



HAL
open science

“ Pour un regard nouveau porté sur la “ philosophie espagnole ” ”

Camille Lacau St Guily

► To cite this version:

Camille Lacau St Guily. “ Pour un regard nouveau porté sur la “ philosophie espagnole ” ”. Cahiers de civilisation espagnole contemporaine (de 1808 au temps présent), Histoire politique, économique, sociale et culturelle, 2014. hal-03537579

HAL Id: hal-03537579

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03537579v1>

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, introduction « Pour un regard nouveau porté sur la “ philosophie espagnole ” » du Dossier spécial des *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, sur « Philosophie et Espagne- Espagne et philosophie », n° 12, 2014, ISSN 1957-7761.

« Pour un nouveau regard porté sur la “ philosophie espagnole ” »

Ce dossier consacré à la vaste question du lien entre la philosophie et l'Espagne, ou l'Espagne et la philosophie pourrait, d'une certaine façon, être considéré comme un symptôme, le symptôme d'une faille, d'une carence, d'un rapport problématique de l'Espagne à la philosophie ou que nombre de constructeurs du discours historiographique officiel de l'histoire des idées espagnoles nourrirait paradoxalement avec elle. Car, alors que le lien est évident entre l'Allemagne et la philosophie, la France, l'Angleterre, l'Italie et elle, pour ne parler que des voisins de la péninsule ibérique, cette dernière est systématiquement stigmatisée comme une figure mineure, pire, inexistante, dans l'histoire de la philosophie mondiale. Le constat est désolant, voire cruel, mais l'articulation dialectique de l'Espagne à la philosophie semble ne pas se faire, non pas parce que les deux termes cultiveraient des rapports antithétiques ou polémiques l'un envers l'autre — l'antithèse constituant l'un des temps de la dialectique —, mais parce que, comme indifférents l'un à l'autre, ils ne pourraient pas s'épouser, s'interpénétrer avec fluidité.

Mais alors faut-il poser le diagnostic d'une “*anomalía española*” (María J. Ortega Máñez) ? S'agirait-il d'une pathologie intrinsèque à la péninsule ibérique ou un rapport morbide de la critique à la philosophie ? Serait-ce une infirmité, une indisposition foncière ? Une crise passagère ? Peut-on légitimement parler d'un syndrome aphilosophique espagnol ?

En réalité, on peut parler d'un « syndrome aphilosophique espagnol » si l'on se place dans une logique intellectualiste, platonicienne¹. Si seule la philosophie rationaliste est reconnue et représente l'orthodoxie en matière d'« amour de la sagesse », il est évident que la « philosophie espagnole » n'aura pas droit de cité dans une *agora* que l'on pourrait alors qualifier d'autoritaire, homogène et réductionniste et qu'elle se sentira ridicule dans la forme si singulière qu'elle revêt, en tout cas, lors du XX^{ème} siècle : une prose souvent fleurie, vivante, poétique, que Ricardo Tejada, dans son article “*¿El ensayo filosófico en lengua*

¹ Idée démontrée, entre autres, dans Camille Lacau St Guily, *Une histoire contrariée du bergsonisme en Espagne (1889-années 1920)*, thèse soutenue en novembre 2010, à Paris III, sous la direction de Serge Salaiün, à paraître aux éditions L'Harmattan, et actuellement consultable sur la *Biblioteca Cervantes Virtual*, Alicante, 2011: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/une-histoire-contrariee-du-bergonisme-en-espagne-1889-annees-1920/>; ou encore dans « Encombres, gênes et résistances : les singulières “rencontres” du bergsonisme en Espagne (1889-années 1920) », in *Annales bergsoniennes*, tome V, sous la dir. de F. Worms, Paris, collection Épiméthée, PUF, janvier 2012, ISBN 978-2-13-058673-9, p. 457-487.

española : una respuesta unificada al problema de la modernidad y del progreso?” définit comme une prose “asiática”. Si l’*agora* philosophique universelle est composée d’une assemblée de penseurs austères, rigides voire rigoristes, pour qui seule la raison constitue le baromètre critériologique du vrai, alors la philosophie espagnole apparaîtra comme un maladroit albatros, honteux, gauche et veule. Si, en revanche, la *doxa*, endurcie par certains philosophes majeurs eux-mêmes, accepte de se convertir et daigne ne plus se moquer, mépriser ou minorer une philosophie qui s’abreuve à d’autres sources qu’à la raison pure, on comprendra que l’Espagne n’a jamais été fâchée avec la philosophie et l’historiographie pourra célébrer une réalité qui existe déjà : la « philosophie espagnole ».

