et hétérodoxe. Effectivement une même opinion peut être mesurée, en même temps, à des normes différentes; par exemple, l'argument d'autorité, la tradition religieuse, la doctrine officielle" (p. 94). Les textes et les faits que rapporte l'auteur montrent que les deux dominicains se montrèrent en réalité *non conformistes* en ce qui concerne, tout au moins, la colonisation, et *novateurs*. Il importe de bien situer cette novation comme nous y invite l'auteur. Pour cela, il faut lire le passionnant ouvrage d'Alain Guy, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1943. On comprendra mieux, ainsi, que Fray Francisco de Vitoria, initiateur du mouvement philosophique et théologique à Salamanque au XVI^e siècle, fut un grand *renouvateur*, mais parce qu'il sut renouveler la tradition médiévale en lui restant *fidèle* et en l'approfondissant. C'est ainsi que, contre le nominalisme et contre le luthéranisme, il remit en honneur la notion de *droit naturel* et put ainsi édifier sur sa base un droit public *progressiste*, tant international que colonial (A GUY, *op. cit.*, chap. III, pp. 22-30). Chr. Clanet rapporte avec sympathie le *message anticolonialiste* des deux amis, le missionnaire Las Casas et le professeur Vitoria: ils "dénoncent l'oppression coloniale, condamnent le racisme, suggèrent que l'obscurantisme alimente cette mystification ethnocentriste et proposent une tutelle transitoire et émancipatrice des indigènes du Nouveau-Monde qui constitue l'ébauche de la décolonisation" (p. 98). Les deux dominicains recourent à des critères *objectifs* pour établir l'égalité des races. "Vitoria établit l'humanité des Indiens en confirmant leur rationalité. Cette rationalité est indiquée par leur culture, définie objectivement par les oeuvres et les institutions des indigènes" (p. 100). Ethnologue et juriste, Vitoria affirme le *droit à la différence* —la rationalité des Indiens n'est pas *autre* que la nôtre, mais *différente*— et il démasque "les mobiles de l'argumentation impérialiste: justifier la spoliation des Indiens" (p. 100). En tout cela, les deux dominicains appliquent vraiment la doctrine chrétienne et ils ne sont ni hérétiques ni hétérodoxes, mais ils "se démarquent nettement de la pratique dite *constantinienne*, celle des *croisades* et des *autodafés*" (p. 103). Vitoria n'admet point que des divergences idéologiques puissent être invoquées comme cause de guerre *juste* et "Las Casas revendique la douceur et la non violence comme la spécificité de l'évangélisation" (p. 104). Le troisième point du dossier de Chr. Clanet permet donc de conclure à un divorce entre l'orthodoxie, renouvelée par les deux dominicains, et l'Autorité, car ce renouvellement, scientifique et religieux, "traduit un non-conformisme résolu" (p. 106). Le quatrième temps de l'étude de Chr. Clanet constitue une réponse à la question: "Comment est-il possible que l'autorité ait suspec-

té ce qu'elle affecte de consacrer?" (p. 106). Autrement dit, quelles sont les conditions du divorce entre Orthodoxie et Autorité à propos des deux dominicains? C'est que sont en causes des intérêts économiques et la légitimité du pouvoir impérial. L'étude de Chr. Clanet est suivie d'un tableau chronologique comparatif. Nous avons déjà signalé l'intérêt actuel de cette étude. Ajoutons qu'elle montre que la lutte idéologique entre progressisme et conservatisme traverse le droit, la théologie, la religion, l'Eglise. Cet exemple du XVI^e siècle peut être rapproché de cas contemporains. Depuis ses origines, deux courants s'affrontent dans la religion chrétienne, par exemple, et même antérieurement jusque dans les textes bibliques. C'est le courant progressiste, porteur de l'avenir, qui nous paraît authentiquement évangélique et chrétien. Comme le pense Chr. Clanet, l'histoire a donné raison à Las Casas et à Vitoria contre Sepúlveda, tout comme, à notre avis, l'avenir donnera raison aux théologiens de la révolution, aux chrétiens marxistes et aux chrétiens qui s'engagent dans le parti communiste pour lutter contre l'injustice et contre la misère.

"Fadrique Furió Ceriol et Antonio López de Vega, deux hétérodoxes méconnus", tel est le titre de la contribution si éclairante due à Henry Méchoulan qui vient de soutenir brillamment sa thèse de doctorat d'Etat à la Sorbonne. Voici comment l'auteur présente ces deux méconnus: "Lorsqu'une pensée gêne, irrite ou contrarie les sectateurs d'une idéologie, il est plusieurs manières de l'attaquer: soit en la condamnant explicitement, et en la qualifiant d'hétérodoxe; soit, de façon plus subtile, en l'ignorant pour l'envelir dans l'oubli; soit en l'installant dans le rayon des accessoires de curiosités que l'on salua d'un lointain coup de chapeau. Il reste une dernière attitude, plus perverse, qui consiste à délester la méditation originale de sa charge explosive pour la ranger dans la rassurante collection des auteurs bien-pensants" (p. 115). Cette dernière façon, ou plutôt contre-façon, concerne Furió Ceriol et López de Vega, victimes d'ingratitude et de trahison. C'est ainsi qu'ils n'ont point l'honneur de *figurer* dans *l'Histoire des Hétérodoxes* de M. Menéndez Pelayo. Et pourtant, à juste titre, H. Méchoulan signale la parenté de ses auteurs avec le *grand maître du soupçon*, Spinoza. Après avoir cité les premières lignes de la contribution de H. Méchoulan, signalons maintenant que, dans les dernières lignes, il revient sur la comparaison avec Spinoza: "ces deux hommes se rejoignent dans la condamnation sans appel de tout ce qui sépare et oppose les hommes. Ils rompent avec l'idéologie de leur temps et de leur pays, retrouvant ainsi un autre frère en hétérodoxie..." (p. 132); et l'auteur cite Spinoza qui écrivait en accord avec les deux Espagnols: "il est avant tout utile aux hommes de nouer des relations entre eux, de se forger ces liens qui les rendent plus aptes à constituer tous ensemble un seul

tout, et de faire, sans restriction, ce qui contribue à affermir les amitiés" (*Ethique*, IV, chap. XII). Lire l'étude de H. Méchoulan est ainsi une autre manière de commémorer Spinoza. Furió Ceriol au XVI^e siècle et López de Vega au XVII^e siècle sont, en effet, deux rationalistes. Le premier écrit: *Homo sum, id est dialecticus* (cité, p. 117). La raison est son unique critère. Il rejette donc l'attitude "autistique, providentialiste et messianique" (p. 117) que le contexte historique et l'idéologie dominante imposaient alors en Espagne. On sait que Spinoza reprendra la même critique et défendra aussi l'humanisme. Dans son *Consejo y Consejeros del Príncipe*, Furió Ceriol apparaît souvent en précurseur des *Traité politique et théologico-politique* de Spinoza, notamment par sa volonté "d'expulser la religion de la politique pour confier cette dernière à la seule raison" (p. 118). De même, Furió Ceriol évacue toute immixtion divine de l'histoire, qui est pour lui seulement humaine. Il décentre la notion de péché: "Ce sont les erreurs et les fautes des Princes et celles de leurs mauvais conseillers qui sont les péchés. Ceux-ci ne sont que les produits de l'incompétence politique" (p. 119). Spinoza dira que, s'il y a trop de méchanceté dans une cité, cela provient des défauts des structures sociales et de la législation (*Traité politique*, V, § 2).

