



HAL
open science

“ Encombres, gênes et résistances : les singulières “
rencontres ” du bergsonisme en Espagne (1889-années
1920) ”

Camille Lacau St Guily

► **To cite this version:**

Camille Lacau St Guily. “ Encombres, gênes et résistances : les singulières “ rencontres ” du bergsonisme en Espagne (1889-années 1920) ”. *Annales bergsoniennes V. Bergson dans le monde*, pp.457-487, 2012, 978-2-13-058673-9. hal-03537393

HAL Id: hal-03537393

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03537393v1>

Submitted on 20 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Camille Lacau St Guily, « Encombres, gênes et résistances : les singulières “ rencontres ” du bergsonisme en Espagne (1889-années 1920) », in *Annales bergsoniennes V. Bergson dans le monde*, Frédéric Worms (dir.), Paris, PUF, collection Épiméthée, essais philosophiques, janvier 2012, ISBN 978-2-13-058673-9, p. 457-487.

« Encombres, gênes et résistances : les singulières « rencontres » du bergsonisme en Espagne (1889-années 1920) »

Camille Lacau St Guily (Université d'Artois)

Le transfert culturel du bergsonisme : sens ou contre-sens ?

Dans son livre *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, François Azouvi montre comment le plus grand philosophe de la Troisième République française, Henri Bergson (1859-1941) et sa pensée philosophique, le bergsonisme, dans les années 1900-1914, « a coloré toute la culture » en France. L'originalité de la démarche d'Azouvi provient de son travail d'historien culturel. Jamais ce qu'il appelle les sphères « excentrées » de la métaphysique, que la philosophie bergsonienne a beaucoup « travaillées », ne sont envisagées avec dédain. Comme lui, nous ne pouvons pas concevoir que le transfert d'une pensée comme celle de Bergson dans des univers non métaphysiques, qui entraîne de fait la dilution de ses contours philosophiques, corresponde à une forme de « dégradation » ou de déperdition intellectuelle¹. Ainsi, lorsque deux éminents bergsoniens français, notamment Albert Thibaudet (1874-1936) ou encore Rose-Marie Mossé-Bastide (1909-1999), critiquent les lectures singulières qui ont pu être faites du bergsonisme, ils semblent un peu tomber dans le travers d'une interprétation appauvrissante de ce mouvement. Thibaudet a trop vite fait de réduire l'interprétation à la caricature grotesque. Il écrit, en effet, en 1923 : « le bergsonisme de l'instinct pur, [...], le bergsonisme dada, est une caricature à peu près aussi exacte que le Socrate des Nuées, lorsqu'il mesure le saut d'une puce, ou le Rousseau des Philosophes que Palissot fait entrer en scène à quatre pattes. »² De même, Rose-Marie Mossé-Bastide considère que « le succès du bergsonisme était dû à des contresens, et le message était trop

¹ « J'ai essayé de restituer l'ampleur [de l'« effet » Bergson, de ce phénomène sans précédent qu'a été sa gloire] en procédant par cercles concentriques, depuis le milieu des spécialistes aptes à discuter à armes égales avec l'auteur de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* et de *Matière et mémoire*, jusqu'aux réseaux de plus en plus larges, de plus en plus éloignés du monde des philosophes, les réseaux de ceux qui entendent dans cette philosophie l'appel de Dieu, la voix de l'exaltation esthétique et un hymne à la libération politique. Il va sans dire que, s'il y a eu un phénomène Bergson, c'est à l'écho de sa doctrine dans ces mondes excentrés qu'on le doit entièrement » (François Azouvi, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, « Avant-propos », Paris, Gallimard, NRF essais, 2007, p. 18).

² A. Thibaudet, *Le bergsonisme*, [1923], Paris, Gallimard, NRF, t. II, 1924, p.101.

nouveau pour être compris du premier coup »³. Ce terme de « contre-sens » auquel cette dernière recourt, semble symptomatique de la perception dépréciative que l'on a pu avoir de l'immense périple national et international mené par le bergsonisme. Certes, à un moment donné, en circulant dans des milieux hétérogènes, il a engendré des suggestions, fécondé des esprits qui l'ont alors transfiguré, « métabolisé » en un « bergsonisme leur ». Mais pourquoi stigmatiser cette appropriation du bergsonisme en une caricature ou un contre-sens ? Jacques Chevalier (1882-1962) évoque, dans son livre *Bergson*, sa personnalisation du bergsonisme, l'image intérieure qu'il en a⁴. Le bergsonisme en soi, proprement philosophique, en voyageant, se dénature, se désintègre, pour devenir un « bergsonisme ouvert ». Et faut-il penser que ses divers récepteurs, en se l'appropriant, se comportent comme des fauves, massacrant, défigurant, dépeçant cette pensée qui ne serait alors plus qu'une carcasse sans vie, rendant méconnaissable ce qu'elle est initialement ? Le préfixe « des- » signifie la séparation, la cessation, une forme de déperdition. Le bergsonisme a bien une vie au-delà des textes de Bergson et, en ce sens, il y a une différence entre le bergsonisme *stricto sensu* et le bergsonisme transfiguré, mais de cette séparation n'émergent-ils pas *a contrario* des « sens » ? Cela ne fait-il pas « sens » d'être libre de comprendre et de faire vivre une pensée ? La pensée ne meurt-elle pas dès lors qu'elle perd de son caractère processuel et en mouvement ? L'herméneutique rigoureuse des textes philosophiques n'est pas l'unique existence qu'ils peuvent avoir en dehors d'eux-mêmes. D'autres peuvent la leur donner, dans un espace disjoint de celui des spécialistes. Et affirmer cela ne signifie pas que l'on cautionne l'un des pires ennemis de la pensée : le relativisme. Il est dangereux de dire que le sens d'un texte ne provient que de l'interprétation qu'on lui donne et donc que le récepteur peut lui extirper tout ce qu'il projette sur lui. L'interprétation relativiste d'un texte est périlleuse, le pouvoir de suggestion d'une grande pensée est, lui, fécond. L'histoire du bergsonisme français et du « bergsonisme espagnol » démontre, entre autres, ce pouvoir de suggestion, même si cette histoire fut, en Espagne, problématique.

Le bergsonisme, un paradigme incontournable pour l'Espagne ?

³ Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, Paris, Puf, 1955, p. 79-80.

⁴ « C'est un Bergson mien en quelque manière, je pourrais presque dire « mon » Bergson, que je présente dans ces pages, je veux dire le Bergson dont ma mémoire a reconstruit et gardé intérieurement l'image et la physionomie spirituelle, en négligeant certains traits, en retenant certains autres, suivant la loi d'affinité qui règle l'oubli et le souvenir, de telle sorte que l'objet ou l'être que nous percevons n'est pas l'objet en soi ni l'être en soi, mais ce qui dans cet objet ou dans cet être, est en accord ou en sympathie profonde avec nous » (Jacques Chevalier, *Bergson*, Paris, Plon, 1926, p. III-IV).

Pourquoi étudier le bergsonisme en Espagne ? Cette étude est incontournable. En effet, lorsque Rose-Marie Mossé-Bastide montre que Bergson est devenu, « entre 1900 et 1914, l'éducateur de toute l'élite intellectuelle de la nation française »⁵, et que François Azouvi expose le magistère exercé par Bergson, en France, situant lui aussi son exercice entre 1900 et 1914⁶, un hispaniste ne peut que se demander quel fut son impact sur la Péninsule. Comme le souligne Serge Salaün, « il n'y a jamais eu de Pyrénées pour les intellectuels espagnols soucieux de modernité : la France et, à travers elle, toute l'Europe leur ont toujours fourni des modèles et des références, politiques et culturels »⁷. L'Espagne, particulièrement à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, voit dans la France un paradigme intellectuel et plus largement culturel dont elle tente d'acclimater certaines idées. À cette époque, diverses pensées comme celles des Français Taine (1828-1893), Renan (1823-1892), Ribot (1839-1916), Durkheim (1858-1917), Baudelaire (1821-1867), Mallarmé (1842-1898), Verlaine (1844-1896), déferlent sur l'Espagne ainsi que celles des Allemands Nietzsche, Schopenhauer (1788-1860), ou du Danois Kierkegaard (1813-1855), par le canal de la France. Celle-ci n'est donc pas seulement un paradigme mais aussi un vecteur culturel pour l'Espagne.

Dès le début de la Restauration bourbonnienne, en 1874, et même précédemment, notamment lors du *Sexenio democrático* (1868-1874), un certain nombre d'intellectuels⁸ sont désireux de reconstruire leur pays, en s'inspirant des paradigmes culturels européens et mondiaux. L'ouverture est un positionnement politique hétérodoxe, en Espagne, une façon de lutter contre la décadence à laquelle a mené l'autarcie, une manière de combattre l'hétéronomie et l'état de tutelle dans lequel elle se trouve enlisée. Selon eux, l'Europe est la condition de possibilité de la « régénération » nationale, une réponse au « problème espagnol », un moyen incontournable pour mettre fin à la « légende noire » qui pèse sur le pays depuis la guerre de l'Espagne post-tridentine de Philippe II (1527-1598) contre le protestantisme. Face à cette « légende noire », ces intellectuels, krausistes, se veulent les héritiers espagnols des Lumières. En 1876, ces passeurs culturels actualisent leur opposition à

⁵ Rose-Marie Mossé-Bastide, *ibidem*, p. 73.

⁶ Après la Grande Guerre, la philosophie de Bergson perd de sa force et de son influence. Les responsabilités politiques du philosophe, son prix Nobel de littérature reçu en novembre 1928, entre autres, font de lui un « classique », une sorte de figure académique qui n'attire plus ceux qui construisent les nouvelles modernités culturelles de l'époque (Azouvi, *ibidem*, p. 317).

⁷ Serge Salaün, « Les Avant-gardes poétiques espagnoles (années 20 et 30) : Mimétisme et originalité », *Semiotische Weltmodelle*, Hartmut Schröder, Ursula Bock (Hg.), Berlin, Lit Verlag, 2010, p. 481-495 ; p. 481.