Mais avant de pouvoir honorer son existence, il s’agit de la « révéler ». En effet, la réalité de la philosophie espagnole ne se contemple pas immédiatement. Une partie de ce dossier vise à « remédier » à cette modalité problématique d’existence de la philosophie dans ce pays, en recherchant le « lieu de la philosophie espagnole ». On notera, d’ailleurs, l’importance des questionnements, dans ce dossier, relatifs à ce thème. Le beau titre de l’article de M. Ortega Máñez le montre “*Un lugar de la filosofía española de cuyo nombre no queremos acordarnos*”. Ainsi, on se demandera si la philosophie espagnole, « créatrice », n’existe « nulle part », comme s’interroge Luisa Montaña, dont l’article “*¿Existe un pensamiento español hoy?*” est un cri de contestation contre sa nullité, pourrait-on dire, ou plutôt sa disparition dramatique actuellement, qu’elle explique par différents facteurs (politiques, intellectuels, épistémologiques, etc.). La logique actuelle tend notamment à séparer dangereusement la philosophie de la vie, alors que ce lien entre les deux est ombilical, en Espagne. Si on ne nourrit plus la philosophie à la source vitale et que la vie, au sens large, n’est plus pensée par la philosophie, dans ce pays, ce dernier risque de se retrouver dans une mortelle impasse. Il faut donc remédier à cette séparation de la philosophie et de la vie, en réhabilitant ce que Luisa Montaña appelle la “*filosofía práctica*”, et que María Zambrano (1904-1991) appelle “*realismo filosófico*”, scission contre laquelle l’œuvre de la philosophe andalouse s’est érigée, révélant la place cachée de la philosophie dans la péninsule ibérique et sa particularité. C’est également ce qu’a montré María Carrillo Espinosa, dans sa thèse sur “*El pensamiento mítico como origen de la creación poética en tres momentos de la trayectoria ensayística de María Zambrano: Hacia un saber sobre el alma, El hombre y lo divino y Claros del bosque*”, qu’elle a soutenue sous la direction d’Anthony Stanton, au Colegio de México. Comme M. Carrillo le prouve dans le résumé de sa thèse, Zambrano a toujours œuvré à la réconciliation de la philosophie et de la vie, de la philosophie et de la poésie, dont elle a cherché à révéler le lien viscéral. C’est pourquoi, selon M. Carrillo, il faut travailler à “*una*

valoración epistemológica nueva de los procesos de composición literaria”, pour témoigner, d’une certaine façon, du lieu de la philosophie espagnole ; car penser l’articulation de la philosophie et de la poésie, de la philosophie et de la vie, c’est chercher à lever le voile sur son habitat spécifique.

L’article de M. Ortega Máñez veut redécouvrir, lui aussi, le « lieu ignoré où une certaine pensée bannie des territoires de l’orthodoxie philosophique se cache » — cette « certaine pensée » étant d’abord « invisible » aux regards. L’auteure cherche, dans les sentiers qu’elle trace, à révéler aux lecteurs la « possibilité topologique » de la philosophie espagnole dont elle montre « l’une de ses habitations », afin, dans un but plus large, de la « réparer » (Alain Guy), de la réhabiliter.

La question — qui a quelque chose de la poésie philosophique heideggérienne (1889-1976) — est ainsi posée plusieurs fois par les chercheurs, dans ce dossier : Où la philosophie habite-elle ? Où demeure-t-elle ? Se déploie-t-elle dans son terreau naturel ou de manière « liquide et diffuse » (Unamuno (1864-1936), analysé notamment par M. Ortega Máñez et Thierry Nallet), hors des « systèmes philosophiques » ?