Environ quatre-vingt ans plus tard, López de Vega reprend le flambeau de la lutte contre l'idéologie dominante. Sa métaphysique, qui procède, écrit justement H. Méchoulan, d'une lecture originale du stoïcisme, est proche de Spinoza et a pu l'influencer. En effet, López de Vega s'oppose à la méditation de la mort et il estime qu'il s'agit d'être philosophe de la vie. Son apologie de la persévérance dans l'être et du *conatus*, traduirions-nous spinozistement, se retrouve dans l'*Ethique*. "Notre auteur constate d'abord que la vie, manifestée par le désir, est présente dans chaque être sous la forme d'une tendance fondamentale à persévérer dans l'être, même si la conscience du désir est absente" (p. 123). Spinoza écrit notamment: "Chaque chose, selon sa puissance d'être, s'efforce de persévérer dans son être" (*Ethique*, III, prop. 6). López de Vega, comme Spinoza, démystifie la douleur. Héritier de Furió Ceriol, il est rationaliste et humaniste. Son rationalisme l'amène, comme Spinoza, à se tourner vers les mathématiques, expression de la raison. C'est à la raison que s'adresse López de Vega comme Spinoza, et cela pour vivre, "tant la vie, lorsqu'elle est philosophiquement appréhendée, est exigence de rationalité" (p. 124). "Seule autorité, la raison est d'abord, dans son exercice premier, avant même sa démarche critique, une exigence d'existence heureuse et vertueuse. Nous sommes éminemment rationnels, écrit López de Vega, qui rejoint ici, une fois de plus, Spinoza, et plus nous entrons dans la connaissance vraie, plus nous jouissons des démarches

de la raison" (p. 125). La suite du texte de H. Méchoulan permet de continuer la comparaison entre López de Vega et Spinoza et de conclure souvent à la ressemblance. C'est ainsi que, pour le philosophe espagnol, "la première des vertus est la lucidité" (p. 125).

Sylvie Kourim est l'auteur de la quatrième contribution, "Des contradictions d'une idéologie de l'Espagne orthodoxe en XVII^e siècle". Elle explique, en regardant le miroir que constituent les œuvres, notamment littéraires, comment la Péninsule a été le *jouet du leurre d'une orthodoxie rebelle à la réalité*. L'idéologie dominante exaltait la vertu d'autrefois. On pourrait dire, en reprenant les termes d'H. Méchoulan (p. 117) que l'idéologie dominante se complaisait dans une attitude *autistique, providentialiste et messianique* en ce qui concerne la patrie espagnole. S. Kourim présente fort bien ce *passéisme*, par exemple, religieux. Il y a aussi le mythe de Pelayo; et, devant bien des témoignages, on sera d'accord avec l'analyse de l'auteur: "La façon dont l'Espagne du Siècle d'Or s'est vue dans son histoire est significative. Son passé, dans la mesure où il prenait pour elle le sens d'une longue quête (ou plus exactement reconquête) dont cependant tout dynamisme était absent, qui s'inscrivait dans une sorte de permanence éternelle des valeurs, offrait pour le présent un exemple en même temps qu'une garantie" (p. 134). La pensée du Siècle d'Or est devenue un *poids* pour le XVII^e siècle et pour la suite de l'histoire espagnole. Un poids, d'autant plus que le Siècle d'Or était lui-même le résumé et le *compendium* de tout un passé déjà fort riche et revalorisé. Mais s'il y a le côté "cour", "il y a aussi les tableaux de mendiants, très lumineux et aristocratiques certes, mais qui révèlent cependant une réalité moins brillante" (p. 142). Pour le roman *picaresque* du Siècle d'Or et du XVII^e siècle, S. Kourim juge avec raison qu'il est vain de parler déjà d'un réalisme qui aurait eu pour fonction de dénoncer la société espagnole. Le roman picaresque, qui fleurit au XVII^e siècle, ne combat point l'idéologie dominante pour laquelle il fait plutôt office de relais, toujours très catholique. "Ainsi, le roman picaresque, parfaitement orthodoxe contribue à maintenir une politique et non à l'affaiblir" (p. 150). La littérature espagnole du XVII^e siècle est restée conformiste. "Et c'est ainsi que l'Espagne a manqué son envol capitaliste. Vaguement conscients de la phase de décadence dans laquelle entraient leur pays, les Espagnols se sont accrochés aux principes qui avaient fait sa grandeur, en espérant que, les mêmes causes ayant les mêmes effets, et l'histoire se répétant, il continuerait de grandir et d'étonner l'univers. Mais ces principes sont devenus anachroniques" (p. 152). Plutôt que l'Espagne, nous dirions que c'est l'idéologie dominante, c'est-à-dire la classe dominante, qui refuse de s'adapter et de changer. La

comparaison que fait Mme Kourim de cette situation avec l'Espagne contemporaine des années 70 est suggestive (p. 153, note).

Lucienne Domergue nous révèle ensuite une curieuse figure: "Un hérétique: Juan Miguel Solano, curé d'Escó". Ce prêtre fut incarcéré en 1800 et mourut dans l'impénitence pour ses idées jansénistes, protestantisantes et anti-romaines. Le lecteur pourra réfléchir sur les vers que L. Domergue a placés en exergue de son étude, d'autant plus qu'ils se réfèrent à Spinoza (extraits de "La intolerancia", *Poética y Satiras*, de Manuel Pérez del Camino). La contribution se compose de deux parties, biographie intellectuelle du curé d'Escó et description du procès devant le Tribunal du Saint-Office. Sur de nombreux points de théorie et de pratique, le curé est jugé hérétique. Ce simple curé de campagne, certes, est un hérésiarque populaire plutôt qu'un "théologien patenté" (p. 175). "Solano reste pour l'essentiel janséniste d'aspirations, fervent du 'Dieu caché', nostalgique de la pureté de l'Eglise primitive, de sa rigueur, de sa pauvreté" (p. 175). Nous pensons que Mme Domergue a raison d'estimer que, sans rechercher le martyre pour lui-même, au contraire, il ne repoussait point, plus ou moins inconsciemment, "toute idée de persécution ou du moins de publicité par le truchement de persécutions inquisitoriales" (p. 187). En appendice, L. Domergue donne le témoignage de Jean Antoine Llorente, extrait d'*Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne, depuis l'époque de son établissement par Ferdinand V jusqu'au règne de Ferdinand VII, traduit de l'espagnol, sur le manuscrit et sous les yeux de l'auteur* par Alexis Pellier.