⁸ Ces intellectuels sont à la tête d'un courant hétérodoxe : le krausisme. Ces hommes sont les héritiers de Julián Sanz del Río (1817-1869), « passeur » culturel de la philosophie allemande de Krause (1881-1932). Le contenu idéaliste, post-kantien, de cette philosophie n'est pas si central. Leur obédience krausiste est surtout le signe que ces hommes souffrent de l'autarcie culturelle dans laquelle vit l'Espagne. Ils cherchent à synchroniser leur nation décadente avec les modernités intellectuelles d'alors, européennes et mondiales.

l'Espagne officielle, en créant une Institution pédagogique libre, appelée *Institución Libre de enseñanza*, sorte de réponse européeniste à l'obscurantisme qui ne cesse de les retarder. Ils veulent, eux aussi, accéder à leur âge de Raison. Les conditions sont donc *a priori* en place pour que ces européenistes accueillent la protestation métaphysique bergsonienne, comme un instrument pour se libérer des fers qui les retiennent, dans l'ombre d'une Caverne où l'obscurité/tisme tue toute tentative hétérodoxe.

Un « bergsonisme flamenco » ?

Nous avons commencé nos recherches avec un fort préjugé selon lequel l'Espagne accueille Bergson avec enthousiasme, et nous trouvâmes rapidement suspect, presque inquiétant, que personne n'ait jusqu'à présent travaillé, de façon globale, sur l'histoire du bergsonisme dans les circonstances particulières (José Ortega y Gasset) qu'impose ce pays. L'Espagne est *a priori* la terre d'une philosophie, certes non systématique, mais « valable » ; les penseurs espagnols ne sont pas des métaphysiciens, ils sont pour beaucoup des (méta)physiciens. Leur pensée élève l'organique, l'intériorité humaine et charnelle à un *logos* qui ne signifie ni ne vise le rationnel⁹. Chez eux, le langage (*logos*) ne cherche pas à retranscrire le *logos* comme raison. Les Espagnols expriment la vie par un langage souvent viscéral, sans le secours de la pensée dialectique. Leur « logique » est paradoxale : elle est physique, même si elle prend de la hauteur et est, en cela, une métaphysique. Par conséquent, les Espagnols « philosophent », mais à leur façon. Ils développent une pensée vitale, humaine trop humaine. Ils font exister ce que l'on trouve peu chez les Européens, excepté chez Nietzsche ou chez Bergson, notamment – qui cherchent à dépasser l'intellectualisme pour faire advenir la vie et la liberté de l'homme dans leur pensée qui en est une célébration. Nous pensions donc que la philosophie de Bergson – entre autres, son intuitionnisme, sa dimension anti-positiviste, anti-intellectualiste, son « élan » – avait eu un impact magistériel en Espagne. Nous projetions de défendre l'hypothèse de l'hispanisation du bergsonisme, imaginant sa transfiguration glorieuse en un bergsonisme « flamenco », « aux larmes de sang », en une mystique très exaltée. Dans la représentation initiale de ce sujet, nous nous figurions que ce travail consisterait en l'étude d'un bergsonisme espagnol, transpercé par les coups de plumes et de pinceaux d'un expressionnisme hispanique, à la façon d'une Sainte Thérèse d'Avila, morte transverbérée par le long dard en or flamboyant qu'un séraphin lui aurait enfoncé

⁹ C'est d'ailleurs contre cette tendance anti-intellectualiste que s'érigent souvent José Ortega y Gasset et Antonio Machado.

jusqu'aux entrailles. Mais Bergson n'avait pas tant enthousiasmé les penseurs espagnols, *a priori* du moins, et dans ses premiers contacts. Nous avons sans doute pensé trop vite que l'Espagne produirait un bergsonisme *sui generis* « de chair et de sang », un bergsonisme picasséen ou lorquien et qu'elle accueillerait Bergson tout autant que Nietzsche, en sauveur dionysiaque, le couvrant de fleurs et d'hommages, comme le fit la France. C'était peut-être trop confondre le nietzschéisme et le bergsonisme. La destinée du bergsonisme serait autre, en Espagne, que triomphale, glorieuse ou légendaire. Cette réception a, plutôt, été marquée par une série de singulières « rencontres », souvent faites d'encombres, de gênes et de résistances. Pourquoi alors, tandis qu'en 2007 Azouvi publie un texte prouvant le magistère exercé par Henri Bergson, en France, ce dernier n'a-t-il *a priori* pas connu une « immense gloire » dans le pays voisin, alors que la France constitue depuis longtemps un intermédiaire de toutes les modernités culturelles pour l'Espagne ?

Carence historiographique ou lien contrarié des Espagnols à Bergson ?

Tout d'abord, il faut rappeler que peu de choses ont été écrites sur la réception de Bergson en Espagne. C'est toujours de façon sporadique que la critique s'est arrêtée sur ce sujet, ne se demandant jamais s'il y eut un « bergsonisme espagnol » ou pour quelles raisons il aurait été inexistant. Ou alors certains, comme Alain Guy – qui se consacra à l'étude de la philosophie espagnole –, soutiennent dans leurs articles l'omniprésence du bergsonisme, en Espagne, comme une évidence, dans les milieux intellectuels « fin de siècle », mais ne la prouvent jamais vraiment.

Yvan Lissorgues, spécialiste de l'écrivain et critique littéraire, Leopoldo Alas *Clarín* (1852-1901), est l'un des rares à s'être penché sur la question, en adoptant une méthode d'histoire culturelle. Il est l'un des seuls à donner une explication à ce qu'il considère comme une impossible pénétration de la métaphysique, à la fin du XIX^e siècle, en Espagne. Il est, toutefois, resté focalisé sur le premier récepteur espagnol du bergsonisme, *Clarín*, et sur une période restreinte, la fin du XIX^e siècle. Nous aurions aimé le lire sur la « descendance clarinienne », sur ceux qui ont voulu faire fructifier son enseignement, ses étonnements, poursuivre ses combats spiritualistes et anti-positivistes et qui ont cherché à restaurer la métaphysique, en Espagne. Ce souhait était-il, de fait, impossible ? N'avait-on pas lu Yvan Lissorgues sur ce thème parce qu'il n'y avait pas eu d'hommes capables de porter ce désir clarinien de régénérer la métaphysique, en Espagne, après la mort du critique, dès 1901 ?

D'autres ont analysé l'influence de Bergson chez le poète Antonio Machado (1875-1939), comme s'il avait été le seul à faire l'histoire du bergsonisme dans ce pays. Ce préjugé existe toujours. Par exemple, Mary-Jo Landeira a écrit sa thèse sur *La présence de Bergson dans l'œuvre d'Antonio Machado* ; néanmoins, partir du bergsonisme machadien ne lui permet pas de reconstituer le lien plus général de l'Espagne à Bergson, entre 1900 et 1930, auquel elle consacre pourtant une partie. Celle-ci ne propose pas une vision synoptique expliquant quels sont les acteurs du bergsonisme et le sens de son histoire, en Espagne. Elle juxtapose des noms et des lieux de ce pays où Bergson et le bergsonisme auraient été cités ou développés. Or, pour recomposer le rapport de l'Espagne à Bergson, on ne peut se cantonner à une approche de la partie au détriment d'une étude holistique ; dans une reconstitution historique plus large, il faut se mettre à la recherche des relais culturels, des hommes qui ont fait circuler cette pensée à travers des réseaux et qui ont contribué à l'existence d'un « bergsonisme espagnol ». Antonio Machado n'explique en aucun cas à lui seul la singularité du lien de ce pays au philosophe français. Et même si Mary-Jo Landeira a procédé à un recueil d'indices souvent inédits, après la lecture de cette thèse, on a envie de demander par qui, comment et pourquoi ce mouvement philosophique-là, a été évoqué, dans ce pays-ci, entre 1900 et 1930. Y a-t-il eu une modalité originale de pénétration ? Quelles sont les spécificités internes de ce pays qui ont pu conditionner une réception singulière du bergsonisme ? Les « philosophèmes » bergsoniens (F. Azouvi) ne pénètrent pas de manière interchangeable dans tous les pays. Chacun d'eux modèlent et particularisent cette réception, en fonction de ses circonstances propres. Enfin, l'enjeu polymorphe et spécifique que pose le bergsonisme à la France et à l'Europe ne semble pas vraiment la préoccuper. C'est un peu le cas de tous les critiques littéraires qui ont analysé le bergsonisme dans l'œuvre d'Antonio Machado. Leur approche ne cherche pas la reconstitution d'une histoire du bergsonisme, en Espagne, ou « naturalisé » espagnol.

D'autre part, en cherchant à prouver que le poète des *Campos de Castilla* était le (poète) bergsonien espagnol, peu ont considéré son ambivalence à l'égard du bergsonisme, alors qu'il évoque, de nombreuses fois, dans ses phases rationalistes et parménidiennes, la répulsion que provoque en lui le mobilisme de la philosophie bergsonienne. Il affiche, en outre, un certain mépris pour sa dimension arrière-gardiste. La réduction historiographique machadienne de Bergson, dans ses *Complementarios*, à n'être que « l'herbier de la fleur symboliste », a même empêché aux propos du grand critique et poète ultraïste, Guillermo de

Torre (1900-1971), sur le bergsonisme des avant-gardes françaises et espagnoles¹⁰, d'être considérés, analysés et surtout retenus par la critique qui lui était contemporaine et ultérieure. Machado, hormis l'immobilisation historiographique à laquelle a conduit son célèbre (trop célèbre) bergsonisme poétique, a aussi indirectement conduit la critique à ne considérer ce mouvement que comme la restauration d'une vision introspective de l'homme, correspondant bien à l'esthétique intimiste du « modernisme »¹¹ littéraire, négligeant que le bergsonisme fut également une incitation pragmatiste à l'action, pouvant inspirer d'autres sphères culturelles espagnoles. Bergson n'a pas seulement écrit les *Données immédiates de la conscience* ou *Matière et Mémoire*, mais aussi *L'Évolution Créatrice*. Les carences historiographiques sur Bergson en Espagne ont donc été majeures pendant longtemps, notamment à cause de cette habitude de solidifier l'histoire, faisant trop souvent de Machado le bergsonien espagnol.

Dans la même logique répétitive et immobilisatrice, beaucoup ont travaillé sur les quelques figures espagnoles que l'on associe inlassablement au bergsonisme, répétant les mêmes datations de leur réception de cette pensée, oubliant, eux aussi, qu'une approche trop monographique est susceptible de morceler l'histoire culturelle du bergsonisme en Espagne et empêche donc de pouvoir la recomposer.