En analysant les *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset (1883-1955), datant de 1914, M. Ortega Máñez montre le « *dialogisme vital* » spécifique de la philosophie espagnole, qui n’existe qu’en tant qu’elle entre en dialogue avec l’autre, notamment avec la littérature, dans ce cas de Cervantès ; en ce sens, la circonstance philosophique espagnole est essentiellement dramatique, toujours dialogante, toujours commentante, ouverte à l’altérité générique, mais pas seulement. Or, M. Ortega Máñez ne s’intéresse pas seulement aux « intersections » qui se créent entre philosophie et littérature et à « une certaine technique de la pensée qui utilise un ouvrage comme support pour une réflexion nouvelle et originale », elle explique comment le dialogisme philosophique est vraiment vital, puisque toujours recommençant. En effet, les *Meditaciones del Quijote* d’Ortega y Gasset, qui prennent l’œuvre de Cervantès comme « objet et point de départ d’un exemplaire exercice de profondeur, donn(ent) lieu à son tour à une écriture philosophique qui trouve, dans les marges et les bas de page, son lieu d’exercice. L’édition de Julián Marías, avec son introduction et ses notes profuses, double ce dialogue interphilosophique ». Les conclusions de cet article, sur le lieu de résidence de la philosophie espagnole, sont originales. Selon l’auteure, celui-ci se trouve dans “*la nota, el margen, el abismo*”. “*Son las prácticas “secundarias” de escritura filosófica y la mejor literatura. Son las posibilidades infinitas que ofrece la lengua española*”. L’auteure se réclame de Gustavo Bueno dont la fin de l’article majeur “*Sobre el concepto de*

Historia de la filosofía española y la posibilidad de una filosofía española”² souligne la langue espagnole comme potentielle philosophie espagnole. La majorité des chercheurs de ce dossier arrive à cette conclusion. Et de fait, la philosophie espagnole est essentiellement — l’adverbe est à prendre dans son sens fort — liée à la langue, au style, à la littérature. Ainsi, dans la mesure où elle habite, comme le dit M. Ortega, à la fin de son article, “*en los márgenes de sus obras literarias. En los vastos jardines sin aurora. En las notas a pie de página. En esa gran región. Entre las líneas de sus traducciones. Allá, allá lejos. En los delicados pliegues de su idioma*”, la *doxa* historiographique, trop souvent nourrie par des schèmes intellectualistes tout-puissants, peine à la trouver.

D’autres chercheurs de ce dossier soulignent l’une des spécificités de « résidence » de la philosophie espagnole. Thierry Nallet, dans ses deux articles, intitulés « Affinités électives de la littérature espagnole avec la philosophie » et “El temblor del héroe *de Álvaro Pombo como ejemplo de filosofía líquida*”, montre, lui aussi, que la philosophie se déploie dans la littérature espagnole de façon très naturelle, puisqu’il le rappelle, reprenant une idée de Zambrano, « la pensée espagnole est insoumise aux systèmes » et « inepte à la philosophie systématique ». C’est sans doute l’une des raisons pour lesquelles l’une des formes prises par la philosophie espagnole est une littérature philosophique que T. Nallet nomme « roman-essai » — sorte de refuge dans lequel vient s’abriter la pensée espagnole, qui dépérit lorsqu’elle se veut élaboration systématique, cette manifestation étant souvent épigonale dans ce pays. En prenant l’exemple d’Álvaro Pombo (né en 1939), T. Nallet montre plus largement l’une des spécificités, entre autres, espagnoles « de la fiction et de l’imagination comme moyens de connaissance » (Álvaro Pombo). La littérature révèle et fait exister le « mystère de l’existence humaine », certainement parce que la philosophie, explique-t-il, en citant Unamuno, ne s’expose pas logiquement, ni dans des laboratoires : elle “*surge del corazón*” (Unamuno). On pourrait ainsi dire que la philosophie espagnole, étant expérimentale et vivante, s’exprime particulièrement bien dans le roman. C’est d’ailleurs pour cela, selon T. Nallet, que les essais espagnols, notamment ceux de José Antonio Marina (né en 1939) « utilisent souvent les ressorts du romanesque contemporain pour vulgariser des sujets philosophiques ardu » — de la même façon qu’Ortega y Gasset considérait le journal comme le meilleur moyen pour diffuser la philosophie.

² Gustavo Bueno, “*Sobre el concepto de Historia de la filosofía española y la posibilidad de una filosofía española*”, en *El Basilisco*, 2^a época, n° 10, 1991, p. 3-25. Consultable en: <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas21001.htm>

Il est intéressant de constater que T. Nallet utilise, lui aussi, comme M. Ortega, le concept de « dialogisme de la vie » — qu’il reprend à Camille Dumoulié —, pour parler d’une langue réfléchie qui saisit le réel en entrant en contact avec « l’événement vivant » (Alexandre Lacroix), permettant le déploiement d’une « éthique ». Le roman permettrait à la « Vérité » d’éclore dans ses multiples facettes et serait donc un lieu particulièrement fécond pour la philosophie en Espagne.