"Valeur métaphysique et poétique du krausisme espagnol", tel est le titre de la sixième contribution, due à Gilbert Azam. Cette contribution est constituée par une analyse de cette valeur du krausisme, courant hétérodoxe implanté en Espagne, chez le grand poète Juan Ramón Jiménez. L'analyse souligne le *modernisme* religieux qui oriente le poète de Moguer, le krausisme étant lui-même un *pré-modernisme*. Jiménez, "par les préoccupations métaphysiques qui sous-tendent son oeuvre et par la démarche intellectuelle qui le conduit à la création de son dieu, reçoit l'héritage du krausisme, dont il perçoit et prolonge toute la résonance à travers le courant moderniste, bien moins sur le plan de la sensibilité littéraire et esthétique que sur celui de la spiritualité et de la théologie..." (p. 200). G. Azam rappelle que Sanz del Río avait bien su choisir la "philosophie nouvelle", car l'oeuvre de Krause arrivait dans un milieu réceptif. G. Azam présente les grandes thèses du krausisme afin de mieux cerner la pensée de Jiménez. Il insiste notamment sur la tentative de conciliation entre immanence et transcendance. Le *panenthéisme*, que certains interprètes, tel Martial Gueroult, attribuent à

Spinoza, est une thèse de Krause que l'on retrouve transposée chez Jiménez. Ce que des commentateurs pensent aussi de la religion spinoziste, G. Azam le dit de Krause pour expliquer comment un esprit religieux, tel celui du jeune Jiménez, pouvait être séduit par la "philosophie nouvelle": "le panenthéisme de Krause est bien plus une religion qu'une philosophie, car il a l'ambition d'apporter aux hommes un ensemble de vérités, d'ordre religieux et moral..." (p. 210). Certes, les krausistes ont critiqué l'Eglise et ils ont lutté contre l'idéologie dominante, du moins partiellement car ils en récupéraient une partie sous la forme d'un substitut libéral. On comprendra à quel point l'Espagne avait besoin d'une "philosophie nouvelle" vers la moitié du XIX^e siècle en lisant *La filosofía "oficial" en la España del siglo XIX. 1800-1833*, d'Antonio Heredia-Soriano (Real Monasterio de El Escorial, 1959).

Anne Amalric scrute "Vie et immortalité chez Miguel de Unamuno aux chapitres III, IV, V, VI du *Sentiment tragique de la vie*". Nouvelle manière de commémorer Spinoza, "philosophe total" comme l'appelait le regretté Doyen Georges Bastide, car le chapitre III s'ouvre sur Spinoza: "Souvenons-nous avant tout et une fois de plus de ce mot de Spinoza selon lequel chaque être s'efforce de persévérer dans son être, que cet effort est son essence actuelle même et implique un temps indéfini; que l'âme enfin, soit dans ses idées claires et distinctes, soit dans ses idées confuses, tend à persévérer dans son être selon une durée indéfinie, et est consciente de cet effort" (cité, p. 214). Signalons la qualité de la traduction d'A. Amalric, alors que Marcel Faure-Beaulieu a commis deux fois une erreur dans ce passage en traduisant "temps infini" et "durée infinie". Or, Miguel de Unamuno a correctement traduit Spinoza qui avait employé le concept d'*indéfini* (*indefinitum*) et non pas celui d'*infini*. (La traduction de M. Faure-Beaulieu, *Le sentiment tragique de la vie*, a paru chez Gallimard depuis 1937; actuellement elle se trouve dans la collection "Idées"). Il n'empêche que le texte spinoziste des propositions 6-9 de la troisième partie de l'*Ethique* est interprété par Unamuno dans le sens de son désir d'immortalité, *substitut* non rationnel d'un impossible *immortalisme*. La lecture d'un grand philosophe par l'un de ses pairs est toujours suggestive et révélatrice, comme ici avec la lecture de Spinoza par Unamuno. Par opposition à une durée *intrinsèquement* limitée, l'auteur de l'*Ethique* tient que la persévération dans l'être n'enveloppe qu'un temps non défini dont la fermeture viendra de l'extériorité; et cela est vrai, non seulement de l'esprit humain, non seulement de l'homme d'Unamuno, mais encore de tout être (*res*). Il n'empêche qu'il y ait chez Spinoza une grande *idée-force* qui affecte Unamuno, à savoir qu'aucun être n'est intrinsèquement *être-pour-la-mort*, c'est-à-dire ne porte la mort inscrite en lui-même, mais que toute mort s'explique par le jeu des causes extérieures qui ne peuvent point

ne point nous submerger un jour, vu la disproportion entre un individu et la Nature entière à laquelle l'individu ne peut point d'ailleurs ne point participer. Pour mieux comprendre que Spinoza parle ici de temps *non défini* et non point de temps *infini* et pour constater que, comme le dit Anne Amalric, la rupture est consommée (p. 215) entre Unamuno et Spinoza, nous engageons le lecteur à relire la démonstration de la proposition 8 que nous ne pouvons rapporter faute de place. Rupture, car Spinoza disions-nous à propos de López de Vega, estime qu'est philosophe celui qui médite sur la vie sans regarder la mort. Il est vrai que, sur ce point comme sur les autres, Unamuno tientrait à avoir le dernier mot. Nous pensons que, foncièrement, Unamuno a besoin du rationalisme spinoziste comme d'un complément. Sa conscience philosophique et son inconscient ne peuvent se priver "de s'appuyer sur le système par excellence intellectuel et tragique: celui de Spinoza, système résumé en trois mots (Deus sive Natura)" (p. 214), sur ce système, fait remarquer Anne Amalric, qui se démontre géométriquement. Mais ce système, Unamuno le réduit à n'être qu'un vêtement qui cache le désespoir devant la mort. Nous invitons le lecteur à relire les textes d'Unamuno, dans les chapitres II et III, traduits par Alain Guy dans son bel ouvrage si bien titré *Unamuno et la soif d'éternité*, Seghers, 1964, pp. 116-118. (Nous essayons de montrer dans nos articles que Spinoza vide le concept d'*éternité*, comme bien d'autres, de son sens traditionnel, de la signification inculquée par l'idéologie dominante, pour le *naturaliser/rationaliser*).