C'est peut-être la présence *a priori* non magistérielle de Bergson, dans ce pays, du moins non visible immédiatement, qui en a dissuadé plus d'un à se lancer dans un travail global et non fragmentaire. Le manque d'études d'histoire culturelle sur la réception de Bergson et des philosophes plus généralement, en Espagne, est flagrant, sans doute par peur de devoir affronter le néant vers lequel tend la notion d'absence. Gonzalo Sobejano et son *Nietzsche en España* font figures d'exception, dans l'hispanisme. Pourtant, le plein ne doit pas être le seul objet légitime des attentions scientifiques. Un vide, une absence philosophique ou ce qui s'est révélé, mais plus tard, comme une réception contrariée, sont en soi significatifs et symptomatiques.

Il nous faut, enfin, souligner l'un des grands obstacles construits par l'historiographie tendant à déréaliser la « *Edad de Plata* » espagnole. Les étiquettes encombrantes pour parler de cette époque culturelle y sont particulièrement nombreuses, comme par exemple, le « krausisme », la « génération de 98 », les littéraires « modernistes », la « génération de 1914 », la « génération de 27 ». Recourir à ce syntagme de « génération » est un réflexe facile qui durcit une réalité fluctuante et complexe. Certains hispanistes comme Yvan Lissorgues ou Serge Salaün, ont déjà critiqué durement cette manie. Ce terme, en enfermant la réalité

¹⁰ Cf. Guillermo de Torre, *Literaturas europeas de vanguardia*, Madrid, Caro Raggio, 1925.

¹¹ C'est ainsi que l'on nomme le symbolisme en Espagne.

vivante et en la fixant, gêne finalement beaucoup un travail qui cherche à reconstituer le lien réel et vécu de l'Espagne à Bergson ; car il n'est pas si simple de trouver des écrits qui échappent à cet automatisme sclérosant et qui n'utilise pas cette médiation conceptuelle. Un concept doit permettre de réfléchir. Celui de génération, notamment, ne le fait pas. Au contraire, il empêche de reconsidérer tous les intellectuels dans la complexité de la période dans laquelle ils ont vécu. Il fige la réalité en des termes « aux contours arrêtés » et tout ce moment philosophique apparaît trop souvent comme une réalité abstraite, traitée de façon intellectualiste, qu'il faut réanimer si l'on veut comprendre l'existence historique et vivante du bergsonisme en Espagne.

Finalement, peut-être faut-il expliquer ces carences ou maladresses historiographiques par la singularité de la réception du bergsonisme en Espagne. Son histoire espagnole est, en effet, faite d'une série de petites contrariétés conjoncturelles, de micro-histoires contrariées, qui traduisent une difficulté structurelle de ce pays à faire une place à la protestation bergsonienne : entre autres, l'histoire contrariée des catholiques néothomistes, des positivistes wundtiens, de la « descendance clarinienne », des conservateurs, notamment, de la droite radicale, des poètes modernistes, des pédagogues immanentistes, des futuristes, des ultraïstes, des créationnistes, des philosophes, des historiographes, avec lui.

Les singulières circonstances de l'Espagne de la fin du XIX^e siècle : une impossibilité bergsonienne ?

L'Espagne de la fin du XIX^e siècle est bien différente de la France de cette époque, qui adopte, en 1905, la loi de séparation de l'Église et de l'État, mettant fin à l'opposition entre la France cléricale en faveur du concordat et la France républicaine et qui devient alors laïque. L'histoire de l'Espagne, son lien indissoluble avec l'Église, qui se renforce sous la Restauration des Bourbons, explique sans doute les raisons d'une hostilité, *a priori* paradoxale, à celui qui représente, entre autres, la restauration du spiritualisme et de la métaphysique en France, après l'ère positiviste. Le contexte interne de la fin du XIX^e siècle de la Péninsule ibérique empêche le bergsonisme d'y pénétrer. La métaphysique devient l'un des enjeux symboliques de ce que l'on pourrait appeler la « querelle des Anciens et des Modernes » espagnols. La philosophie des Anciens est néothomiste, par conséquent, seuls les institutionnistes, européenistes, peuvent *a priori* accueillir la métaphysique moderne, d'autant que la plupart est krausiste, ce qui devrait les prédisposer positivement à l'accueil de la « philosophie nouvelle ». Rien de cela ne se produit. En effet, l'éviction partielle de la

métaphysique de la scène des institutionnistes, dès la fin du XIX^e siècle, représente la possibilité, pour certains d'entre eux, de se rapprocher de la modernité européenne, voire de se rendre synchrone avec elle, bien qu'un bon nombre parmi eux reste attaché à l'idéalisme krausiste. Et même si l'historiographie insiste toujours beaucoup sur la fidélité des institutionnistes à la métaphysique krausiste – fidélité que le positivisme n'est pas parvenu à détourner totalement –, il faut bien constater qu'à la fin du XIX^e et au tout début du XX^e siècle, la modernité intellectuelle espagnole n'est pas métaphysique ni spiritualiste. La pensée krausiste, qui a eu une certaine vigueur, vers le milieu du XIX^e siècle et au début de la Restauration bourbonnienne, dans les années 1850-1880, voit ses contours se diluer, au début du siècle. Nous aurions alors pu imaginer que la renaissance spiritualiste et mystique que représente, entre autres, le bergsonisme, prendrait, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, la place de la métaphysique idéaliste krausiste déclinante, et que cette philosophie française s'acclimaterait bien à une terre de grande tradition mystique. Mais l'Espagne (même moderne) est initialement une terre inhospitalière au bergsonisme. La dégénérescence de la vigueur du krausisme est, de fait, un symptôme ; il ne peut pas être remplacé par une métaphysique aux versants mystiques et, ce, pour plusieurs raisons. La philosophie néothomiste, prédominant en Espagne sur le reste des philosophies, est pour une grande partie responsable du cas philosophique que représente l'Espagne. À la fin du XIX^e siècle notamment, les néothomistes espagnols cherchent à obstruer le passage de la métaphysique moderne, à la fois directement et indirectement. Hormis leur opposition, depuis 1879 – date de la publication par le Pape Léon XIII de l'encyclique *Aeterni Patris* – à toute métaphysique non thomiste, ils font surtout obstacle à la pénétration du bergsonisme en Espagne, de façon indirecte, par l'effet que leur politique culturelle déclenche chez les « Modernes » : les néothomistes annihilent tout potentiel de défense d'une métaphysique moderne dans le camp des institutionnistes. En effet, face à ce positionnement intransigeant et exclusiviste des intellectuels catholiques romains espagnols, un certain nombre d'institutionnistes se raidissent devant la renaissance d'une tradition métaphysique, à la fin du XIX^e siècle, qui pourrait pourtant les faire renouer avec la grande tradition mystique espagnole. Et même si certains se revendiquent héritiers d'Érasme¹², défenseurs d'une religion plus introspective et profonde, beaucoup d'institutionnistes apparaissent, dans la lutte qu'ils veulent mener contre l'ignorantisme rétrograde qui pèse sur leur pays, comme les nouveaux acteurs des Lumières. Or, les deux quêtes (érasmistes et encyclopédistes) sont-elles vraiment conciliables ? La

¹² Cf. María Dolores Gómez Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, CSIC, Escuela de historia moderna, 1981.

mission profonde et première des institutionnistes est d'éclairer leur pays et de le faire accéder aux « lumières de la raison ». Et dans le contexte espagnol anti-libéral et de politique culturelle néothomiste, ils entretiennent un rapport très ambivalent avec les notions de mysticisme, d'irrationalisme et d'anti-intellectualisme. Ces notions sont, en effet, ce qu'ils combattent, rendant, à la fin du XIX^e siècle-début du XX^e siècle, ces acteurs de la modernité espagnole peu disposés à accueillir le bergsonisme et ce que l'on pourrait appeler « l'érasme contemporain ». Ne tendent-elles pas à se confondre avec ce qu'ils cherchent à éradiquer ou, au moins, à limiter dans le pays, notamment l'irrationalisme que génèrent l'analphabétisme et l'inculture dans lesquels se trouve emprisonné le peuple espagnol ? Les philosophèmes bergsoniens peuvent-ils donc constituer une réponse pragmatique, pour les institutionnistes, à l'obtusité des Anciens et à l'ignorantisme que génère aussi une Espagne de la Restauration bourbonienne, non démocratique, peu soucieuse du sort de son peuple ? La renaissance de la métaphysique et du mysticisme peut-elle permettre à l'Espagne de se sortir de sa dégénérescence ? La métaphysique aux accents mystiques apparaît presque comme gênante dans cette dynamique réaliste de régénération du pays par les institutionnistes.

Initialement, l'intellectualité espagnole « moderne » ne parvient donc pas à voir, dans le spiritualisme restauré à la fin du XIX^e siècle, une proposition alternative à la philosophie néothomiste. Sans doute ne lui est-il pas suffisamment antithétique. Le spiritualisme n'étant que discordant et non antinomique avec la philosophie néothomiste, les modernes ne peuvent voir en lui une solution nouvelle à leur enlèvement intellectuel. Par conséquent, la position radicale de l'Église de la fin du XIX^e siècle, particulièrement dans ce pays, empêche que des voies divergentes au néothomisme et au positivisme, se fraient un passage. Et même si le positivisme ne s'impose pas vraiment en Espagne, car le krausisme et le respect de la religion y sont trop présents, le positivisme fait barrage à la pénétration de la « philosophie nouvelle », tout comme le catholicisme romain. Le positivisme rassemble, en effet, à la fin du siècle, les ambitions intellectuelles d'une élite moderne qui voit alors, dans la métaphysique originale de Bergson, une proposition de simple stagnation voire de régression historique et politique, conservatrice. À la fin du XIX^e siècle et au tout début du XX^e siècle, Bergson n'est pas accueilli avec enthousiasme par les modernes espagnols, comme un libérateur spirituel du joug positiviste et matérialiste. Il est plutôt appréhendé avec méfiance voire soupçon.