D’ailleurs, son deuxième article vise à montrer en quoi, dans *El temblor del héroe*, Pombo donne une illustration de ce que peut être la philosophie espagnole. Y est approfondie la question du lieu de résidence de la philosophie espagnole qui n’existe pas dans des systèmes philosophiques, mais qui se trouve à l’état liquide et diffus, dans la littérature. La morale doit être vécue et les mots littéraires se substituent de façon caractéristique au concept philosophique pur. En faisant exister la philosophie dans le roman, Pombo exprime l’attention spécifique espagnole à la quotidienneté. Et il dit surtout que la philosophie espagnole existe presque naturellement, dans un roman polyphonique, parce qu’elle est intrinsèquement dialogisme vital.

Ricardo Tejada évoque, dans son article “*¿El ensayo filosófico en lengua española : una respuesta unificada al problema de la modernidad y del progreso?*”, l’essai comme lieu spécifique d’éclosion de la philosophie espagnole. Lui aussi souligne l’ouverture à l’autre que la philosophie représente, dans ce pays, à travers l’essai, en tant que ce dernier “*busca interrogantes y abre dudas antes que dejar sentadas respuestas definitivas*”. Finalement la philosophie espagnole n’apparaîtrait-elle pas à nouveau comme dialogisme vital ? De plus, pour lui, l’essai ne vise pas à traduire une vérité cartésienne, mais une vérité vivante, l’essayiste étant celui qui entre en contact avec « la réalité vécue par le lecteur ». Là encore, on note que la vérité philosophique, exprimée dans les essais espagnols, est en lien direct avec la vie. R. Tejada considère que la tradition essayistique hispanique, qui s’est élaborée au XX^{ème} siècle, relève du « post-baroque », proposition subversive anti-cartésienne et anti-hégélienne, qui accorde notamment une primauté au *pathos*. Peut-être pourrions-nous ajouter que l’essai, en traduisant mieux le vécu qu’une élaboration systématique abstraite, peut se mettre au service de la vie, et donc de la spécificité de la philosophie espagnole, une philosophie vitaliste. Par ailleurs, selon lui, l’une des grandes caractéristiques de l’essai philosophique espagnol contemporain est de systématiquement chercher à dialoguer avec la modernité et le progrès sans hésiter à les critiquer, les interroger, dans une sorte de vivante “*Dialéctica de la Ilustración*” (R. Tejada).

Ce sont ces mêmes Lumières (philosophiques) que les exilés Joaquín Xirau (1895-1946), Juan David García Bacca (1901-1992), José M. Gallegos Rocafull (1895-1963) et José Gaos (1900-1969) tentent de protéger en quittant l'Espagne dictatoriale et xénophobe de Franco. L'article de Salomé Foehn, intitulé « Habiter l'exil : *Retablo hispánico*, Mexique, 1946 », revient sur les miscellanées de textes de républicains espagnols, publiées dans un ouvrage de 1946, *Retablo hispánico*, qui a compté près d'une trentaine d'auteurs dont quatre philosophes. Elle montre comment les philosophes exilés, coupés de leur terre natale, cherchent, dans « un besoin urgent », à « reconstituer leur vie brisée ». La philosophie ne disparaît donc pas avec l'avènement de l'obscurantisme franquiste en Espagne, car celle qui s'exile se nidifie pour éclore à nouveau. Il est étonnant de noter que S. Foehn recourt, elle aussi, à une isotopie de l'habitat pour parler de la philosophie des exilés républicains, certes parce qu'ils doivent apprendre à « habiter l'exil », mais aussi parce que la philosophie, même déracinée, continue de s'inventer et surtout d'exister avec force, notamment dans les textes rédigés en langue espagnole et publiés hors d'Espagne, dans ce cas, au Mexique. On note que la philosophie espagnole est contrainte d'exister, là aussi, hors de son terreau natal. Elle « est », même si elle est en mouvement, ouverte à l'altérité — xénophile, pourrait-on dire. En cela, elle ex-iste bien, comme le traduit le préfixe « ex », signifiant la sortie de soi-même. Par ailleurs, S. Foehn insiste sur le fait que, dans la plupart des articles des quatre philosophes qui compose ce *Retablo hispánico*, “*La utopía española*” de Xirau, “*El humanismo español*” de García Bacca, “*Sobre la literatura mística española*” de Gallegos Rocafull, “*La decadencia*” de José Gaos, est exposée une approche non rationaliste de l'être, typique de la génération d'exilés républicains espagnols, mais pas seulement. Par ailleurs, plusieurs traits caractéristiques ressortent, selon elle, de ces articles : leur foi dans la démocratie républicaine — et le rejet de la main tendue —, dans l'humain et l'humanisme « intégral », un humanisme hérité d'Érasme (1469-1536), mais défendu au XX^{ème} siècle, notamment par Jacques Maritain (1882-1973). Et là encore, dans cette défense d'une sagesse humaniste, la philosophie espagnole se montre particulièrement sensible à l'altérité en ce qu'elle traduit l'humanité « en chair et en os » (Unamuno) et en ce que cet amour humaniste s'exprime dans une langue spécifique, dénotant une attention singulière aux mots. C'est la raison pour laquelle S. Foehn parle, à juste titre, de la « “ musique ” » philosophique » qui se dégage notamment des textes philosophiques du *Retablo hispánico*. Selon nous, elle apporte indirectement un nouvel argument pour prouver la thèse générale de ce dossier, selon laquelle la philosophie espagnole est essentiellement dialogue ou dialogisme vivant, xénophile.