Anne Amalric comprend et expose fort justement le rapport d'Unamuno à Spinoza: "L'individualité propre à partir de laquelle Unamuno édifiait sa réflexion parvient ici à s'assurer du passé philosophique, à faire de l'histoire de la philosophie l'illustration de sa pensée" (p. 214). L'auteur montre, textes à l'appui, comment Unamuno et Spinoza sont éloignés l'un de l'autre au coeur de leur proximité même: "La rupture est consommée. Au tournant d'un même horizon de pensée, fondée sur la conception individuelle et sur l'effort de persévérance dans l'être, la rupture s'opère de la 'nature' à la vie ou à l'existence. [...] De la Nature à la vie, la différence est bien profonde, la première déterminant une dépendance réelle, logique et psychologique de l'individu, la seconde se percevant sans ordre" (p. 215). Anne Amalric juge à juste titre que l'auteur du *Sentiment tragique de la vie* ne s'approprie du spinozisme que l'*idée-force* des propositions 6 et 9 de la troisième partie de l'*Ethique* et qu'il n'adopte ni le sens de l'affection spinoziste ni la conception de l'esprit qui sous-tend ce sens (p. 215). Mais quand Unamuno s'écrie: Matérialisme? Pourquoi pas? (dans la suite du chapitre III, texte cité p. 216), il se trouve, en réalité, beaucoup plus proche de Spinoza qu'il ne le

croit et que ne le croient la plupart des commentateurs. Nous tenons Spinoza pour un philosophe matérialiste ou prématérialiste, encore empêtré dans de l'idéalisme, et pour un philosophe de l'individualité avec une "*ontologie à la fois individualiste et collectiviste*" (notre ouvrage consacré à Spinoza, tome II de *Liberté et raison*, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1972, p. 291). Ce qui fait pleinement écho à l'analyse fine et profonde d'Anne Amalric: "S'il faut faire appel au matérialisme, cette attitude philosophique ne peut être réelle que si elle tient compte de l'individualité. Le thème de l'individu devient en quelque sorte le 'réquisit' de la leçon spinoziste" (p. 216). Unamuno, au niveau du genre de connaissance rationnelle, nie —ou dénie— l'idée de l'immortalité de l'âme et l'immortalisme; mais, au niveau de la connaissance sensible, il accueille le désir d'immortalité. D'où *méthode des contradictions, doute agonique et foi agonique* (pour reprendre trois sous-titres du livre déjà cité d'Alain Guy). L'émouvant chapitre VI du *Sentiment tragique de la vie* "confronte magistralement le désespoir affectif et le scepticisme rationaliste" (A Guy, *Unamuno et la soif d'éternité*, op. cit., p. 69, cité par Anne Amalric, p. 219). D'où la complémentarité inconciliable Spinoza/Hume. "Dès lors, la philosophie apparaît ici comme prolégomène à la critique de la vie future et du royaume de Dieu" (p. 221). D'où, selon Anne Amalric qui a bien raison, ce qu'a d'hétérodoxe la pensée unamunienne. "La méditation de l'être et de la mort s'inscrivant dans la matérialité de la vie, la religion ne peut se tisser dans le rationnel" (p. 221).

Antonio Machado, lui aussi, a su regarder la mort en face et la penser; mais lui était étrangère la tension agonique dont a souffert et vécu Unamuno, remarque Marie Laffranque dans sa contribution "Un philosophe en marge: Antonio Machado". En des pages denses, suggestives, alliant finesse et sympathie pour l'auteur à l'objectivité, Marie Laffranque prouve que, si Machado fut un grand poète, "autant et plus qu'un poète" (p. 223) il fut un philosophe, "philosophe discret mais de première grandeur" (*id.*); et un philosophe hétérodoxe. Dans l'histoire de la pensée espagnole, il "représente moins un courant d'idées que toute une façon d'être —sentir, se comporter, parler, penser, aimer—, donc de philosopher. S'il reste assez largement ignoré ou méconnu hors des pays de langue hispanique, c'est au moins autant pour cette raison que du fait des circonstances, du contexte personnel et socio-politique de sa vie" (pp. 223-224). Dans le premier volume collectif de l'équipe de M. Alain Guy, volume que nous avons mentionné vers le début de notre article, Marie Laffranque, qui est maître de recherches au C.N.R.S., avait déjà écrit sur Machado. Elle avait, en effet, présenté, traduit et richement annoté un texte de Pablo de A. Cobos, "Poétique et métaphysique du temps chez Antonio

Machado", extrait de l'ouvrage *Humour et pensée de Antonio Machado dans la métaphysique poétique* (1963). Dans ses notes, Mlle Laffranque commentait les implications philosophiques, notamment leibniziennes, de Machado. Il est vrai que Machado est un grand philosophe, comme Unamuno et Ortega y Gasset, et qu'il permet de mieux comprendre, de l'intérieur, un philosophe comme Leibnitz. Et pourtant, malgré sa grande culture et sa formation philosophiques — ou plutôt, en réalité, en raison d'elles — Machado prend discrètement congé des grandes philosophies de l'Antiquité à son temps. C'est ainsi que la construction spinoziste est "poussée jusqu'à de si extrêmes conséquences qu'elle devient comme la forme en creux d'un 'tragique érotisme'" (p. 236). Selon Marie Laffranque, Machado aime mieux se retrouver dans la pensée des premiers grecs et dans la méditation des orientaux, plus précisément dans la sagesse d'origine bouddhique (p. 238). L'auteur a commencé son essai en citant un texte où Machado dit s'intéresser avant tout au contenu du langage (p. 223). Pour Machado, toute œuvre poétique recèle une métaphysique implicite et, d'autre part, "toute vraie méditation est, au sens propre du mot, poétique" (p. 231); et, plus que tout autre, Machado a réussi à être à la fois poète et métaphysicien. Or, ici, Marie Laffranque a le mérite de nous présenter la noble et belle pensée du poète républicain et de dégager son message pacifiste et laïque. La richesse de cette contribution est telle que nous contenterons de glaner quelques épis.

L'éloge de la philosophie est sceptique et quasi-apocryphe. "Tout système philosophique est un édifice humain, inventé, fabriqué, caduc, susceptible, par suite, d'erreur et de fausseté" (p. 263). Aussi le philosophe ne peut-il point se prendre intégralement, s'il est intègre, au sérieux, d'autant plus qu'il ne reste point immobile/immuable dans la durée. C'est pourquoi le poète-métaphysicien crée, subdélègue et subroge, à sa place, ses deux *doubles successifs*, Abel Martin et Juan de Mairena. Cela même qui invite à réviser la conception de la philosophie engage aussi à corriger le notion de Dieu. La philosophie et Dieu *coulent de source*, bergsonnément: "Machado s'inscrit fermement parmi les adeptes, irrationalistes en un sens, de la philosophie conçue comme le fruit d'une intuition initiale: vision, poème sont le plus souvent à sa source, et tout l'édifice de la plus savante logique conspire seulement à les développer" (p. 263). Quant au Dieu de la "Méthaphysique de poète" (cité p. 263), c'est un Dieu présent en l'homme et qui reste toujours à inventer. "S'il a un sens, c'est celui, positif, d'une harmonie vitale du monde, active et perçue dans chaque conscience" (p. 280). Cette "grande plénitude ou conscience intégrale" (cité, p. 280), pour employer les images abstraites d'Abel Martin lui-même, relie les consciences. Ce Dieu s'inscrit dans le *penenthéisme* des krausistes dont nous avons parlé — mais