Dans ces conditions, s'il existe bien en Espagne un catholicisme libéral qui cherche à assouplir le catholicisme orthodoxe qui y règne, ces catholiques modernes que sont les krausistes et la plupart des institutionnistes (certains sont tout de même athées), il ne semble pas qu'un catholicisme mystique (moderne) puisse vraiment y voir le jour. Car tel est l'enjeu

que pose, entre autres, le bergsonisme au monde contemporain, être une métaphysique nouvelle, une métaphysique paradoxale pour l'Espagne, à la fois mystique et moderne. Or, cela n'est d'abord pas considéré par les Espagnols ; les anciens parce que, pour eux, la métaphysique doit être traditionnelle, les modernes parce que la modernité philosophique ne peut pas être métaphysique. Ainsi, cette tension des institutionnistes vers la modernité européenne les fait passer, à la fin du XIX^e siècle, d'une tendance krauso-idéaliste à krauso-positiviste (fechnérienne, wundtienne et ribotienne). Cette coloration du krausisme par le positivisme, à la fin du XIX^e siècle, notamment dans le domaine de la psychologie, dénote une certaine crainte devant la montée en Europe d'une métaphysique spiritualiste et mystique ; les modernes préfèrent rejoindre la terre ferme d'une forme de rationalisme. Les Espagnols sont un peu à contre-courant de la modernité du « moment philosophique » 1900.

Telle est l'explication que nous donnons à l'impossible dialogue primordial du bergsonisme avec l'Espagne : la bicéphalisation idéologique espagnole radicalise les positions, mettant dans l'impasse les voies alternatives, notamment le bergsonisme. Et, comme l'a montré Yvan Lissorgues et comme en ont témoigné des disciples du maître Leopoldo Alas *Clarín*, tels que Santiago Valentí Camp (1875-1934), Andrés González-Blanco (1886-1924) ou encore Ramón Pérez de Ayala (1880-1962), *Clarín* est le seul, à la fin du XIX^e siècle, hormis le philologue Eduardo Benot (1822-1907) ou le juriste et pédagogue Giner de los Ríos (1839-1915), à évoquer la restauration métaphysique dont Bergson est, pour l'écrivain de *La Regenta*, un protagoniste, contre la mentalité scientiste, positiviste, kantienne, intellectualiste ou dogmatique. En ce sens, *Clarín* est un visionnaire de la modernité du « moment philosophique » 1900-1910, qu'il ne vit pourtant pas, en mourant en 1901. Mais, son intuition de la modernité de la métaphysique bergsonienne est trop novatrice pour être entendue par l'Espagne de la fin du XIX^e siècle. Cet Érasme des temps modernes, ce défenseur d'une religion moins fastueuse et plus intérieure, n'est pas bien compris par ses pairs. La désertion des bancs de l'Athénée de Madrid, lors de ses conférences relatives, entre autres, à Bergson, en 1897, et l'incompréhension qu'il suscite, prouvent sans doute que ses propos sont considérés par certains comme d'intempestives tergiversations religieuses. La pensée métaphysique et théologique de cet homme, dont les critiques sont, pourtant, lues par toute l'Espagne pendant plus de vingt-cinq ans, semble peut-être moins audacieuse qu'elle ne l'est. Est-ce alors un positionnement hardi que de réclamer une religion plus intérieure ? Les spiritualistes français, qu'ils appartiennent à la génération de Renouvier, de Boutroux, de Bergson, ne sont pas considérés comme des novateurs idéologiques. Telle est l'une des grandes résistances que rencontre le bergsonisme dans son chemin initial vers l'Espagne :

beaucoup n'y voient pas une « philosophie nouvelle ». Toutefois, hormis ses étudiants et ses collègues de l'Université d'Oviedo, *Clarín* a une « descendance bergsonienne », notamment à travers le critique et romancier Martínez Ruiz *Azorín* qui métabolise, dans ses romans du début du XX^e siècle, beaucoup des philosophèmes des *Données immédiates*, à travers Unamuno, qui se serait penché initialement sur Bergson à la lecture du critique asturien, ou encore à travers les trois frères González-Blanco.

Politisation du bergsonisme, dès 1907 : l'anti-bergsonisme des néothomistes espagnols

Un autre grand obstacle s'est levé, plus tardivement, sur la route du bergsonisme vers la Péninsule : le catholicisme romain, mais cette fois, non pas de façon indirecte, en empêchant les institutionnistes de se rendre disponibles à une nouvelle philosophie européenne, qu'ils jugent presque politiquement rétrograde. Dès le début du siècle, la crise théologique « moderniste » se prépare, en Europe, particulièrement en Allemagne et en France. Des voix, comme celle d'Alfred Loisy (1857-1940), s'élèvent contre l'Église catholique, jugée alors trop dogmatique et extérieure. Ces catholiques libéraux que l'on nomme « modernistes » produisent la réminiscence d'un temps passé chez les catholiques romains et chez le Pape Pie X : ils rappellent étrangement les protestations des catholiques hétérodoxes au XVI^e siècle, en Allemagne, qui ne se retrouvaient plus dans le dogmatisme et le faste de l'Église. La crise éclate, en 1907, sous le Pontificat de Pie X (1903-1914) qui dénonce, dans l'Encyclique *Pascendi Dominici Gregis*, les erreurs du modernisme. Or, si Bergson n'est pas, au sens strict, un « moderniste », il est considéré comme tel, dès 1907. Avant même la publication des *Deux sources de la morale et de la religion* (1932), entre 1889 et 1907, beaucoup d'éléments de sa philosophie laissent, en effet, penser au Vatican qu'il est un chrétien hétérodoxe, ce qui alerte les catholiques espagnols. De plus, les catholiques français, en témoignant partout de la séduction exercée sur eux par le bergsonisme, font réagir avec virulence ces derniers. Il n'est pas étonnant qu'après les tentatives ratées de *Clarín* de régénérer la métaphysique, par la publication de papiers dans la presse, par des cours et des conférences, à Madrid et à Oviedo, les catholiques soient, en Espagne, les plus grands connaisseurs philosophiques du bergsonisme. Par la méfiance et donc la curiosité qu'il suscite, le bergsonisme y est d'abord approché, de façon systématique, par les dominicains, les jésuites, les augustiniens qui se font alors les dignes serviteurs de la « politique culturelle

d'opposition »¹³ de Pie X, plus actif encore que Léon XIII, à toute philosophie non néo-thomiste. La presse conservatrice espagnole se fait le relais de cet anti-bergsonisme des catholiques, virulents contre une philosophie qui est, pour ainsi dire, mise entièrement à l'Index, en 1914, par Rome. En 1914, aucun catholique romain ne doit lire ni posséder les *Données immédiates, Matière et Mémoire* et *L'Évolution Créatrice*. La campagne catholique espagnole est enflammée contre le « moderniste » Bergson.

Cependant, beaucoup soutiennent que le modernisme théologique n'a pas existé en Espagne, ce pays de la Contre-Réforme, serviteur ancestral du catholicisme romain. Cette thèse de l'inexistence du modernisme théologique espagnol a empêché la critique de se pencher sur les augustiniens Marcelino Arnáiz¹⁴ (1867-1930) et Teodoro Rodríguez¹⁵, sur le jésuite Eustaquio Ugarte de Ercilla¹⁶, sur le dominicain José Cuervo¹⁷, qui sont les acteurs oubliés du bergsonisme catholique espagnol majoritaire : un anti-bergsonisme. Et pourtant, la presse et les revues catholiques espagnoles révèlent l'existence d'une farouche critique du « spiritualisme dégénéré », de la « maladie contagieuse », du « venin » que constituent, selon elles, le bergsonisme. Non seulement le modernisme théologique n'est pas absent de l'Espagne catholique, mais une campagne anti-moderniste y est mise en place, entre 1907 et la fin des années 1910, dans laquelle Bergson est stigmatisé comme un emblème de l'Antéchrist. Contrairement à la France, où Bergson attire la sympathie de bon nombre de catholiques, il est détesté par les catholiques (romains) espagnols ; la haine n'est le signe ni de l'indifférence ni d'une absence. Certes, les catholiques néo-thomistes ne veulent pas de la présence de Bergson ni du bergsonisme en Espagne, ils édifient, pour le faire disparaître, des remparts, un « bouclier sanitaire », contre cette invasion « barbare » potentielle, mais ils sont

¹³ Bonino, Serge-Thomas, O.P., études réunies par P. Levillain et J.-M. Ticchi, « Fondement doctrinal du projet léonin. *Aeterni Patris* et la restauration du thomisme », in *Le pontificat de Léon XIII. Renaissance du Saint-Siège*, Collection française de Rome, n° 368, 2006, p. 267-274 ; p. 273.

¹⁴ Arnáiz, Marcelino, « El pragmatismo », in *La Ciudad de Dios*, LXXIV, 1907, p. 89-102 ; LXXIV, 1907, p. 191-204 ; « La "filosofía nueva" », in *La Ciudad de Dios*, tomo III, vol. LXXXIII, p. 116-126 ; tomo III, LXXXIII, p. 370-380 ; vol. LXXXIV, p. 5-14 ; vol. LXXXIV, p. 265-276 ; vol. LXXXV, p. 81-92.

¹⁵ Rodríguez, Teodoro, *La Civilización moderna: su valor social*, Madrid, Universidad de El Escorial, 1916.

¹⁶ Ugarte de Ercilla, Eustaquio, « Movimiento bergsoniano », in « Boletín de filosofía contemporánea » de *Razón y Fe*, año XIII, tomo XXXVIII, janvier-avril 1914, p. 486-491 ; « Bergson, el ídolo de la filosofía francesa contemporánea », in *Razón y Fe*, año XIII, XXXIX, juillet 1914, p. 298-311 ; año XIII, tomo XXXIX, août 1914, p. 452-467.

¹⁷ Cuervo, José (Padre), « Boletín de filosofía », in *Ciencia Tomista*, Publicación bimestral de los dominicos españoles, Madrid, Santo Domingo El Relá, 1915, vol. 10, p. 420-450 ; « Boletín de metafísica », in *Ciencia Tomista*, Publicación bimestral de los dominicos españoles, Madrid, Santo Domingo El Relá, 1915, vol. 11, p. 93-113 ; « Boletín de filosofía bergsoniana », in *Ciencia Tomista*, Publicación bimestral de los dominicos españoles, Madrid, Santo Domingo El Relá, 1916, vol. 13, p. 447-460 ; « Boletín de filosofía bergsoniana », in *Ciencia Tomista*, Publicación bimestral de los dominicos españoles, Madrid, Santo Domingo El Relá, 1917, vol. 16, p. 378-403 ; « Boletín de filosofía bergsoniana », in *Ciencia Tomista*, Publicación bimestral de los dominicos españoles, Madrid, Santo Domingo El Relá, 1918, vol. 17, p. 191-214.

finalement les premiers à faire exister un bergsonisme « philosophique », dans ce pays, un anti-bergsonisme catholique. Progressivement, dans les années 1910, un autre obstacle espagnol au bergsonisme voit le jour, peut-être moins catholique et religieux que conservateur et donc politique, qui se déchaîne au moment de la Grande Guerre.