Et en ce qu'elle ex-iste hors de sa terre natale, tendue vers l'autre et non replié sur son solipsisme égoïste, ou hors du terreau intellectualiste habituel, son lieu et donc son essence ne sont pas bien identifiables et identifiés par la critique.

Par conséquent, on peut déjà envisager, au regard de ces différents articles notamment, qu'une tradition philosophique s'élabore, à la fin du XIX^{ème} siècle et au XX^{ème} siècle, qui n'est pas intellectualiste, ni conceptualiste, mais vivante, concrète, humaine, en cela, que l'on considère comme une tradition espagnole contemporaine vitaliste et humaniste. Car, dès que la philosophie espagnole contemporaine sonne avec justesse et grandeur, c'est qu'elle parle de l'homme et de son vivant, avec un élan poétique et musical. Cela rappelle étrangement la spécificité de la philosophie présocratique, dont le lien est indissoluble avec l'artisanat poétique et musical³. On pourrait ainsi affirmer que l'Espagne est l'une des grandes héritières contemporaines de la philosophie non pas socratique, mais pré-socratique, de la philosophie antérieure à l'avènement du socratisme et donc de la prééminence de la raison sur le corps, la chair et l'intimité vivante que sont les émotions humaines. D'ailleurs, la Grèce présocratique est l'une des sources d'inspiration à laquelle les philosophes espagnols contemporains ont puisé pour réhumaniser une pensée contemporaine qui se mortifiait et dépérissait dans le désert de l'archiconceptualisme. La réhumanisation que vise la véritable philosophie espagnole passe toujours par l'ouverture profonde à « l'Autre » — le dialogue philosophique avec l'autre pouvant revêtir des formes diverses : un dialogue avec « l'autre que moi », un dialogue de la philosophie avec la littérature (poésie/roman), avec la musique, avec le vivant qui, par définition, s'oppose à l'inertie et à la mort. La philosophie espagnole « créatrice » (Luisa Montaña) ou authentique traduit en soi cette volonté de « dia-logue » — le « *logos* » s'échangeant entre deux termes ou dont deux termes minimum seraient la condition d'existence). En cela, la philosophie espagnole contemporaine créatrice renoue avec la vivante *agora* des philosophes présocratiques.

L'un des grands auteurs, lors de la période contemporaine, de cette revivification de la pensée, est José Ortega y Gasset, homme public et de dialogue, figure incontournable de la philosophie contemporaine espagnole, et qui fait l'objet de l'article d'Eve Fourmont Giustiniani, intitulé « L'École de Madrid et son devenir après la Guerre Civile ». Elle y aborde moins l'homme Ortega y Gasset que son magistère intellectuel — que l'on peut résumer dans l'expression de Julián Marías (1914-2005), en réalité de José Gaos, « L'École de Madrid ». Cette École de Madrid a constitué un grand foyer de (re)naissance, de

³ Cf. Camille Lacau St Guily, chapitre III « *La tumba de Antígona*, un manifeste philosophique » de María Zambrano, *La tumba de Antígona. Y otros textos sobre el personaje trágico*, PUF-CNED, Paris, 2013, p. 73-100.

déploiement et d'existence de la philosophie espagnole contemporaine. Après avoir brièvement évoqué que cette dernière connaît son apogée lors de la Seconde République, E. Fourmont aborde la période du magistère ortéguien, postérieure à la Guerre civile, qui a été moins étudiée et pendant laquelle ses disciples s'exilent ou décident de vivre dans le « désert » culturel de l'Espagne franquiste.