s'y inscrit originalement et discrètement, dans les dernières années de A. Machado (p. 255). Si Dieu était Raison, le Christ serait "Ange rebelle révolté au nom de cette autre raison que la Raison ne connaît pas" (p. 278), car l'homme a besoin de dialogue et d'amour. "Autrement dit, le Christ fut un homme qui se fit Dieu pour expier sur la Croix le grand péché de la Divinité" (cité, p. 279). Mais Machado n'a point "d'inclination pour l'amour platonicien, dont l'homophilie est la forme la plus parfaite" (p. 283), amour qui se projette dans le Bien platonicien et dans l'Un plotinien. Machado préfère l'amour dans la différence des sexes, car cet amour révèle *L'essentielle hétérogénéité de l'être*, pour reprendre un titre d'ouvrage. L'unité non homogène de l'être, l'unité dans la différence, cela évoque Leibnitz. Nous renvoyons aussi le lecteur aux belles pages contre la guerre.

Il est heureux que le directeur du volume, M. Alain Guy, ait placé l'un à la suite de l'autre les articles consacrés aux deux poètes philosophes ou métaphysiciens poètes, tous les deux *suscitateurs* et *créateurs*, pour reprendre des termes de M. Laffranque. Il est également bien venu de placer l'un à la suite de l'autre les articles sur Antonio Machado et sur Joaquim Xirau, deux fervents républicains. C'est Reine Guy, spécialiste de J. Xirau, qui est l'auteur de la contribution "La théorie non-conformiste du temps chez Joaquim Xirau". Dans son ouvrage déjà cité, *Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau*, l'auteur a exposé magistralement le bilan des philosophies révolues selon Xirau, la richesse symphonique de sa philosophie, son personnalisme axiologique, sa métaphysique de l'amour, sa psychologie du concret, sa doctrine et son action pédagogiques. Dans sa vie comme dans sa philosophie, Xirau fut un non-conformiste et Mme Guy est le premier auteur à avoir remarqué que la théorie du temps se situe au cœur de ce non-conformisme. Intransigeante, la théorie du temps de Xirau "s'inscrit en rupture de ban, tout à fait délibérée, avec toutes celles qui ont été proposées au cours de l'histoire de la psychologie et de la philosophie" (p. 292). Cette théorie novatrice présente le double mérite de récapituler significativement l'histoire de la philosophie et d'offrir un retentissement psychologique et métaphysique. Cette conception est exposée dans un article, "Le Temps et ses dimensions", qui a paru en 1946, année de la mort accidentelle de Xirau, exilé à Mexico. Alain Guy caractérisait ainsi le philosophe de Barcelone: "Cet homme de gauche, constamment dévoué à la cause du peuple, se rattachait à un spiritualisme original, dans le droit fil de Platon, de saint Augustin, de Descartes, de Husserl et de Scheler, qui visait à dépasser, à la fois, un intellectualisme desséchant, un naturalisme grossier et aussi l'équivoque vitalisme" ("La philosophie de l'amour selon Joaquim Xirau", *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*, Paris, Centre de Recherches de l'Institut d'Etudes Hispa-

niques, 1966, p. 426). Ces théories à dépasser, de même que les théories fausses telles que les relativismes, résultent, au fond, d'une "outrecuidante promotion du temps" (p. 205) par la majorité des philosophes, promotion qui appauvrit le réel et annihile l'Être: "En faisant du temps pur l'élément essentiel de la vertébration de l'Être et en le réduisant à un écoulement gratuit, sans référence à aucune transcendance, les divers relativismes ont fini par dissoudre aussi bien l'existence que l'Être" (p. 205). Détruire le réel et l'Être, c'est, d'ailleurs, annihiler le temps lui-même. Xirau estime que l'existentialisme, notamment allemand, représente l'une des plus graves formes de relativisme sceptique. "Sans qu'il se trouve prononcé, le grand nom de Heidegger, estime avec raison Reine Guy, est constamment ici sous-jacent à la méditation de Xirau, comme celui de son adversaire par excellence; c'est, en effet, le philosophe de Messkirch qui a, le plus complètement sans doute, dissous l'Être au sein du flux temporel des étants, ainsi qu'on s'en aperçoit aisément dans *Sein und Zeit*" (pp. 205-206). Xirau diagnostique une différence de gravité entre les relativismes antérieurs à notre époque, comme l'empirisme classique, et le triomphe contemporain du négativisme; les relativismes antérieurs "se bornaient à refuser la transcendance, pour déboucher humblement dans l'agnosticisme ou dans le scepticisme" (p. 206). Dans le nihilisme contemporain, le mal est plus profond, car tout n'est qu'évanescence temporelle. "Ce nihilisme sans faille semble être le produit surprenant des deux tentatives les plus remarquables qui aient été, de nos jours, entreprises pour reconstruire la philosophie, à savoir: le bergsonisme, d'une part, et le husserlisme, de l'autre" (p. 207). Xirau explique cela d'une manière étonnante, imprévue, en montrant que Bergson et Husserl ont été amenés à réintroduire la notion de *néant* "comme une présence positive et active" (cité, p. 207).

Après avoir présenté le problème du temps et repoussé les fausses solutions, Xirau pose l'hypothèse que chacun des trois cycles de l'Occident a privilégié une dimension du temps et il démontre sa thèse, qui s'avère très suggestive et très éclairante. Nous engageons le lecteur à se reporter à l'exposé lumineux de Mme Guy pour voir le temps ramené au présent par l'Antiquité et le Moyen Age; ramené au passé par la Renaissance et les Modernes; ramené au futur par les XIX^e et XX^e siècles. Il y a là bien des analyses justes. Il est exact que les diverses écoles de l'antiquité ont privilégié le présent et que le concept d'*éternité*, dominant au Moyen Age chrétien, est "corrélatif de celui de présent" (p. 209). Nous n'avons pas la place de nous étendre, car il importe d'insister sur la critique de Xirau à l'égard de ces trois façons, dans l'histoire, de se centrer sur l'une des trois dimensions temporelles. Ces trois visions du temps en arrivent à le détruire, ce qui est très net pour la science mécaniste et la mathématique au XVII^e siècle. Les trois visions du temps *unidimensionnel*