L'anti-bergsonisme conservateur, une opposition axiologique

Les différentes actions diplomatiques de Bergson, lors de 1914-1918, déclenchent, chez les conservateurs espagnols, une forte rancœur contre celui en qui ils perçoivent non plus seulement le symbole du modernisme théologique, mais aussi celui de la France pour laquelle ils nourrissent une grande ambivalence, entre autres, depuis la Révolution française et l'impérialisme napoléonien. La France est une nation, selon eux, révolutionnaire, jacobine, républicaine et germanophobe. Bergson qui exerce, sous la Troisième République française, un magistère incontesté et qui est un peu l'icône de cette génération de Français, même s'il a été haï par beaucoup d'entre eux, canalise l'hostilité des conservateurs. Il devient ainsi une figure et un enjeu politiques, en Espagne, surtout au moment de sa visite à Madrid, en mai 1916. Bergson révèle lui-même que le motif de sa mission espagnole est diplomatique, donc politique : faire basculer l'Espagne, neutre pendant le conflit, du côté des Alliés. Cette mission cristallise et « bipolarise » les positions. Il y a désormais, selon la revue réformatrice *España*, le 11 mai 1916, « bergsonianos y anti-bergsonianos », même si cette ligne de démarcation par rapport au bergsonisme se dessine déjà depuis 1907, entre deux Espagne. La presse libérale et réformatrice affiche son appui à la France et au Français. La presse conservatrice est pro-allemande et anti-bergsonienne. Les écrivains de la droite radicale espagnole, comme Eugenio D'Ors (1881-1954) ou José María Salaverría (1873-1940) construisent même une opposition axiologique à Bergson qui est, pour le premier, l'emblème du néo-romantisme, antagonique à l'« héliomachique » *Logos* rationaliste gréco-romain, pour le second, l'incarnation du monstre tricéphal maurrassien, réformatrice-révolutionnaire-romantique. Salaverría le dépeint, ainsi, comme une sorte de protestataire du catholicisme orthodoxe et, en cela, comme un héritier du protestantisme du XVI^e siècle, mais aussi comme un révolutionnaire, en ceci qu'il constitue la sève nourricière dans laquelle s'enracinent le syndicalisme révolutionnaire et l'anarchisme. Enfin, il le considère, lui aussi, comme le grand restaurateur du romantisme, en France, descendant de l'intuitionnisme de Jean-Jacques Rousseau. Ces trois caractères – dont Salaverría, cette étrange figure maurrassienne espagnole pro-allemande, l'affuble – le rendent détestable pour la plupart des catholiques/conservateurs

espagnols. Le contexte de la Grande Guerre double ainsi le rejet religieux dont Bergson fait l'objet par les catholiques (néothomistes) espagnols d'un rejet axiologique plus large, fortement politique.

Un bergsonisme catholique est-il possible, en Espagne ?

De rares figures semblent le montrer mais l'ont parfois porté, de façon contrariée. Unamuno n'a pas seulement été un lecteur de l'érasmitte bergsonien *Clarín*, il a aussi été un grand ami de catholiques modernistes, disciples de Bergson, tels que Jacques Chevalier et Maurice Legendre (1878-1955) ; il paraît ainsi porteur d'un mysticisme, certes, tragique, mais aux accents parfois bergsoniens. De même, ces deux catholiques modernistes français sont de fidèles hispanistes ; ils sont deux acteurs de la propagation espagnole de la « bonne nouvelle » bergsonienne. Juan Domínguez Berrueta (1866-1959), collègue d'Unamuno, à l'université de Salamanque, « hispanise », plus ouvertement qu'Unamuno, le bergsonisme, en « bergsonisant » le mysticisme castillan du XVI^e siècle, notamment à l'occasion du Congrès de Bologne de 1911. À la lecture des œuvres et des conférences de Juan Domínguez Berrueta, on constate qu'il utilise Bergson comme moteur pour faire advenir à la modernité les mystiques espagnols. Bergson, selon lui, les actualiserait. Enfin, un dernier homme, Juan Zaragüeta (1883-1974), essaye de réconcilier l'inconciliable : le bergsonisme et le néothomisme, ce que le Français Jacques Maritain (1882-1973) ne put jamais faire. Ce n'est, néanmoins, pas chez les catholiques que le bergsonisme fait vraiment son entrée en Espagne.

Bergson, un référent philosophique dans la refonte du paradigme institutionniste de l'École Nouvelle

Avant même le début de la Grande Guerre, les institutionnistes espagnols, qui veulent refonder la pédagogie traditionaliste, mémoristique, verbaliste et intellectualiste (herbartienne), qui pèse sur l'éducation de leur pays, cherchent des référents nouveaux pour institutionnaliser l'École Nouvelle, une école vitaliste et anti-intellectualiste. Dès le début du siècle, les philosophèmes bergsoniens commencent à circuler, dans la presse institutionniste, notamment dans les écrits pédagogiques de Juan Vicente Viqueira (1886-1924), Manuel Navarro Flores, Domingo Barnés (1879-1940), Lorenzo Luzuriaga (1889-1959) ou encore de Luis de Zulueta (1878-1964). Cette presse institutionniste est un champ de recherches inédit. Rien n'a encore été écrit sur l'impact du bergsonisme dans la psychopédagogie espagnole. Le

cloisonnement épistémologique paraît avoir fait barrage à la visibilité du bergsonisme dans la nouvelle pédagogie institutionniste : la psychologie philosophique que soutient Bergson ainsi que de nombreux autres philosophèmes bergsoniens participent à la construction de ce nouveau paradigme psycho-éducatif. Ainsi, la psychopédagogie se colore progressivement de la conceptualité bergsonienne, au début du XX^e siècle, en plus de celle des pédagogues Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Johann Pestalozzi (1746-1827), Georg Kerschensteiner (1854-1932), John Dewey (1859-1952) ou Adolphe Ferrière (1879-1960). Au cours des années 1910-1920, le substrat, entre autres, bergsonien de la psychopédagogie institutionniste passe de support latent à patent. *La Revista de Pedagogía*, fondée en 1922, prouve la structuration bergsonienne de cette pédagogie nouvelle espagnole, appelée aussi Pédagogie Active. Bergson, après avoir constitué une troisième voie ignorée ou boudée, à la fin du XIX^e-début du XX^e siècle, devient l'un des philosophes des réformistes espagnols.

Les acteurs espagnols d'une « régénération » métaphysique bergsonienne

C'est, toutefois, avec les hommes de lettres espagnols que la régénération (méta)physique semble enfin possible, en Espagne, notamment à travers les symbolistes, appelés en Espagne, « modernistes » (dans son acception littéraire et non religieuse), puis à travers l'avant-garde – qui émerge, dans le pays, dès 1907, avec le premier manifeste futuriste du Catalan Gabriel Alomar (1873-1941), et qui s'y traduit, par la suite, entre 1918-1919 et 1924, sous la forme du Créationnisme et de l'Ultraïsme. En 1897, *Clarín* sème sur un terreau non fertile, qui stérilise le germe métaphysique bergsonien. Quelques années avant 1910, l'Espagne littéraire est plus à même de comprendre l'enjeu de la protestation bergsonienne, car les philosophèmes s'y répandent de plus en plus abondamment.

C'est particulièrement à Madrid que les premières entreprises éditoriales relatives à Bergson et les premières traductions de ses œuvres sont menées. En 1900, y paraît la première traduction mondiale, par l'institutionniste M. Navarro Flores, du deuxième livre de Bergson, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación con el espíritu* ; en 1912, y est publiée, dans la maison d'édition Renacimiento, *La Evolución creadora*, traduite par l'Argentin Carlos Malagarriga ; A. Zérega-Fombona propose à la revue institutionniste madrilène *La Lectura*, en septembre 1913, la première traduction de l'essai « El alma y el cuerpo » ; cet essai est à nouveau traduit, en 1915, sous le même titre, par Edmundo González-Blanco (1877-1938) ; il paraît dans le livre *El materialismo actual por Bergson, Poincaré, Friedel, Gide, de Witt-Guizot, Riou, Roz, Wagner*, à Madrid, à la Librería Gutenberg de José Ruiz. En outre, les deux

traductions espagnoles de la thèse de Bergson par Domingo Barnés, *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, sont publiées à Madrid, l'une, en 1919, à la Biblioteca moderna de filosofía y ciencias sociales, la seconde, chez Francisco Beltrán, à la Librería española y extranjera, en 1925. Enfin, en 1928, l'un des grands traducteurs espagnols de Nietzsche, Eduardo Ovejero y Maury, traduit *La energía espiritual* qui paraît à Madrid, chez Daniel Jorro, à la Biblioteca científico-filosófica. L'essai de Bergson, *La Risa: Ensayo sobre la significación de lo cómico*, paraît, lui, à Valence, dans la maison d'édition Prometeo, à la Biblioteca de cultura contemporánea, en 1914. Les publications espagnoles, postérieures à 1939 et relatives à Bergson, se font majoritairement, non plus depuis l'Espagne mais depuis l'Amérique latine¹⁸ : la dernière œuvre de Bergson, publiée, en France, en 1932, est ainsi traduite par José Miguel González Fernández sous le titre *Las dos fuentes de la moral y de la religión* ; elle paraît dans la maison d'édition Sudamerica, à Buenos Aires, en 1946.