En revenant ou revisitant la question des disciples d'Ortega et de l'École de Madrid, de la problématique d'insertion, dans cette liste, de personnalités catalanes, mais aussi basques, d'auteurs phalangistes — comme Alfonso García Valdecasas (1904-1993), Pedro Laín Entralgo (1908-2001), Salvador Lissarrague (1910-1967), José Antonio Maravall (1911-1986), Luis Díez del Corral (1911-1998) ou José Luis López Aranguren (1909-1996) —, la question de la chronologie de l'École, de la pédagogie ortéguienne, de sa survivance ou non après la Guerre, de sa postérité, et de son problématique héritage dans l'Espagne franquiste et dans la Transition, E. Fourmont cherche à offrir ce que peu font, dans le domaine de l'histoire culturelle : une vision non fragmentée, synoptique, progressive et processuelle d'un « objet historiographique assez bien connu », mais qui a trop souvent été abordé « de façon tangentielle ». Sans doute développera-t-elle, dans des travaux ultérieurs, les thèmes qu'elle esquisse en conclusion, notamment ceux de la génération « rupturiste » et « orpheline » qui s'est coupée de l'héritage intellectuel ortéguien, de la désolidarisation que cette génération opère par rapport à la « tradition nationale », cette génération qui ne se serait pas non plus « connectée à sa branche exilée ». E. Fourmont complète ainsi l'angle d'étude de S. Foehn sur les philosophes exilés. Elle évoque, dans les dernières lignes de son article, les générations intellectuelles du « *tardofranquismo* » dont une partie, mais surtout la génération suivante, a pu vouloir « récupérer la culture espagnole de l'« Âge d'argent » », et dont une autre a œuvré pour que « la culture démocratique antifranquiste (et la Monarchie constitutionnelle) soient exclusivement bâties sur les bases du *desarrollismo* franquiste, légitimant la culture de la résistance intérieure au détriment de la philosophie de l'exil ». Son article s'achève sur l'état actuel des études ortéguiennes : après une phase de crispation de la part des disciples ortéguiens face à « l'irruption en Espagne de courants philosophiques nouveaux », les études ortéguiennes connaissent actuellement « une rénovation ». Cet article montre aussi que des champs d'études majeurs, presque vierges, sont à travailler. Il témoigne par là de la vitalité actuelle et future des études d'histoire culturelle, relatives à ces sujets.

Enfin, un grand pan d'études spécifiques à la question de l'articulation entre philosophie et Espagne serait oublié, dans ce dossier, si la thématique des transferts ou importations de paradigmes intellectuels n'avait pas été abordée. En effet, l'Espagne contemporaine est

particulièrement poreuse aux courants d'idées européens, et ce, même sous le franquisme ; c'est ce que montre Thierry Capmartin, dans son remarquable article « Luis Martín Santos est-il (vraiment) existentialiste ? Remarques à propos des textes réunis dans *El análisis existencial. Ensayos*, (Ed. José Lázaro), Madrid, Triacastela, Col. Humanidades médicas, 2004 ». T. Capmartin revient sur la réception par le psychiatre et romancier espagnol, Luis Martín Santos (1924-1964), de l'existentialisme de Jean-Paul Sartre (1905-1980), notamment dans son grand texte *Tiempo de silencio*, publié en 1962, mais pas seulement. Il interroge la légitimité du consensus historiographique à propos de l'influence sartrienne sur la « génération du silence », qui se forme dans les années 1950, et dont Martín Santos est « un représentant emblématique ». Il questionne cette « empreinte sartrienne », « en engageant une lecture des textes du psychiatre – méconnus, peu étudiés, ou tout simplement tenus pour secondaires ». On y découvre un Martín Santos qui a parfois, contre Sartre, fait des concessions au psychanalyste viennois, Sigmund Freud (1856-1939).