"commettent l'erreur majeure de courir après un phantasme; celui d'un temps pur, dépouillé de toutes ses dimensions non-temporelles, réduit à une sèche abstraction. Il faut, au contraire, restituer au temps toutes ses connexions extra-temporelles" (p. 213). Critiquant les autres conceptions du temps, Xirau présente, en effet, la sienne: le temps comme totalité concrète, comme déploiement *multidimensionnel* de nombreux rythmes. "Ce qui est directement perçu ou saisi, c'est une expérience de volume, celle d'un volume gonflé de profondeurs et de distances" (pp. 213-214). Les rythmes sont très divers, sans plan d'ensemble et sans unité de direction. "Xirau insiste longuement et brillamment sur cette perpétuelle interférence, sur ce constant entrecroisement des expériences temporelles, des situations et des visées, des projets et des *vivences* (pour employer un terme ortéguien)" (p. 215). "L'expérience de la durée est celle d'un entremêlement intime des diverses dimensions et situations, au sein de la concrétude" (p. 216). Tout en reconnaissant la puissance et la pénétration des conceptions de Xirau, nous esquisserons une réserve sans avoir la place de la développer. Les critiques de Xirau sont pertinentes contre les métaphysiques, mais, à notre avis, elles ne portent nullement contre le matérialisme historique et dialectique. Quant à la théorie de Xirau, elle est valable à un niveau subjectif, mais il faudrait la resituer et la compléter, notamment à l'aide de l'histoire. La façon dont Lucien Sève utilise la notion d'*emploi du temps*, dans *Marxisme et théorie de la personnalité* (Paris, Ed. Sociales, 3^e éd. avec deux postfaces, 1974) permettrait aussi de corriger scientifiquement le subjectivisme de Xirau.

Après Xirau, militant socialiste qui, souscrivant à la fusion avec les communistes, rejoignit le Parti Socialiste Unifié de Catalogne, vient Gustavo Bueno, remarquable et original penseur socialiste. Professeur à l'Université d'Oviedo, G. Bueno se détache et s'impose dans la *production* philosophique espagnole contemporaine par la vigueur et la rigueur de sa puissante pensée. Récupérer l'ontologie de Wolff au profit du matérialisme dans une perspective marxiste, c'est là une grande entreprise. Et l'on salue avec intérêt que ce soit le directeur de l'équipe et de ce volume, comme des volumes précédents, qui ait tenu à présenter lui-même "Le matérialisme critique et socialiste de Gustavo Bueno". Le philosophe d'Oviedo se déclare matérialiste à part entière: "En una filosofía materialista, fuera de la Materia, no hay nada" (cité, p. 328); ainsi lit-on dans *Ensayos materialistas* (p. 62), ouvrage de 1972 et le plus copieux des ouvrages de G. Bueno. Celui-ci, en second lieu, se déclare socialiste; autrement dit, il lutte pour substituer le socialisme au capitalisme. En troisième lieu, il se réclame du matérialisme historique et dialectique, mais pour reconstituer une nouvelle métaphysique. Disons, pour schématiser les grands principes et les orientations directrices, que, en

quatrième lieu, le grand progressiste marxisant entend rechercher l'unité de la théorie et de la pratique: "je veux défendre la thèse de l'unité interne entre la conscience philosophique et la pratique du socialisme" (cité, p. 325). En cinquième lieu, c'est rationnellement que la philosophie doit comprendre la *praxis*; Bueno est un *rationaliste*. La *praxis* étant tenue par lui comme le creuset fondamental, Bueno ne veut point, certes, d'un rationalisme *formaliste*. Lui-même logicien consommé, il refuse l'impérialisme logiciste au nom de son rationalisme matérialiste: "La rigueur formelle n'est, pour la philosophie, qu'un cas particulier de la rigueur matérielle, et c'est pourquoi il est aussi inopportun de la diviniser que de l'ignorer" (cité, p. 316). Etant rationaliste, Bueno est donc éloigné de toutes les modes spontanéistes, gauchistes, irrationalistes, nihilistes. C'est ainsi qu'il réfute le livre de Manuel Sacristán qui demande la suppression de l'enseignement de la philosophie. G. Bueno a bien raison d'estimer que le gauchisme et le nihilisme sont *objectivement* réactionnaires. Les thèses d'Illich sont récupérées par l'idéologie dominante. De même, le *Socrate fonctionnaire* de Thuillier est-il réactionnaire. Ce qui nous conduit à remarquer, en sixième lieu, que le socialisme de Bueno, tourné vers l'avenir s'intéresse aux superstructures. C'est ainsi que l'enseignement philosophique aidera la société socialiste à devenir de plus en plus consciente d'elle-même et à pratiquer son autocritique. Alors les professeurs de philosophie se transformeront en *fonctionnaires*, au sens plein du terme. "Mais, s'il est ridicule que Socrate soit un fonctionnaire d'un Etat exploiteur, il est nécessaire qu'une société socialiste possède comme fonctionnaire, non plus un Socrate unique, non susceptible d'être répété, purement individuel, mais des centaines de Socrates, qui constitueront le noyau du véritable *pouvoir spirituel* de la société socialiste" (cité, p. 327). Les pages de Bueno sur l'enseignement de la philosophie sont justement mentionnées à deux reprises par Alain Guy, car les lecteurs français sont très sensibilisés à cette question, étant donné que, depuis des années, le pouvoir au service du capitalisme essaye, en France, de réduire l'enseignement de la philosophie.

Toujours avec M. Guy comme guide sûr, abordons maintenant le cœur de la philosophie de Bueno. En septième lieu, celui-ci entend constituer une philosophie *académique* matérialiste. En huitième lieu, il utilise, à cette fin, la *méthode géométrique*, méthode de construction d'idées, "de certaines idées qui ne proviennent pas seulement d'autres idées, mais que l'on obtient à partir de l'analyse *régressive* de la conscience scientifique, politique, *mondaine* du présent..." (cité, p. 315). Ces idées forment *système* et nous font remonter le cours de la tradition. D'où, en neuvième lieu, moment capital, l'ontologie: "Ces *Essais* constituent une revendication de l'ontologie traditionnelle comme

contenu principal de la philosophie matérialiste" (cité, p. 315). Nous ne pouvons pas résumer l'excellent et intelligent résumé qu'a donné Alain Guy de la *récupération* matérialiste de l'ontologie *ternaire*, mais nous apporterons peut-être de l'eau au moulin du philosophe des *trois genres de matérialité*, à propos de Spinoza. "Le philosophe espagnol se trouve alors contraint de dissoudre un blocage: celui de l'idée de matière avec celle de quantité et, donc, avec celle de mesure. Il s'élève contre le préjugé cartésien qui définit l'étendu par le nombrable et par le mesurable" (p. 323). Or, déjà, à la fin de sa vie, Spinoza s'était élevé contre ce préjugé cartésien et il avait indiqué la voie d'une ontologie que Bueno jugerait *ternaire*: "Vous me demandez si la diversité des choses peut être démontrée *à priori* en partant du seul concept d'étendus; je crois avoir assez clairement montré que c'est impossible; c'est pourquoi la définition cartésienne de la matière par l'étendus me semble mauvaise; il faut, au contraire, l'expliquer nécessairement par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie" (lettre de Spinoza à E. W. de Tschirnhaus, 15 juillet 1676). Spinoza se proposait de revenir sur ce problème du *troisième attribut*, mais la mort l'en a empêché. Toutefois, ce qu'il confiait là, en ce début de la lettre 83, l'avant-dernière que nous ayons de lui, est éclairant: la matière ne peut point se définir par la seule étendue, par la seule géométrie et le seul mécanisme; d'où la recours à un autre attribut qui exprimerait la matière dans sa spécificité, la matière en tant qu'elle se montre irréductible au géométrisme et au mécanisme. Voici donc une ontologie avec trois attributs et trois ordres modaux: Pensée, Etendue, Matière spécifique. Cependant, nous n'en resterions point là: s'il y a deux attributs connus de nous du côté de la matière, il doit y en avoir *logiquement* deux aussi du côté de l'esprit, à savoir la pensée humaine individuelle et la pensée collective, c'est-à-dire la pensée de l'humanité, le patrimoine social et historique accumulé.