Or, dans le Madrid des années 1900-1910, beaucoup de poètes modernistes, influencés par l'esthétique des symbolistes européens, notamment Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, Laforgue (1860-1887), Corbière (1845-1875) ou encore Maeterlinck (1862-1949), évoquent dans leurs conversations le nom de Bergson. L'Espagne moderniste véhicule sous une modalité particulière les philosophies en vogue à cette époque. C'est dans les *tertulias*, ces espaces de dialogue qui ont fait et font toute la tradition orale de l'Espagne, que la conceptualité bergsonienne circule, notamment à Madrid, Barcelone, Oviedo, Valence, Salamanque. Le nom de Bergson est évoqué, pour la première fois, à la fin du XIX^e siècle, dans le grand salon littéraire et scientifique de l'Athénée madrilène, sans doute dans la *tertulia* appelée *cacharrería* (« bazar »), lors de brûlants débats opposant notamment le médecin psychiatre positiviste wundtien et anti-bergsonien, Luis Simarro (1851-1921), et le philologue Eduardo Benot. Les cafés littéraires environnants participent aussi à la diffusion du bergsonisme. Paradoxalement, les médecins psychiatres madrilènes, grands admirateurs de Ribot, qui cherchent à institutionnaliser la psychologie scientifique, au début du siècle, en pourfendant la psychologie philosophique de Bergson, sont des passeurs culturels importants de la philosophie et même de la métaphysique : les Docteurs Luis Simarro et Nicolás Achúcarro (1880-1918) permettent ainsi à Juan Ramón Jiménez (1881-1958) et au groupe de poètes modernistes qui les entourent de découvrir, non seulement Nietzsche, mais aussi Bergson. Ils possèdent, en effet, dans leur bibliothèque des livres sur/de Bergson et de nombreuses revues scientifiques et littéraires. Toutefois, l'approche du bergsonisme par ces

¹⁸ Excepté les *Obras escogidas* (Madrid, Aguilar, 1963) traduites par José Antonio Miguez, qui en a également écrit le prologue.

« modernistes » espagnols n'est pas systématique. Néanmoins, ces poètes, plus largement ces penseurs modernistes, font rayonner le bergsonisme, dans l'étroite « république des lettres » espagnole.

Il faut, à cette occasion, critiquer la construction schématique élaborée par l'historiographie empêchant de considérer le rôle qu'a eu le modernisme littéraire dans le transfert culturel du bergsonisme en Espagne. En effet, pendant de longues années, on a opposé le modernisme esthétique espagnol à la « génération de 98 », dépeinte comme une génération consciencieuse, politique et engagée, stigmatisant les poètes modernistes comme leur exacte antithèse, c'est-à-dire comme des poètes égocentriques, capables de se perdre dans les abîmes de leur conscience alors que leur pays gisait dans la plus grande décadence. Or, beaucoup ont déjà critiqué le manichéisme de cette représentation. Nous voudrions aller plus loin. La métaphysique bergsonienne est entrée, certes à petits pas et de façon souvent méconnaissable, mais elle a tout de même été portée, de la façon la plus originale, et très tôt, dans les années 1900-1910, par les poètes, dans ce pays. Il nous faut aussi corriger la chronologie habituelle, selon laquelle A. Machado n'aurait découvert le bergsonisme qu'au moment de se rendre à Paris, en 1910. Madrid est, dès le début du siècle, un vivier d'élèves espagnols de Bergson. La création par les institutionnistes, en 1907, de la *Junta para ampliación de estudios*, en offrant aux étudiants des bourses de mobilité européenne, leur permettent d'aller écouter le maître au Collège de France et de créer, à leur retour, une atmosphère propice à l'éclosion du bergsonisme. Dès 1907, le régénérationnisme par l'Europe connaît alors un nouveau souffle. En outre, en 1910, est fondée la *Residencia de Estudiantes*, dans la capitale, qui devient un lieu de rencontres de la jeune garde institutionniste espagnole, un vecteur de la circulation des pensées européennes nouvelles que les étudiants espagnols goûtent « à la source ». Un grand nombre de boursiers de la *Junta* s'y croisent. 1910 marque ainsi la possible mise en commun des idées européennes dans l'élitiste espace public qu'offre la *Residencia* madrilène. Les élèves y côtoient alors d'autres élèves de Bergson qui croisent, à leur tour, des piliers de l'Institution qui, sans avoir été nécessairement étudiants du philosophe français, connaissent parfois déjà bien le bergsonisme : Juan-Vicente Viqueira qui écoute Bergson, à Paris, dès 1902, croise Antonio Machado, qui connaît sans doute le philosophe par Unamuno et par les *tertulias* de Eduardo Benot, depuis le début du siècle ; il rencontre, à son tour, le sociologue repentini Victoriano García Martí (1881-1966) qui parle à Manuel García Morente (1886-1942), installé à Paris, entre 1903 et 1907 ; ce dernier y côtoie l'ancien boursier de l'ENS, Lorenzo Luzuriaga (1889-1959) ou Eugenio D'Ors (1881-1954), qui est envoyé, lui, à Paris, au début des années 1910. Enfin, Unamuno, qui connaît Bergson, depuis

1897 au moins, est un pilier de la *Residencia* que fréquente aussi Ortega qui découvre Bergson, avant de partir en Allemagne, vers 1905. La pensée bergsonienne circule donc chez les institutionnistes, dès les années 1900-1910, et Madrid devient le foyer de fermentation du bergsonisme, un bergsonisme non plus importé de France, mais « naturalisé » espagnol. Dans ce vivier moderniste, les poètes Rubén Darío, Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez ou encore Victoriano García Martí ont ainsi cherché à faire éclore les philosophèmes vitalistes bergsoniens dans leur prose poétique ou leurs vers intimistes.

Bergson n'influence pas seulement les modernistes littéraires espagnols. En 1907, l'année où il publie *L'Évolution créatrice*, émerge en Europe, en Italie notamment (depuis 1904), mais aussi à Paris et, faiblement, en Espagne, un mouvement de renouveau esthétique, appelé « futurisme ». L'« hypervitalisme » futuriste – qui tente de rompre avec le vitalisme intérieur symboliste/moderniste – s'inspire de l'énergétisme nietzschéen et du bergsonisme. Bergson devient alors un référent presque contradictoire, l'un des socles théoriques non seulement du modernisme esthétique, mais aussi de l'avant-garde et de sa préhistoire futuriste – association bien peu connue. Or, Antonio Machado n'est pas le seul responsable de la construction indirecte d'un hiatus historiographique empêchant de penser le lien entre Bergson et les avant-gardes espagnoles. Ortega y Gasset a également élaboré, dans son livre *La deshumanización del arte* (1925), une représentation faussée entre, d'une part, le modernisme et, d'autre part, les avant-gardes, niant toute continuité dans leur esthétique. En Espagne, il n'y a, en réalité, aucune dichotomie entre le modernisme esthétique et les avant-gardes. Ces dernières tentent un dépassement dialectique du modernisme. Elles intensifient le vitalisme moderniste intériorisé dans leur esthétique. Elles l'« hypervitalisent ». Les manifestes créationnistes de Huidobro ou les écrits ultraïstes de G. de Torre ou de R. Cansinos Assens sont, ainsi, empreints des philosophèmes hypervitalistes de *L'Évolution Créatrice*. Par conséquent, la philosophie bergsonienne qui ne pouvait pas avoir d'existence à la fin du XIX^e siècle, en Espagne, du fait de l'intransigeance de l'Espagne officielle conservatrice et du fait de la radicalité des positions de l'avant-garde institutionniste, en psychologie notamment, commence à fleurir dans la prose poétique ou poésie en vers des modernistes, puis plus tard des avant-gardes esthétiques. Ce ne sont pas, semble-t-il, initialement les philosophes qui ont relancé l'appétit (méta)physique en Espagne, ce sont les poètes.

Le terreau philosophique retrouvé ? Bergson à l'« École de Madrid »

Toutefois, une école philosophique se met en place, en Espagne, en 1910, au moment où le premier « vrai philosophe » espagnol du XX^e siècle, José Ortega y Gasset, est nommé à la chaire de métaphysique de l'Université de Madrid. Néanmoins, lorsqu'après de très longues années d'absence, la philosophie « se régénère », en Espagne, c'est sous l'influence d'un germaniste. Formé par les néo-kantiens de l'école de Marbourg, Hermann Cohen (1842-1918) et Paul Natorp (1854-1924), Ortega y Gasset n'a pas initialement une grande sympathie pour le caractère intuitionniste et mystique du bergsonisme, même s'il le lit et que sans le revendiquer ouvertement, Bergson l'inspire beaucoup. Sa bibliothèque privée en est un signe. Encore une fois, la visibilité d'un bergsonisme espagnol semble diminuer, Ortega ne cessant de clamer les travers d'une philosophie qui apparaît régulièrement sous sa plume comme limitée, radicale et anti-intellectualiste. Par conséquent, le rapport au bergsonisme du groupe philosophique nouvellement créé dans la capitale – l'« École de Madrid » – semble, lui aussi, « contrarié ». Et pourtant, les disciples les plus importants de cette école philosophique, tels que Xavier Zubirí (1898-1983), Joaquín Xirau (1895-1946), puis plus tard, María Zambrano (1904-1991), José Ferrater Mora (1912-1991), Julián Marías (1914-2005), sont tous de grands lecteurs de Bergson et diffuseurs du bergsonisme. Ainsi, l'ami d'Ortega, García Morente, écrit, en 1917, la première monographie espagnole sur Bergson, intitulée *La filosofía de Henri Bergson* ; plus tard, après le démantèlement matériel de l'École de Madrid par les nationalistes, José Gaos écrit, en 1941, un *Homenaje a Bergson*, tout comme Zubirí ; la même année, Zaragüeta publie *La intuición en la filosofía de Bergson* ; en 1944, Xirau fait paraître *Vida, pensamiento y obra de Bergson* ; Ferrater Mora écrit le prologue de son dernier livre : *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, publiée en 1946 ; de même, la philosophie poétique de Zambrano semble s'inscrire, pour une part, dans une tradition bergsonienne. Enfin tous les anciens élèves de philosophie de l'Université Centrale, tels que Marías, Granell, etc., témoignent *a posteriori* de la place qu'a eue le bergsonisme, dans l'enseignement philosophique madrilène.