Pour conclure l'introduction de ce dossier sur le lien entre la philosophie et l'Espagne, l'Espagne et la philosophie, on note que la question de l'habitat y a été posée de façon récurrente. Or, évoquer la résidence, le foyer, le lieu de la philosophie en Espagne, c'est déjà remettre en cause le postulat de son inexistence. Un certain nombre de chercheurs ont essayé indirectement, dans ce dossier, d'interroger la légitimité des schèmes de pensée immobilisants qui nous empêchent d'oser utiliser, sans en rougir de honte, l'expression pourtant non oxymorique de « philosophie espagnole ».

Ce n'est pas parce qu'une tradition philosophique est anti-intellectualiste et vitaliste qu'elle est inexistante. *A contrario*, la spécificité du non intellectualisme ou anti-intellectualisme de la philosophie en Espagne — qui se traduit, entre autres, par l'importance que prennent chez elle la forme, la langue, le style — est une qualité manifeste.

Ainsi faut-il continuer à considérer l'attention philosophique concédée aux mots, dans ce pays, comme un vain formalisme, pire, comme la dégradation de la pure attitude philosophique, rappelant le mépris nourri par la tradition platonicienne à l'égard du poète, perçu par elle comme un vulgaire ouvrier ou artisan de la pâle copie de l'Idée ?

Certes, la philosophie espagnole éclot presque toujours dans l'essai ou dans la littérature et ne peut s'épanouir, semble-t-il dans un terreau purement philosophique, si l'on entend « philosophie », dans un sens conceptualiste, systématique et archi-abstrait. La philosophie prend, dans ce pays, des allures souvent musicale et lyrique, poétique et animée. Mais faut-il pour cela qu'elle figure comme une forme marginale et mineure de la philosophie

mondiale ? Il faut se départir du vice intellectualiste qui l'anime trop souvent ainsi que ses historiographes, qui construisent une histoire philosophique dont est encore systématiquement exclue l'Espagne. La taxinomie à laquelle œuvrent ses historiographes est étroite et réductionniste. Et c'est pourquoi *de facto* on ne peut aborder la question de la philosophie en Espagne sans évoquer son existence problématique ou « contrariée »⁴.

L'amour de la sagesse peut se dire autrement que dans une langue conceptualiste. Elle peut s'exprimer, comme le dit Jean-Jacques Rousseau, dans *Essai sur l'origine des langues (où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale)*, dans une « langue chantante et passionnée »⁵ comme la langue espagnole, cette langue non pas « de géomètres », mais de poètes. D'ailleurs, Rousseau ne dit-il pas que « d'abord on ne parla qu'en poésie ; on ne s'avisait de raisonner que longtemps après »⁶ ?

Il faut lever les résistances et le complexe d'infériorité espagnol, dont parle Luisa Montaña, par rapport à la philosophie poétique que produit l'Espagne, avec un génie non géométrique, et cesser de recourir, comme l'a pourtant fait l'un des grands artisans de l'histoire des idées espagnoles, José Luis Abellán, notamment dans son *Historia crítica del pensamiento español*, de 1979, à l'euphémisme de « pensée », pour parler de la philosophie espagnole — M. Ortega le souligne dans son article. En utilisant le terme de « pensée », Abellán fait le jeu des « hommes d'équipage » du poème « L'albatros » de Baudelaire, qui se moquent du « voyageur ailé ». Les philosophes espagnols n'ont ni à être vus ni décrits comme « maladroits » et « piteux ». La philosophie espagnole n'est pas une infirme, elle n'est pas une simple « pensée », mais une « reine de l'azur », qu'il faut célébrer comme telle.

Une « Histoire critique des rois de l'azur » ou une « Nouvelle histoire critique des humanistes espagnols contemporains » restent encore à écrire.

Que les historiens de la philosophie et les philosophes daignent entrer dans un « dialogue vivant » avec elle.

⁴ C'est l'adjectif que nous employons dans le titre de notre thèse, « Une histoire contrariée du bergsonisme en Espagne (1889-années 1920) ».

⁵ Jean-Jacques Rousseau, chapitre II « Que la première invention de la parole ne vient pas des besoins, mais des passions », in *Essai sur l'origine des langues (où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale)* [1781], Paris, Flammarion, 1993, p. 62.

⁶ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, op. cit., p. 63.