Bueno a bien raison de relever à l'occasion "la signification *matérialiste* du christianisme" (cité, p. 323). C'est qu'il y a, en toute religion et en toute métaphysique, *lutte idéologique interne* entre un courant progressiste, matérialiste, et un courant conservateur, idéaliste, l'un des deux courants étant dominant. Ainsi l'idéalisme est-il dominant chez Platon et le matérialisme chez Spinoza... et chez Bueno. Une question de M. Guy montre la présence de quelque idéalisme chez Bueno, et ce n'est là qu'un exemple. Le troisième genre de matérialité requiert des éclaircissements. La déclaration de matérialisme philosophique exclut-elle catégoriquement, se demande justement A. Guy, "l'au-delà, la vie d'outre-tombe, cette exigence imprescriptible selon Unamuno?" (p. 328). Pour le matérialisme dialectique et historique, qui parvient à évacuer tout idéalisme, une telle interrogation serait inutile. Bueno se trouve être *doublement hétérodoxe*, hétérodoxe à l'égard des hétérodoxies.

Avec la onzième contribution, nous passons des hétérodoxes espagnol aux hétérodoxes hispano-américains. M. Zdeněk Kourím, docteur en philosophie de l'Université de Prague, présente une étude critique pénétrante et fouillée intitulée "Deux émancipateurs de la philosophie au Mexique: Caso et Vasconcelos". Entre Bueno, philosophe rigoureux, rationaliste et marxisant et les deux philosophes mexicains insoucieux de rigueur, plutôt irrationalistes et hostiles au marxisme par préjugé et sans le connaître, il y a un océan. Pourtant les deux philosophies *sous-développées* de Caso et de Vasconcelos ne manquent point d'intérêt surtout lorsqu'elles sont examinées par un penseur ayant la culture et la profondeur de Z. Kourím. Les deux mexicains ont fait oeuvre de pionniers en implantant dans leur pays une philosophie non importée. Une production nationale pouvait paraître, à certains, hétérodoxe. Mais surtout les deux philosophes *mexicains* se montrèrent hétérodoxes à l'égard de l'idéologie positiviste mise en place dominante sous le *Porfiriat*, par Porfirio Díaz et son équipe de technocrates. Enfin les deux philosophes voulurent devenir hétérodoxes vis-à-vis de la philosophie occidentale. D'où leur mépris de la logique et de la scientificité, leur défaut de cohérence, leur mysticisme. Ils ne retiennent que des pensées, comme celle de Bergson, qui vont dans le sens de leur esthétique de l'émotion. Mais ils conservent le christianisme en l'oblitérant d'intuitionisme et de mysticisme. Leur idéalisme fait office de philosophie conservatrice: on prêche la conversion des coeurs afin de ne point toucher aux iniquités de l'ordre établi, alors que Spinoza avait déjà dit qu'il faut, en priorité, transformer les structures économiques, sociales et politiques. Là-contre, Caso prêche: "Le problème social du Mexique, comme celui de partout, est une question morale" (cité, p. 335). A propos de Vasconcelos, Z. Kourím donne des exemples d'"inconséquences difficilement admissibles lorsqu'il s'agit de philosophie" (p. 338) et il propose ce raccourci "l'arbitraire du volontarisme incarné en l'occurrence dans une mystique et dans un messianisme —expressions d'un irrationalisme extrême" (*id.*). La connaissance est émotionnelle avec, comme moyens, le rythme, la mélodie, l'harmonie et le contrepoint. La pensée se moque de l'ordre du discours et de l'analyse; les critiques extérieures ne l'atteignent point; elle suit le rythme suggéré par une image issue d'une émotion. On le devine, Caso et Vasconcelos estiment que se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher. Qu'importe la philosophie, l'essentiel est l'Évangile. L'hétérodoxie se nie comme telle et devient donc extrême orthodoxie. Z. Kourím explique fort justement cette position en prenant notamment en considération la période de troubles extrêmes qui suivit la chute de Porfirio Díaz, à partir de 1910: "La réaction apparaît ensuite logique: le mystique contre le superficiel, doté de prétentions scientifiques, l'absolu contre le précaire, à la frontière du

cataclisme" (p. 350). Z. Kourím note également combien est symptomatique l'aveuglement des deux philosophes mexicains à l'égard du marxisme (p. 350, note) auquel Caso reproche, par exemple, d'avoir oublié que "la matière ne se manipule socialement qu'à travers la culture, qu'ainsi seulement elle se convertit en richesse" (cité, p. 336); Caso méconnaît que c'est là une caractéristique du matérialisme historique.

Un troisième philosophe mexicain fait l'objet de la contribution suivante, "Une histoire spéculaire: Samuel Ramos: culture et anthropologie" par Alonso Tordesillas. Samuel Ramos fut l'élève de Caso et de Vasconcelos. Comme eux, il est hétérodoxe en ce sens qu'il s'est dégagé des contraintes culturelles et qu'il se situe tout à fait en dehors de la scolastique; en ce sens aussi que, grâce précisément à Caso et à Vasconcelos, "découvreurs de la philosophie" (Z. Kourím, p. 350) —et de ce fait, "s'ils ont échoué, leur échec n'a pas été vain" (*id.*)—, une pensée *mexicaine* s'est constituée et une culture *mexicaine* s'est imposée dont Ramos trace une puissante psychanalyse. N'y a-t-il point d'hétérodoxie dans l'entreprise de Ramos qui scrute et décrypte une *imposition* face à l'*Européanisation* et aux Yankees? A la différence de Caso et de Vasconcelos, Ramos est rationaliste et il sait que la pensée mexicaine n'a rien à gagner à jouer l'autisme et le folklore émotionnel. L'étude de la relation *spéculaire* de l'Europe et du Mexique repose "sur des données précises pouvant s'inscrire dans une analyse scientifique: historique, sociale, psychologique" (p. 356). La présentation d'A. Tordesillas, précise et remarquable de profondeur, fait bien ressortir la démarche de Ramos. Celui-ci étudie le passage de la *mimésis* à la *différence* et comprend que le nationalisme culturel de Caso et de Vasconcelos n'a été qu'un moment, nécessaire, certes, mais insuffisant et à dépasser. Le clivage Mexique/Europe ou sauvage civilisé est un *obstacle épistémologique* et il reflète l'*anthropologisme* de l'humanisme classique, alors que la nouvelle anthropologie doit s'édifier sur "l'idée d'une combinatoire des cultures" (p. 365).