Ortega est-il, ainsi, le vrai porte-parole philosophique du bergsonisme en Espagne, comme on l'entend souvent ? Il est frappant de constater que l'historiographie cite peu le nom de García Morente dans la diffusion du bergsonisme, alors qu'il est le grand philosophe bergsonien en Espagne. Plus largement, pourquoi tous les travailleurs philosophiques de l'ombre ne sont-ils pas évoqués, alors que ce sont eux qui traduisent Bergson, qui choisissent de le publier, eux qui veulent exposer didactiquement sa pensée, sous forme de livres, de conférences ou de cours, eux qui lui donnent une existence hispanique propre et qui permettent de parler d'un « bergsonisme espagnol » ? C'est aussi contre cette méprise et ces

diverses négligences que ce travail s'érige. N'oublions désormais plus Leopoldo Alas, les institutionnistes Domingo Barnés, Juan Vicente Viqueira, Manuel Navarro Flores, le catholique Juan Domínguez Berrueta, l'anti-Durkheim espagnol, Victoriano García Martí, les pédagogues réformistes Luis de Zulueta ou encore Lorenzo Luzuriaga, trop systématiquement considérés comme penseurs « mineurs », alors qu'ils ont tous œuvré à une forme de régénération métaphysique espagnole : ils ont permis qu'une philosophie aussi essentielle que le bergsonisme se répande dans un pays *a priori* peu enclin à la métaphysique. Avec pragmatisme, ils ont su extraire du bergsonisme, sans le « dégrader », une conceptualité utile à d'autres sciences, comme la psychopédagogie, et à des sphères plus « excentrées » encore. Par conséquent, ces figures mineures ne méritent pas d'être occultées par les auteurs que l'historiographie a toujours considérés comme majeurs, tels qu'Ortega ou Unamuno. Cette forme d'admiration historiographique, parfois même hagiographique, est périlleuse dès lors qu'elle ne donne pas de visibilité à ceux qui ont une importance dans l'histoire de la pensée espagnole, parce qu'ils en ont été les acteurs, d'une façon ou d'une autre. La découverte de ces chaînons manquants doit devenir une nouvelle exigence scientifique dans l'histoire des idées espagnoles.

Conséquences du franquisme : la « sublimisation » de l'histoire philosophique contemporaine espagnole ?

Trop de critiques ont essayé de dévaloriser l'importance structurelle de la philosophie bergsonienne dans l'histoire des idées, comme s'il avait été un penseur secondaire, auquel Unamuno et Ortega n'auraient rien à envier. Beaucoup répètent que ces deux Espagnols n'ont aucune « dette » à l'égard de Bergson, que leurs pensées ont évolué « de façon parallèle », sans point de contact, comme s'ils donnaient l'impression que l'Espagne avait déjà assez « payé ». Cette critique laisse entendre qu'il ne faut plus charger ce pays, lui qui a traversé près de quarante ans de censure idéologique. Or, l'historiographie mondiale a-t-elle été injuste à l'égard de ces deux hommes, même s'il faut le reconnaître, les noms d'Unamuno et Ortega sont les deux seuls connus en matière de « philosophie » espagnole ? Deux logiques semblent discorder : d'une part, une logique désaffectée qui tente d'écrire l'histoire de la philosophie européenne et mondiale et qui ne donne pas vraiment d'importance structurelle aux philosophies d'Unamuno et d'Ortega, qui ne leur concède pas une place d'inventeurs philosophiques, au même titre qu'un Nietzsche ou un Husserl, d'autre part, une logique plus partisane. Cette dernière semble exercer une pression : elle cherche à démontrer, avec une

certaine raideur, que l'Espagne qui a été privée de voix, pendant toutes ces années, a le droit d'exister (philosophiquement). Cette seconde logique est-elle suivie dans l'esprit le plus scientifique possible ? Il semble que la dictature de Franco ait fait adopter une perspective particulière à l'historiographie hispaniste, celle de défendre le patrimoine culturel national de l'ère pré-franquiste, comme si elle se devait de défendre un paradis perdu, une période intellectuelle et philosophique « pleine », pour contrecarrer l'inanité intellectuelle de la période franquiste. Sans la dictature, l'historiographie hispaniste aurait-elle cherché à ce point à glorifier et idéaliser les « philosophes » de la « *Edad de Plata* » ? L'ère dictatoriale n'a-t-elle pas infléchi l'historiographie, en survalorisant cette période, dans le domaine de la philosophie ? Les historiographes cherchent, en effet, trop à reconstruire (inventer ?) une histoire de la philosophie espagnole au XX^e siècle. Toutefois, si la dictature met, en effet, un terme au processus de germination philosophique qui commence en Espagne, dans les années 1910, il faut bien le reconnaître, la philosophie systématique n'intéresse pas beaucoup les Espagnols ; en effet, avant que ne sévissent les nationalistes, l'Espagne se démarque déjà des autres pays d'Europe par sa déficience théorique philosophique. Ainsi, sans doute irrité par tous les efforts frustrés d'Ortega ou encore García Morente pour faire éclore une tradition philosophique espagnole, on a trop cherché à faire exister une école de philosophie espagnole au début du XX^e siècle, oubliant la réalité : l'une des grandes spécificités de l'histoire de la pensée en Espagne, au début du siècle, est d'avoir été, en un sens, peu sensible à la restauration de la métaphysique. Par conséquent, la dictature franquiste, en empêchant une tradition philosophique espagnole libre de se constituer, a contribué à la manie actuelle de vouloir révéler l'existence d'une philosophie espagnole spécifique, au début du siècle. Les historiographes essayent ainsi de remédier à une double absence philosophique dans ce pays ; la première absence est due à des causes internes qui expliquent une forme d'inexistence de la philosophie « philosophique » (expression d'Ortega y Gasset) espagnole, même si, dès 1910, « l'École de Madrid » se met bien en place, après des années d'inertie métaphysique. L'inexistence seconde s'explique par l'éradication systématique de toute pensée libre par le régime franquiste. Par conséquent, les historiographes nimbent d'une gloire bien souvent abusive des penseurs qu'ils considèrent comme des grands créateurs philosophiques, alors qu'ils n'ont pas pensé *ex nihilo*. Dans ces conditions, est-ce servir l'Espagne que de lui inventer une histoire philosophique, tandis que sa spécificité de fait est d'avoir une histoire philosophique contrariée ? Ne pas considérer cette singularité, n'est-ce pas se perdre dans une approche trop affective ? Servir scientifiquement l'Espagne, c'est peut-être reconnaître qu'Unamuno comme Ortega, s'ils ont été érigés en « vedettes philosophiques », ont été, la

plupart du temps, des révélateurs de ce qui a été inventé et écrit en dehors de l'Espagne. Certes, ils ont servi leur pays, mais aucun scientifique ne doit participer à la réinvention d'une tradition philosophique espagnole au nom d'une sorte d'égalisation des histoires européennes. L'Espagne a eu un destin culturel, intellectuel et philosophique particulier. On ne peut pas reconstruire le rôle joué par certains intellectuels dans l'émergence d'une philosophie qui ne serait qu'espagnole. Ils se sont inspirés, bien plus qu'ils ne le laissent supposer, des paradigmes philosophiques européens. Et avouer cela, c'est peut-être ne plus s'inscrire dans une logique de dette à l'égard d'un pays qui a souffert de son musellement idéologique. Il faut donc pouvoir travailler sur le lien entre un philosophe français et l'Espagne, sans avoir à s'excuser et donc sans chercher à se faire les constructeurs d'une histoire philosophique hyperbolisée ou sublimisée.

Espagne, prisonnière de l'intellectualisme platonicien

La singularité de la pensée espagnole se révèle par d'autres biais qu'à travers la philosophie *stricto sensu*. Mais ni l'Espagne ni ses historiographes ne sont manifestement fiers de cette spécificité. Certes, l'Espagne du XX^e siècle n'a pas eu de Nietzsche, d'Husserl, de Bergson, d'Heidegger, au début du siècle, et plus tard, pour d'autres raisons, encore moins de Sartre, de Deleuze, de Foucault, de Lacan, parce que la pensée libre ne pouvait exister sous le franquisme. Aujourd'hui encore, la philosophie « philosophique », en Espagne, ne semble pas vraiment espagnole. L'enseignement philosophique est un enseignement souvent d'histoire de la philosophie et non de philosophie proprement dite. L'Espagne ne semble pas avoir conscience que sa philosophie n'est pas strictement philosophique. Ses philosophes sont des essayistes qui philosophent poétiquement. Tant que l'on considérera la philosophie poétique comme une branche inférieure de la philosophie, l'Espagne cherchera sa philosophie là où elle n'est pas. Finalement, l'Espagne a été, au début du XX^e siècle, le terrain d'affrontement d'une polémique sourde qui existe depuis le platonisme au moins. En effet, selon la taxonomie établie au V^e siècle avant Jésus-Christ, les poètes sont considérés comme des « artisans » du beau et, en cela, comme une catégorie inférieure à celle des métaphysiciens, les contemplateurs directs du Soleil et de l'idée de Beau. Non la poésie ou la « philosophie poétique » (pour reprendre l'expression de García Martí, qualifiant le bergsonisme) ne sont pas inférieures à la philosophie « philosophique ». Cessons d'être prisonniers de l'intellectualisme platonicien, l'Espagne ne doit avoir honte d'avoir su parler de la vie, non comme une philosophe au sens strict, mais comme une poétesse, parfois

bergsonienne. Les Espagnols sont les artisans d'une pensée de la vie, d'une « esthétique de l'existence » (Bernard Milhaud). Si aujourd'hui, les philosophes espagnols sont dans une perpétuelle phase philosophique post-kantienne, comme s'ils n'étaient jamais vraiment sortis de la brumeuse phase krausiste, et si l'historiographie cherche coûte que coûte à construire une histoire philosophique de la philosophie espagnole, sans doute cherchent-ils à aller à l'encontre de leur inclination profonde. Lisons plutôt des essais comme « Teoría y juego del duende » de García Lorca, ou Zambrano, García Bacca, Bergamín, et l'on comprendra par quelles modalités spécifiques l'Espagne a vraiment philosophé. Il est temps que cette nation s'approprie sa tradition philosophique qui ne se renferme jamais dans les raideurs de la systématisation, mais qui cherche à rendre la respiration et les ondulations de la vie. Qu'ils se mettent en marche vers la reconstitution d'une histoire poétique de leur philosophie, dont Bergson a été, de façon contrariée, un acteur. Une étude, plus large que la nôtre, sur la spécificité de la philosophie espagnole, poétique, est encore à mener. Un grand travail d'histoire culturelle reste aussi à écrire sur le lien ambivalent de l'Espagne à la notion de « vitalisme » qui lui est essentielle. La notion de vie est omniprésente dans les écrits des Espagnols au début du XX^e siècle, comme s'ils en avaient été privés pendant des siècles. Ce pays a une appétence particulière au vitalisme et c'est souvent dans cette quête vitale/vitaliste, en cherchant à exprimer une pensée incarnée, dans sa célébration de la vie, qu'éclot la philosophie espagnole, intimement poétique.