La treizième et dernière contribution, "La philosophie politique de Salvador Allende et son contexte historique", est due à Alain Huc. La pensée et l'action courageuse de l'homme d'État chilien y sont interprétées comme un révisionnisme et comme une expression de la bourgeoisie nationale: "La pensée politique de Salvador Allende est l'*expression idéologique* originale, voire 'hétérodoxe' —un certain 'humanisme marxiste'— d'une classe déterminée, la *bourgeoisie nationale*" (p. 369). Remarquons, au passage, que le terme d'*humanisme*, comme de très nombreux autres termes —philosophie, matérialisme, liberté, démocratie, etc.— est traversé par la lutte idéologique; s'il y a un humanisme bourgeois, il y a aussi un humanisme socialiste; s'il y a un humanisme métaphysique, reflet du premier, il y a aussi un humanisme

cientifique. La critique que fait Huc de la pensée et de l'action du président Allende et de la politique de l'Union populaire est violente et partielle, *unilatéralisée*. Nous ne nions point qu'il y ait au des erreurs dans la stratégie et la tactique de l'Union populaire, mais l'échec est surtout dû à la conjonction objective de l'intervention américaine (C.I.A. notamment) et de l'opposition gauchiste, comme le reconnaît incidemment A. Huc (p. 386, note 67). Huc refuse *dogmatiquement* toute voie pacifique, c'est-à-dire sans guerre civile, vers le socialisme, alors que Cuba, par exemple, montre la possibilité d'un tel passage. Il récuse la notion de *lutte pacifique* pour le pouvoil (p. 389), alors que la lutte des classes peut s'intensifier aux niveaux économique, politique et idéologique sans qu'il y ait toujours nécessairement guerre civile. De même, l'histoire contemporaine nous montre qu'il peut y avoir coexistence pacifique entre socialisme et capitalisme et lutte idéologique acharnée, cela avec un avancement progressif du socialisme. Huc fait partie des *imprécauteurs* gauchistes qui veulent empêcher, dans les démocraties occidentales, l'arrivée au pouvoir d'une gauche dotée d'un *programme commun* au parti de la classe ouvrière, c'est-à-dire au parti révolutionnaire, et aux réformistes. Pourtant, le mouvement historique avance grâce à l'*unité des contraires*. A. Huc n'est point dialecticien. Par rapport au marxisme, il est *autrement* hétérodoxe que le président Allende; et si ce dernier est hétérodoxe à l'égard du marxisme, il l'a été davantage à l'égard du capitalisme monopoliste et de son idéologie.

Comme la place nous manque pour conclure, disons surtout que ce volume, comme tous les autres volumes de l'équipe de M. Alain Guy, est d'une grande richesse humaine et philosophique, ce qui amène le lecteur à réfléchir, à discuter, à compléter sa lecture et son information. Il est précieux pour le lecteur français d'avoir ainsi accès à de nombreuses sources ibériques et ibéro-américaines. Nous souhaiterions qu'en Espagne, au Portugal, en Amérique latine, il y ait, de même, des équipes pluridisciplinaires de chercheurs qui produisent des volumes collectifs pour mieux faire connaître la philosophie française. Que l'équipe d'A. Guy constitue un modèle à imiter originalement! Pour terminer, que l'on nous permette de citer la fin de la préface de notre regretté maître Georges Bastide au premier ouvrage de l'équipe: "la volonté qui nous conduit dans notre tâche nous paraît doublement fondée: dans la conjoncture culturelle d'un monde en quête d'un humanisme dont il serait regrettable qu'il laisse échapper l'apport de l'irremplaçable esprit hispanique; plus profondément encore, dans la nécessité métaphysique et morale du dialogue de l'homme avec l'homme dans la commune édification de sa destinée et, peut-être, de son salut" (*Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine, op. cit.*, pp. 10-11).

ACERCA DE LAS FUENTES ESCOLÁSTICAS DE SPINOZA

CELINA ANA LERTORA MENDOZA
Centro de Investigaciones filosófico-naturales (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Universidad Católica Argentina), Buenos Aires

I. Introducción

EL ESTUDIO DE las fuentes filosóficas de Baruj Spinoza (1632-1677) presenta dificultades en gran parte debidas a la disparidad interpretativa. Según se enfatices uno u otro aspecto, se dará mayor importancia a una corriente de influencias que a otra. Aunque la cuestión no está totalmente resuelta, mucho se ha progresado, superándose la visión simplista de un Spinoza mero continuador de Descartes y eslabón entre éste y Leibnitz o Wolf. Junto a interpretaciones cartesianizantes como las de Bausola,¹ Ben-Scholmo,² Burkil,³ Callot,⁴ Broetto,⁵ Feibleman,⁶ etc., podemos citar las de Caillois,⁷

¹ Criticando a Semerari insiste en la dependencia gnoseológica del dualismo cartesiano. Cf. ADRIANO BAUSOLA, "I problemi dello spinozismo", *Riv. Filos. Neoscol.*, 1945, v. 47, pp. 260-264.

² J. BEN SCHOLMO, "Human knowledge and the attribute of thought in Spinoza's philosophy", *Iyyim, Yisra'el*, 1959, v. 10, pp. 60-158 y 1-29 (original en hebreo, resumen en inglés).

³ Encuentra un paralelismo entre Spinoza y Hegel, cf. T. A. BURKILL, "Le theisme et l'absolutisme" ("Theism and absolutism") *Philosophy*, 1944, v. 73, pp. 117-129.

⁴ *Problèmes du cartesianisme. Descartes, Malebranche, Spinoza*, ANNENCY GARDET, 1956, pp. 280 ss.; dedica tres ensayos a las interpretaciones de Spinoza.

⁵ "Lógica e metafísica nel metodo di Spinoza", *Riv. Filos.*, 1950, v. 41, pp. 260-279, considera que Spinoza sigue las líneas de desarrollo del "cogito" cartesiano.

⁶ Rechaza la tesis de Haserot y la hipótesis del nominalismo spinozista, afirmando su idealismo; cf. "Was Spinoza a Nominalist?", *Phil. Rev.*, 1951, v. 16, pp. 386-396.

⁷ "Spinoza et la métaphysique", *Critique*, 1953, v. 70, pp. 221-230.