D'autre part, on comprend, dans cette logique historiographique que l'analyse du lien de l'Espagne au bergsonisme n'ait pas été menée jusqu'à présent. C'était sans doute risquer d'ériger une nouvelle fois la France en modèle culturel, en bonne élève que la Péninsule devait suivre pour ne pas être relayée sur le banc des nations retardataires. Il faut nuancer cette vision schématique d'une France paradigmatique et imitable et d'une Espagne maladroite, incapable d'être indépendante en matière de philosophie. La pensée ne « descend » pas d'un pays vers un autre, comme d'un piédestal, elle se propage dans une forme d'horizontalité. Son moteur n'est pas l'orgueil de s'imposer ; la pensée est mue par une dynamique désintéressée de mixage ; l'élan qui la porte l'aide à s'entrelacer, tel un fluide, avec les pensées ou philosophèmes autochtones. García Morente dit, d'ailleurs, de la philosophie qu'elle est apatride et qu'elle ne connaît aucune frontière¹⁹. Au-delà des cadres spatiaux et temporels, la philosophie n'appartient qu'à une « république » universelle : une

¹⁹ « La philosophie n'a pas de patrie. C'est une erreur lamentable que d'apposer au substantif " philosophie " l'adjectif " nationale ". Erreur lamentable, parce que la philosophie est précisément le contraire du particularisme national, elle est universelle » (Manuel García Morente, « La filosofía en España », in *OC I (1906-1936)*, vol. 2, p. 412).

république de la philosophie. Et tenter de reconstituer l'existence du bergsonisme en Espagne, ce n'est pas chercher à démontrer, dans une logique partisane et nationaliste, la toute-puissance de la France qui imposerait son hégémonie culturelle sur l'Espagne, mais c'est se centrer sur l'Espagne pour découvrir, de façon désintéressée, ses modalités singulières de penser.

Bibliographie

- Bergson, Henri, *Œuvres*, Paris, Puf, édition du Centenaire, [1959], 2001.
- Bergson, Henri, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación con el espíritu*, traducción de M. Navarro Flores, Madrid, s.n., 1900.
- Bergson, Henri, *La Evolución creadora*, traducción de Carlos Malagarriga, Madrid, Renacimiento, 1912.
- Bergson, Henri, « El alma y el cuerpo », traducción de Alberto Zerega-Fombona, Madrid, La Lectura, septiembre 1913.
- Bergson, Henri, *La Risa: Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Valencia, Prometeo, Biblioteca de cultura contemporánea, 1914.
- Bergson, Henri, « El alma y el cuerpo », *El materialismo actual por Bergson, Poincaré, Friedel, Gide, de Witt-Guizot, Riou, Roz, Wagner*, versión española de Edmundo González-Blanco, Madrid, Librería Gutenberg de José Ruiz, Ruiz Hermanos sucesores, 1915.
- Bergson, Henri, *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de D. Barnès, Madrid, Biblioteca moderna de filosofía y ciencias sociales, 1919.
- Bergson, Henri, *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de D. Barnès, Madrid, Francisco Beltrán, Librería española y extranjera, [1919], 1925.
- Bergson, Henri, *La energía espiritual*, traducción de Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, Daniel Jorro, Biblioteca científica filosófica, 1928.
- Bergson, Henri, « Introducción a la metafísica », traducción de C. M. Onetti, in *Valoraciones*, Argentina, n°12, 1928.
- Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, prólogo de José Ferrater Mora, traducción de José Miguel González Fernández, Buenos Aires, Editorial Sudamerica, 1946.
- Bergson, Henri, *Obras escogidas*, traducción y prólogo de José Antonio Miguez, Madrid, Aguilar, 1963.
- Bergson, Henri, *El pensamiento y lo moviente*, traducción de M. H. Alberti, Buenos Aires, La Pleyade, 1972.
- Bergson, Henri, *La Evolución creadora*, traducción de María Luisa Pérez Torres, Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral, 1973.
- Arnáiz, Marcelino, « El pragmatismo », in *La Ciudad de Dios*, LXXIV, 1907, p. 89-102 ; LXXIV, 1907, p. 191-204.
- Arnáiz, Marcelino, « La “filosofía nueva” », in *La Ciudad de Dios*, tomo III, vol. LXXXIII, p. 116-126 ; tomo III, LXXXIII, p. 370-380 ; vol. LXXXIV, p. 5-14 ; vol. LXXXIV, p. 265-276 ; vol. LXXXV, p. 81-92.
- Atencia, J. M^a, « Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset », *LOGOS. Anales del Seminario de metafísica*, 2003, 36, p. 67-98.
- Azouvi, François *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, NRF, essais, 2007.
- Bonino, Serge-Thomas, O.P., études réunies par P. Levillain et J.-M. Ticchi, « Fondement doctrinal du projet léonin. *Aeterni Patris* et la restauration du thomisme », in *Le pontificat de Léon XIII. Renaissance du Saint-Siège*, Collection française de Rome, n° 368, 2006, p. 267-274.
- Chevalier, Jacques, *Bergson*, Paris, Plon, coll. « Les maîtres de la pensée française », 1926.
- Cuervo, José (Padre), « Boletín de filosofía », in *Ciencia Tomista*, Publicación bimestral de los dominicos españoles, Madrid, Santo Domingo El Rela, 1915, vol. 10, p. 420-450.
- Cuervo, José (Padre), « Boletín de metafísica », in *Ciencia Tomista*, Publicación bimestral de los dominicos españoles, Madrid, Santo Domingo El Rela, 1915, vol. 11, p. 93-113.
- Cuervo, José (Padre) « Boletín de filosofía bergsoniana », in *Ciencia Tomista*, Publicación bimestral de los dominicos españoles, Madrid, Santo Domingo El Rela, 1916, vol. 13, p. 447-460.
- Cuervo, José (Padre) « Boletín de filosofía bergsoniana », in *Ciencia Tomista*, Publicación bimestral de los dominicos españoles, Madrid, Santo Domingo El Rela, 1917, vol. 16, p. 378-403.

- Cuervo, José (Padre), « Boletín de filosofía bergsoniana », in *Ciencia Tomista*. Publicación bimestral de los dominicos españoles, Madrid, Santo Domingo El Relá, 1918, vol. 17, p. 191-214.
- García Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, Selección e introducción de Pedro Muro Romero, Madrid, Colección Austral, Espasa-Calpe, S.A., [1917], 1972.
- García Morente, « La filosofía en España », in *OCI (1906-1936)*, vol. 2, p. 412.
- Gómez Molleda, María Dolores, *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, CSIC, Escuela de historia moderna, 1981.
- González-Blanco, Andrés, « La filosofía de Bergson », in *Nuestro tiempo*, écrit le 8 mai 1916, juin 1916.
- Lacau St Guily, Camille, *Une histoire contrariée du bergsonisme en Espagne*, Biblioteca Cervantes virtual, Alicante, 2011.
- Landeira, Mary-Jo, *La présence de Bergson dans l'œuvre d'Antonio Machado*, Thèse 3^e cycle, Paris, 1978.
- Machado, Antonio, *Los Complementarios*, [1914] Edición crítica por Domingo Ynduráin. I/II, Madrid, Taurus, 1972.
- Milhaud, Bernard, *Prolégomènes à une esthétique de l'existence. Ortega y Gasset entre Bergson et Heidegger*, Préface d'Alain Guy, Toulouse, Éditions universitaires du Sud, 1996.
- Mossé-Bastide, Rose-Marie, *Bergson éducateur*, Paris, Puf, 1955.
- Ortega y Gasset, José, *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*, in *Obras Completas*, tomo III (1917-1925), Madrid, Taurus, Ed. Fundación José Ortega y Gasset, Centro de estudios orteguianos, [1925], 2005, p. 845-916.
- Palacios, Juan-Miguel, « Bergson en Espagne : les conférences des 2 et 6 mai 1916 : L'âme humaine ; la personnalité » [documents rassemblés] par Juan-Miguel Palacios ; traduction de Michel Gauthier, in *Les études bergsoniennes*, vol. IX, Paris, Puf, 1970.
- Rivera de Ventosa, Enrique, « Henri Bergson y Miguel de Unamuno. Dos filósofos de la vida », in *Cuadernos de M. de Unamuno*, Salamanca, Facultad de filosofía y letras, Universidad de Salamanca, 1972, p. 99-125.
- Rodríguez, Teodoro, *La Civilización moderna: su valor social*, Madrid, Universidad de El Escorial, 1916.
- Salaün, Serge, « Les Avant-gardes poétiques espagnoles (années 20 et 30) : Mimétisme et originalité », *Semiotische Weltmodelle*, Hartmut Schröder, Ursula Bock (Hg.), Berlin, Lit Verlag, 2010, p. 481-495.
- Thibaudet, Albert, *Le bergsonisme*, 2 vol., [1923], Paris, Gallimard, NRF, 7^e éd., 1924.
- Torre, Guillermo (de), *Literaturas europeas de vanguardia*, Madrid, Caro Raggio, 1925.
- Ugarte de Ercilla, Eustaquio, « Movimiento bergsoniano », in « Boletín de filosofía contemporánea » de *Razón y Fe*, año XIII, tomo XXXVIII, janvier-avril 1914, p. 486-491.
- Ugarte de Ercilla, Eustaquio, « Bergson, el ídolo de la filosofía francesa contemporánea », in *Razón y Fe*, año XIII, XXXIX, juillet 1914, p. 298-311 ; año XIII, tomo XXXIX, août 1914, p. 452-467.
- Valentí Camp, Santiago, « Enrique Bergson », in *Ideólogos, teorizantes y videntes*, Barcelona, Minerva, 1922.
- Xirau, Joaquín, *Vida, pensamiento y obra de Bergson*, México, Editorial Leyenda, 1944.
- Xirau, Joaquín, « La plenitud orgánica (Homenaje a Bergson) » [1941], in *Obras Completas*, III, Escritos sobre historia de la filosofía, vol. 2, Artículos y ensayos, Ed. de Ramón Xirau, Barcelona, Anthropos Editorial, 2000.
- Zaragüeta, Juan, *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 1941.
- Zubirí, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía (Aristote-Kant-Comte-Bergson-Husserl)*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Moneda y Crédito, 1963.